

Научно-исследовательский центр Гагаузии им. *М. В. Маруневич*
Софийский университет им. *Св. Климента Охридского*

Елизавета КВИЛИНKOBA

**ПРАВОСЛАВИЕ –
СТЕРЖЕНЬ ГАГАУЗСКОЙ
ЭТНИЧНОСТИ**

Комрат–София, 2013

Особую признательность автор выражает Башкану АТО Гагаузии (Gagauz Yeri) Михаилу Макаровичу Формузалу за постоянную поддержку в исследовании истории и культурного наследия гагаузского народа и высказывает благодарность за содействие в издании данной монографии.

Рецензенты:

Царанов В. И., член-корреспондент Академии наук Молдовы

Бонева Т. С., доктор исторических наук, доцент (Республика Болгария)

Шабашов А. В., кандидат исторических наук, профессор (Украина)

Консультант:

Магола А. А., научный сотрудник Академии наук Молдовы

Редакторы:

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

Каранфил Г. И., доктор филологии (гаг. яз.)

Настоящая монография посвящена изучению значимости православной идентичности как одного из основополагающих факторов этнического самосознания гагаузов, как важной составляющей их этнокультурного кода. В данном исследовании она рассматривается как важный механизм «народного самосохранения».

В работе впервые вводятся в научный оборот более 160 единиц архивного материала, выявленного автором в фондах Национального архива Республики Молдова, а также обширный полевой материал, собранный в 1995–2012 гг. в ходе индивидуальных экспедиций по гагаузским населенным пунктам Республики Молдова и освещающий различные аспекты так называемого религиозного плюрализма, взаимоотношений православных с инославными (баптистами, субботниками, пятидесятниками, иеговистами и др.), значимость народных обычаев и обрядов для православных (*бытовое / народное православие*). В Приложении представлены архивные данные XIX – начала XX вв. о 28 гагаузских приходдах (даты строительства церквей, этническая принадлежность духовенства и прихожан и др.), а также более 250 единиц оригиналов религиозных текстов (молитвы, духовные стихи, народно-церковные календари и т. д.) из гагаузских рукописных сборников.

Данное исследование, написанное на стыке нескольких дисциплин, будет интересно специалистам различных областей – историкам, этнологам, религиоведам, культурологам, фольклористам, лингвистам, а также широкому кругу читателей.

**Выбрав себе православную веру,
гагаузы выбрали свою судьбу...**

Елизавета Квилинкова

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|-----------------------|----|
| ВВЕДЕНИЕ | 11 |
|-----------------------|----|

Глава I

ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

| | |
|--|----|
| 1. Письменные и опубликованные источники (материалы из Национального архива Республики Молдова, «Кишиневских епархиальных ведомостей», сборников документов) | 18 |
| 2. Историография проблемы..... | 32 |

Глава II

АРХИВНЫЕ ДАННЫЕ О ДУХОВЕНСТВЕ ГАГАУЗСКИХ ПРИХОДОВ И О ЯЗЫКЕ БОГОСЛУЖЕНИЯ В XIX в.

| | |
|---|----|
| 1. Сведения о строительстве церквей в гагаузских селах и о положении духовенства..... | 43 |
| 2. Язык богослужения в гагаузских приходах юга Бессарабии в связи с этнической принадлежностью священников | 54 |
| 2.1. Порядок утверждения в духовных званиях церковнослужителей и назначения в приход священнослужителей, переселившихся в Бессарабскую губернию | 54 |
| 2.2. Архивные данные о языке богослужения через призму этнической идентификации задунайского духовенства..... | 62 |
| 2.3. Политика епархиального начальства относительно языка богослужения и обучения в школах во второй половине XIX в. | 76 |

Глава III

ПРАВОСЛАВНАЯ ОБРЯДНОСТЬ И БЛАГОЧЕСТИВЫЕ ТРАДИЦИИ: СОСТОЯНИЕ И ВЫРАЖЕННОСТЬ (XIX – НАЧАЛО XX вв.)

| | |
|--|-----|
| 1. О причинах слабой выраженности внешних форм религиозности у задунайских переселенцев | 78 |
| 1.1. Сведения о соблюдении прихожанами гагаузских и болгарских сел воскресных и праздничных дней | 78 |
| 2. Знание христианской догматики и отношение к церковной обрядности | 82 |
| 2.1. Священники и исследователи о духовности и религиозной грамотности гагаузов и болгар..... | 82 |
| 2.2. О значимости постов в религиозных воззрениях гагаузов | 89 |
| 2.3. Архивные и историографические данные об исполнении гагаузами таинств исповеди и Причастия | 94 |
| 2.4. Отражение религиозных и морально-этических установок в гагаузских пословицах и поговорках | 102 |
| 3. Духовная благотворительность и благочестивые традиции..... | 106 |
| 3.1. Пожертвования на строительство и нужды храмов и монастырей | 106 |
| 3.2. Традиция паломничества (<i>hacılık</i>) как религиозный и этнокультурный феномен..... | 113 |
| 3.3. Институт крестного родства (<i>vaatizlik</i>): значимость и функции..... | 124 |

Глава IV**МЕРЫ ПО УСИЛЕНИЮ ВНЕШНИХ ФОРМ РЕЛИГИОЗНОСТИ
НАСЕЛЕНИЯ ЮГА БЕССАРАБИИ (XIX – НАЧАЛО XX вв.)**

| | | |
|------|---|-----|
| 1. | Способы борьбы с религиозной индифферентностью | 132 |
| 1.1. | Административные, психологические и другие способы воздействия: заккрытие базаров в воскресные дни, публичное осмеяние, штрафы | 132 |
| 1.2. | Духовные способы воздействия (епитимья и др.) | 137 |
| 2. | Отношение бессарабского духовенства и гражданских властей к народной обрядности | 145 |
| 2.1. | Методы борьбы духовенства с остатками язычества у гагаузов и болгар (XIX в.) | 145 |
| 2.2. | Политика епархиального начальства и отношение местных священников к общесельским и межсельским праздникам | 162 |
| 3. | Способы и средства обучения церковным молитвам в XIX – начале XX вв. | 173 |

Глава V**ФАКТОРЫ СОХРАННОСТИ НАРОДНОЙ ОБРЯДНОСТИ
И РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА В ДАННОМ ВОПРОСЕ**

| | | |
|------|---|-----|
| 1. | Отношение гагаузов к священникам: архивные, историографические и фольклорные данные | 177 |
| 2. | Причины хорошей сохранности народной обрядности у задунайских переселенцев | 185 |
| 2.1. | Исторические условия на Балканах, способствовавшие сохранности народных обычаев и обрядов у гагаузов и болгар | 185 |
| 2.2. | Степень сохранности у бессарабских гагаузов и болгар традиционной обрядности и факторы, способствовавшие ее сохранению на территории Бессарабии | 188 |
| 3. | Позиция Церкви и духовенства по вопросу о борьбе с суевериями и религиозно-нравственном воспитании прихожан (конец XIX – начало XX вв.) | 199 |
| 3.1. | Отношение бессарабского духовенства и прихожан к народным обрядам: пережиток или традиция | 199 |
| 3.2. | Дифференцированный подход православного духовенства в деле борьбы с остатками язычества | 216 |
| 3.3. | Отношение Церкви и духовенства к народным способам лечения | 222 |
| 3.4. | Гибкая политика Церкви по вопросу о религиозно-нравственном воспитании прихожан: внебогослужебные собеседования и поучения | 225 |

Глава VI**ВЗАИМООТНОШЕНИЯ КРЕСТЬЯН И ДУХОВЕНСТВА
В ГАГАУЗСКИХ СЕЛАХ ЮГА БЕССАРАБИИ В РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД
(НАЧАЛО XX в.)**

| | | |
|----|--|-----|
| 1. | Форма протеста крестьян против «добровольных» приношений | 233 |
| 2. | Изменение «климата» в селе в связи с включением духовенства в капиталистические отношения | 245 |
| 3. | Приговоры сельских обществ об уменьшении жалованья причтам | 251 |

- | | | |
|----|---|-----|
| 4. | Архивные и историографические данные о религиозно-нравственном состоянии гагаузов и болгар в связи с вопросом о «холодности к храму» и языке богослужения | 261 |
| 5. | Требования сельских обществ о назначении «своего» священника через призму гагаузской этноязыковой идентичности | 267 |

Глава VII

РОЛЬ ГАГАУЗСКОГО ЯЗЫКА И РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОМ РАЗВИТИИ ГАГАУЗОВ И В ПРОЦЕССЕ ЭТНОКОНСОЛИДАЦИИ

- | | | |
|------|---|-----|
| 1. | Роль родного языка в вопросах религиозно-нравственного развития и языковой идентификации гагаузов (XIX – начало XX вв.) | 302 |
| 1.1. | Значение караманлийской литературы в религиозной жизни гагаузов | 302 |
| 1.2. | Вопрос об издании религиозных книг на гагаузском языке через призму этноязыковой идентификации (начало XX в.) | 311 |
| 2. | Начало издания религиозных книг на гагаузском языке | 322 |
| 3. | О языке богослужения, чтении религиозной литературы и знании гагаузами молитв во второй половине XX – начале XXI вв. | 330 |
| 4. | Гагаузская религиозная рукописная традиция в связи с вопросом о ее происхождении и функциональной значимости | 346 |
| 4.1. | Рукописная традиция как составная часть религиозного и культурного наследия гагаузов | 346 |
| 4.2. | Апокрифическая литература как народный способ трансляции православной догматики и обрядности | 378 |
| 4.3. | Восприятие апокрифических текстов православными прихожанами и духовенством | 383 |
| 4.4. | Духовные стихи в гагаузской православной и протестантской традиции: о происхождении и содержании | 395 |
| 4.5. | О сложностях формирования и использования гагаузской религиозной терминологии | 421 |
| 4.6. | Русский язык в контексте гагаузской рукописной традиции и религиозно-нравственного воспитания | 428 |

Глава VIII

НАРОДНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В КОНТЕКСТЕ ГАГАУЗСКОЙ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX – НАЧАЛО XXI вв.)

- | | | |
|------|---|-----|
| 1. | Приверженность народному православию как способ сохранения этнокультурного кода | 452 |
| 2. | Основные этнокультурные маркеры в традиционной духовной культуре гагаузов | 456 |
| 2.1. | Значимость культа предков в традиционной обрядности через призму гагаузской православной идентичности | 456 |
| 2.2. | Культовый источник в народных воззрениях гагаузов и в традиционной обрядности | 463 |
| 2.3. | Курбан в системе народно-религиозных представлений гагаузов и в православной обрядности | 473 |

| | |
|---|-----|
| 2.4. Образ волка и «Волчьи праздники»: старые легенды и современные предания | 490 |
| 3. Сохранность традиционной обрядности на современном этапе и отношение к ней духовенства | 500 |
| 3.1. Народные календарные праздники: сохраняемость и трансформация | 500 |
| 3.2. Отношение сельчан и духовенства к традиционным способам лечения | 519 |
| 4. Способы религиозно-нравственного воспитания прихожан и их отношение к ним в современный период | 527 |

Глава IX

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ВАЖНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ГАГАУЗСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

| | |
|---|-----|
| 1. Архивные, историографические и полевые данные о православной идентичности гагаузов в связи с вопросом о распространении сектантства на юге Бессарабии..... | 534 |
| 2. Отношение православных к инославным (в связи с вопросом о религиозном плюрализме) | 544 |
| 2.1. Причины распространения сектантства: градус толерантности | 544 |
| 2.2. Форма выражения православной идентичности через призму отношения к инославным (баптисты, субботники, пятидесятники, иеговисты) | 549 |
| 2.3. Архивные и этнографические данные о православном сектантстве (<i>иннокентьевцы</i>) и формах его проявления | 562 |
| 3. Выраженность внешних форм религиозности у гагаузов в современный период (о значимости соблюдения постов, посещения церкви и т. д.) | 571 |
| 3.1. О состоянии религиозности православных гагаузов глазами самих гагаузов (по материалам полевых исследований) | 571 |

| | |
|-------------------------|-----|
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 589 |
|-------------------------|-----|

| | |
|------------------------|-----|
| ИСТОЧНИКИ | 597 |
|------------------------|-----|

| | |
|-------------------------|-----|
| ЛИТЕРАТУРА | 609 |
|-------------------------|-----|

| | |
|----------------------------------|-----|
| УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ | 643 |
|----------------------------------|-----|

| | |
|-----------------------------|-----|
| ПРИЛОЖЕНИЕ № 1 | 645 |
|-----------------------------|-----|

ДАННЫЕ О ГАГАУЗСКИХ ПРИХОДАХ И ПРИЧТАХ XIX – НАЧАЛА XX вв.
(из Национального архива Республики Молдова)

| | |
|------------------------|-----|
| 1. Авдарма | 647 |
| 2. Александровка | 650 |
| 3. Баурчи | 650 |
| 4. Бешалма | 653 |
| 5. Бешгиоз | 655 |
| 6. Болбока | 657 |
| 7. Волканешты | 658 |
| 8. Гайдары | 660 |
| 9. Дезгинже | 664 |
| 10. Джолтай | 668 |

| | |
|---------------------------|-----|
| 11. Димитровка | 670 |
| 12. Еникиой | 670 |
| 13. Казаяклия | 672 |
| 14. Каракурт | 674 |
| 15. Кириет-Лунга | 676 |
| 16. Кирсово | 677 |
| 17. Комрат | 680 |
| 18. Конгаз | 684 |
| 19. Кубей | 686 |
| 20. Курчи | 688 |
| 21. Старо-Троян | 689 |
| 22. Табак | 690 |
| 23. Татар-Копчак | 691 |
| 24. Томай | 694 |
| 25. Чадыр-Лунга | 696 |
| 26. Чишмекой | 707 |
| 27. Чок-Мейдан | 708 |
| 28. Итулия / Этулия | 710 |

ПРИЛОЖЕНИЕ № 2 711

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕКСТЫ ИЗ ГАГАУЗСКИХ РУКОПИСНЫХ СБОРНИКОВ

| | |
|---|------------|
| I. Варианты народно-религиозных календарей из гагаузских рукописных сборников | 713 |
| 1. <i>Ертулар</i> / Праздничник – народно-религиозный календарь (№№ 1–2)..... | 713 |
| 2. Календарь для празднования 12 Великих пятниц – <i>Бу Джумалар гёстер[ер] тримур</i> / «Винере» (№№ 3–4) | 716 |
| 3. Пасхальный календарь (№ 5)..... | 718 |
| II. Рукописная церковная литература..... | 718 |
| 1. Молитвы, песнопения и другие религиозные тексты на гагаузском языке (№№ 1-62)..... | 718 |
| а) МОЛИТВЫ (№№ 1-40) | |
| «Отче наш» (№ 1 а-в)..... | 718 |
| «Верую» (Символ веры) (№ 2) | 719 |
| Молитва в честь Иисуса / <i>Иисус Христозун молитвас[ы]</i> и др. (№№ 3а-г, 4а-в, 5-13, 27, 40)..... | 719 |
| Молитвы ко Пресвятой Троице / <i>Шюкюр едерим Айёз Тройца[я]</i> ... и др. (№ 14-15) | 723 |
| Молитвы в честь Богородицы / <i>Дува Айёз Аллахы дуурано. Панаия</i> и др. (№ 16-20) | 724 |
| Молитвы в честь Ангела-хранителя / <i>Дува Ангил Коруужуйа</i> и др. (№ 21-24а-в) | 725 |
| Молитвы в честь святых: Ильи-пророка, Св. Димитрия, Св. Макария, архидиакона Стефана, Св. Трифона, Св. Иоанна Крестителя, Св. Симеона, Св. Николая-чудотворца и др. (№№ 25-26, 28-33) | 726 |
| «Тропарь Кресту и молитва за отечество» (молитва в честь императора Николая Александровича) (№ 34) | 727 |
| Молитва о живых / <i>Дувалар са[а]лар ичин</i> (№ 35) | 728 |
| Молитва перед началом любого дела / <i>Дува хер бир иши чекетиречикен</i> (№ 36-37) ... | 728 |

| | |
|---|-----|
| Молитва перед получением Св. Причастия / <i>Молитва Комка ичин</i> (№ 38) | 728 |
| «Молитва идущего в церковь» (№ 39) | 729 |
| б) ПЕСНОПЕНИЯ (№№ 41-54) | |
| «Акафист Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу»: кондак 1–13, икос 1–12 / <i>Пек татлы бизим Исус Христозун Акафист[u]</i> (№№ 41-42) | 730 |
| Икос 12, кондак 13 (№ 43) | 735 |
| Первая статья / <i>Илкинки статья</i> , Вторая статья / <i>Икинжи статья</i> , Третья статья / <i>Ючюнжю статья</i> (№ 44) | 736 |
| «Акафист Ангелу-хранителю»: кондак 1-13, икос 1-13 / <i>Акафист Аёз Ангил Коручуя</i> (№ 45-47) | 743 |
| 50 псалом (№ 48) | 749 |
| Псалом Иисусу (№ 49) | 749 |
| Пасхальный тропарь / <i>Паскел[л]я тропары</i> / <i>Тропар Паскел[л]яда</i> (№№ 50-52) | 750 |
| Рождественский тропарь / <i>Тропарь</i> / <i>Христозун ду[у]масы</i> (№ 53а-б, № 54а-б) | 751 |
| в) ПОУЧЕНИЯ (№№ 55-62) | |
| «Молитва Псалтыри» / <i>Писальтирин Молитвасы</i> (№ 55) | 754 |
| «Эй, учитель Иисус Христос» / <i>Ей о юридиджи Исус Христос</i> (№ 56) | 755 |
| «Господь Христос говорит» / <i>Христос Са[а]би де[е]р</i> (№ 57–58) | 756 |
| «Расскажу слова Христа» / <i>Сёлим Христозун Лафларны</i> (№ 59) | 757 |
| «Как произойдет последнее Пришествие Христа» / <i>Аллыхын биткий гелмеси ниче олачек</i> (№ 60) | 757 |
| «От радости на душе даже в голову не приходило...» / <i>Шен[н]иклердян чанымда аклымада гетирмедим...</i> (№ 61) | 759 |
| «Блаженства Евангельские» / <i>Заповеди блаженства</i> / <i>Не мутлулар</i> (№ 62а-б) | 761 |
| 2. Молитвы, песнопения и другие религиозные тексты из гагаузских рукописных сборников на церковнославянском и русском языках (№№ 63-142) | |
| а) МОЛИТВЫ (№№ 63-130) | |
| «Отче наш» / «Молитва Господня» (№ 63) | 762 |
| «Символ Православной веры» / «Верую» (64а-б) | 762 |
| «Молитвы утренние» (№№ 65-83) | 762 |
| «Молитвы на сон грядущим» (№№ 84-103) | 769 |
| Разные молитвы: в честь Иисуса, Св. Троицы, Богородицы, Ангела-хранителя, святых и др. (№ 104-111, 113-115, 117-126) | 774 |
| «Молитва о загубленных душах» (№ 112) | 776 |
| «Молитв[а] блажен[н]ая Матрона» (№ 116) | 777 |
| «Молитва на понедельник» (№ 127) | 783 |
| «Молитва полезная при всяком несчастье» (№ 128) | 784 |
| «Молитва пред принятием святой просфоры и воды» (№ 130) | 784 |
| б) ПЕСНОПЕНИЯ (№№ 131-140) | |
| Псалом 33 / <i>Писалма 33</i> (№ 131) | 785 |
| Псалом 50 / <i>Псалма 50</i> (№ 132) | 785 |

| | |
|--|-----|
| Канон гл. 6, Песнь 1-8, тропарь, кондак (№ 133)..... | 786 |
| «Песнь Пасхальная» (тропарь) (№ 134) | 787 |
| «Антифоны изобразительные» (№ 135а-б) | 787 |
| Припевы на Акафисты (на молдавском, церковнославянском и гагаузском языках – №№ 136-138)..... | 788 |
| «Радуйся Святая Дева» (№№ 139-140) | 789 |

| | |
|---------------------------------------|-----|
| в) ПОУЧЕНИЯ (№№ 141-142) | |
| Заповеди / «Блаженны...» (№ 141)..... | 790 |
| «Духовное лекарство» (№ 142) | 790 |

| | |
|--|------------|
| 3. Молитвы на молдавском / румынском языке из гагаузских рукописных сборников (№№ 143-148)..... | 790 |
| «Молитва Татул ностру» (№ 143) | 790 |
| «Крезу» (№ 144)..... | 790 |
| «Ругэчуня Кэтре Домнул Ностру Исус Христос» (№ 145) | 791 |
| «Rugăciunea către Mântuitorul Hristos» (№ 146) | 791 |
| «Слава» (№ 147) | 791 |
| «Ругэчуня Сфынтулуй Иоан Дамаскинъ» (№ 148)..... | 791 |

| | |
|---|------------|
| III. Духовные стихи / «Божьи песни» из гагаузских рукописных сборников (№№ 1-96) | 792 |
| 1. Духовные стихи на гагаузском языке (№№ 1-67) | 792 |
| а) Песни на ветхозаветные сюжеты (№№ 1-4)..... | 792 |
| б) Песни на новозаветные сюжеты (№№ 5-28)..... | 794 |
| в) Песни-молитвы, песни-проповеди (№№ 29-67) | 813 |
| 2. Духовные стихи на русском языке (№№ 68-92) | 833 |
| 3. Духовные стихи на молдавском / румынском языке (№№ 93-96) | 850 |

| | |
|-----------------------------|------------|
| ПРИЛОЖЕНИЕ № 3 | 858 |
| СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ | |

| | |
|----------------|-----|
| Abstract | 861 |
| Резюме | 863 |
| Rezumat | 865 |

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о религиозности гагаузов и значимости для них религиозной идентичности, которому посвящена данная монография, занимает особое место в ряду исследований по гагаузской проблематике, поскольку христианство является одним из основных компонентов их этнического самосознания. Религиозная и языковая идентичность сыграли основополагающую роль в процессе этноидентификации гагаузов, став доминирующими факторами в формировании их самосознания. Христианство (в форме православия) и тюркоязычность являются двумя основными признаками, составляющими ядро гагаузской этничности.

Следует подчеркнуть, что процесс культурной идентичности у гагаузов имеет свою специфику. В настоящее время значительной частью гагаузской интеллигенции делается акцент на приоритете тюркского единства, основанного на языковой общности. Несомненно, что на формирование культуры язык оказывает существенное влияние, поскольку посредством его происходит постижение реальности, формирование и закрепление этнического мировидения. В то же время единая система культурных ценностей и норм связывает гагаузов с европейскими христианскими народами. При этом культурное развитие гагаузов, испытавших, как и другие народы бывшего Советского Союза, огромное влияние русской культуры, во многом связано с русским языком.

Согласно исследованиям современных ученых, особое место в процессе формирования ментальности принадлежит религии, которая не только представляет собой социальный или исторический феномен, но и имеет личностную «внутреннюю ценность» для большинства индивидов. «Ментальность народа формируется на протяжении всей его истории и является продуктом длительного исторического развития. Она отражает своеобразие общественно-исторического опыта, накопленного в культурной, экономической, социальной и политической сферах жизни. Вместе с материальными факторами ментальность интегрирует нацию в единое целое, составляет основу национальной идентичности и идентификации личности, роднит один этнос, нацию с другими и отличает их, и делает неповторимо самобытными» [Лютко, 2010]. Религия, безусловно, оказывает большое влияние на все духовные и культурные процессы.

В последнее время издано немало работ, в которых исследователи отмечают, что в массовом возрождении религиозности проявляется «культурообразующая функция» традиционных конфессий [Рыжова, 2010, с. 61; Мчедлов, 2005; Митрохин, 2006; Широкалова, Аникина, 2007; Кублицкая, 2009 и др.]. Эта тенденция достаточно устойчиво стала фиксироваться с начала 1990-х гг., то есть фактически сразу же после крушения советской идеологической системы.

В современных условиях интерес к изучению религиозности как важной составляющей гагаузской ментальности, широкое обращение к духовному наследию имеет особое научное и жизненно-практическое значение, поскольку

позволяет осмыслить значимость религиозной культуры гагаузов в контексте их этнической истории, а также дает возможность выявить основные критерии самоидентификации гагаузского этноса как в современный период, так и в историческом прошлом на различных этапах их этнической истории. Отметим, что в результате исторических процессов, формировавших гагаузский этнос, православная идентичность исконно выполняла у гагаузов важную культуро-образующую функцию.

Целью данного исследования является изучение значимости православной идентичности как одного из основополагающих факторов этнического самосознания гагаузов, как важной составляющей их этнокультурного кода.

В настоящем исследовании, в котором автор анализирует исторические процессы в диахронном развитии через призму религиозной идентичности гагаузов, основное внимание было уделено следующим аспектам:

- выявление архивных источников, раскрывающих вопросы языка богослужения в гагаузских селах Бессарабии и особенности этнической идентификации задунайского духовенства;
- рассмотрение политики Кишиневского епархиального начальства относительно языка богослужения и вопроса о знании священниками языка паствы;
- анализ внешних форм выражения религиозной идентичности гагаузов в различные исторические периоды и политики церковных и светских властей по их усилению;
- рассмотрение распространенных форм духовной благотворительности и благочестивых традиций у гагаузов (пожертвования, паломничество и др.);
- сбор и изучение архивных и историографических данных, отражающих состояние знания гагаузами христианской догматики и их отношение к церковной обрядности;
- выявление и анализ архивных документов, раскрывающих отношение бессарабского духовенства и гражданских властей к народной обрядности и методы борьбы приходских священников с остатками язычества у гагаузов и болгар;
- изучение состояния гагаузской традиционной обрядности в настоящее время и раскрытие условий, способствовавших ее хорошей сохранности;
- выявление причин усложнившихся взаимоотношений между крестьянством и духовенством в селах юга Бессарабии в революционный период (1905–1907, 1917 гг.) в связи с ростом национального самосознания;
- определение роли и значимости языка, а также печатной и рукописной религиозной литературы в религиозно-нравственном развитии бессарабских гагаузов и усилении их этнической идентичности;
- исследование области функционирования религиозных рукописных текстов вне храмового пространства и их духовной значимости в повседневной жизни;

- рассмотрение форм проявления православной идентичности через призму отношения к инославным (на основе полевого материала);
- анализ форм выражения религиозности гагаузов Республики Молдова в современный период и их приверженности народному православию в связи с вопросом о значимости сохранения этнокультурного кода.

Хронологические рамки данного исследования охватывают так называемый бессарабский период жизнедеятельности гагаузов (XIX – начало XXI вв.), когда произошел всплеск их этнического самосознания, в котором основополагающую роль сыграли религиозная и языковая идентичности.

При исследовании данной темы автор использовал широкий **круг источников**: архивные документы (данные, извлеченные из фондов Национального архива Республики Молдова); полевые материалы (этнографические сведения и наблюдения, образцы гагаузских рукописных религиозных текстов), собранные в ходе осуществленных индивидуальных экспедиций по гагаузским населенным пунктам Республики Молдова; данные, опубликованные в бессарабской периодической печати (в основном из журнала «Кишиневские епархиальные ведомости»), имеющие источниковедческий характер, а также историографические сведения.

Учитывая широкие хронологические рамки, при исследовании вопроса о состоянии религиозности гагаузов и формах выраженности у них религиозной идентичности в историческом прошлом (XIX – начало XX вв.), автор опирался на архивных, источниковедческих и историографических данных. Собранный нами полевой материал, отражающий относящийся ко второй четверти XX – началу XXI вв., дает возможность рассмотреть значимость православной идентичности в этнокультурном коде гагаузов в прошлом и в настоящем. Процессы, происходившие в это время, участниками и свидетелями которых были опрошенные нами информаторы, можно условно разделить на три периода, характеризующие отношение государственной власти к Православной церкви: межвоенный и военный периоды (1918–1940, 1941–1944), когда православие оставалось государственной религией, но родной язык в церкви был запрещен; советский период (1944–1988), в который Православная церковь и верующие подвергались гонениям, православные храмы закрывались и разрушались; третий период, начавшийся с празднования в 1988 г. 1000-летия Крещения Руси, характеризуется активизацией церковной жизни, открытием церквей, строительством новых храмов.

Собранный и проанализированный архивный (более 160 архивных дел) и полевой материал впервые вводится в научный оборот. В Приложении № 1 представлены обнаруженные нами архивные данные XIX – начала XX вв. о 28 гагаузских приходах: Авдарма, Александровка (*Саталык-Хаджи*), Баурчи, Бешалма, Бешгиюз (*Копкуй*), Болбока, Волканешты, Гайдары, Дезгинже, Джолтай, Димитровка, Еникиой, Казаяклия, Каракурт, Кириет-Лунга, Кирсово (*Башикюю*), Комрат, Конгаз,

Кубей, Курчи, Старо-Троян¹, Табак, Татар-Копчак, Томай, Чадыр-Лунга, Чишмекиой, Чок-Мейдан (*Карлык*²), Итулия / Этулия (*Ютюлюкюю*). При выборке архивных данных акцент был сделан на сведениях, связанных со строительством церкви (год возведения, из чего построена, на чьи средства и т. п.), церковнослужителями (с какого года служили, кем, национальная принадлежность, награды) и др. В Приложении № 2 приведены оригиналы религиозных текстов (молитвы, духовные стихи, народно-церковные календари и т. д.) из гагаузских рукописных сборников, которые также публикуются впервые.

Отметим, что сбор архивного материала был осуществлен автором двадцать лет назад – в 1992–1996 гг., а ежегодный сбор полевого материала был начат в 1995 г. и продолжается по настоящее время. Полевыми исследованиями были охвачены жители 17 гагаузских населенных пунктов юга Республики Молдова: г. Чадыр-Лунга, с. Гайдары, с. Джолтай, с. Баурчи, с. Бешгиоз, с. Казаклия, с. Томай, с. Копчак (Чадыр-Лунгский район); г. Комрат, с. Бешалма, с. Авдарма, с. Конгаз, с. Дезгинжа, Чок-Майдан, с. Кирсово (Комратский район); г. Вулканешты, с. Карбалия (Вулканештский район). Фрагментарные сведения по календарной обрядности, обряду «курбан» и религиозным представлениям гагаузов собраны в трех селах, расположенных на территории Украины: с. Димитровка, с. Виноградовка (с. Курчи), с. Котловина (с. Балбока) – Одесская область. Учитывая тематику данного исследования и происходящие современные процессы (влияние урбанизации), особый акцент в своей работе мы сделали на тех селах, которые по предыдущим полевым исследованиям продемонстрировали наибольшую сохранность традиционной народной обрядности и высокую степень религиозности.

По специально подготовленному опроснику нами было опрошено более 180 респондентов разных лет, преимущественно пожилого возраста. Информаторами являлись как простые сельчане, так и священно- и церковнослужители, которые по определенным вопросам выступали в качестве экспертов. При полевых исследованиях автор сочетал свободную беседу с углубленным интервью (диктофонные записи хранятся в архиве автора) и метод личного наблюдения. Использование такого метода, как углубленное интервью, дало возможность почувствовать дух того или иного времени, стремительно менявшийся на глазах представителей старшего поколения несколько раз, их внутреннее состояние, переживания, а также отношение к инославным односельчанам и т. д.

¹ В отчетных документах о преподавании Закона Божьего в училищах и школах Бессарабской губернии по Старо-Троянской двухкомплектной школе Измаильского уезда значится, что в ней обучалось 80 мальчиков и 35 девочек – все гагаузы [Сведения о постановке преподавания..., 1913–1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4723, л. 8]. В работе В. А. Мошкова упоминается с. Трояны Измаильского уезда, в котором, согласно приводимым им сведениям, «гагаузы смешаны с болгарями» [Мошков, 2004, с. 11].

² По сведениям приходского священника с. Чок-Мейдан К. Малая, «в быту название этого селения известно под именем Карлыка тоже гагаузское слово и значит снежный» [Малая, 1875, с. 734–735].

Важное место в настоящем исследовании занимает метод личного наблюдения, который позволил рассмотреть некоторые аспекты так называемого религиозного плюрализма, взаимоотношения православных, составляющих основную часть населения гагаузских сел, с теми, которые относятся к конфессиональному меньшинству, представляют разные религиозные направления, а также выявить особенности восприятия православными человека иной конфессии (реакцию на «чужого») и т. д. Так, например, кратко можно сказать, что отношение православных к сектантам отличается настороженностью; баптисты и субботники открыты для разговора, принимают и заывают православных посетить их богослужения; иннокентьевцы совершенно закрыты. В данной работе по отношению к представителям христианских не православных религиозных направлений мы использовали термины *инославные* или *сектанты* (в их широком историческом понимании). (Подробнее об этом см.: Глава IX.)

При изучении вопроса о взаимоотношениях между православными и инославными автором был сделан акцент на двух населенных пунктах – с. Бешгиоз и с. Гайдары. Данный выбор связан с тем, что в этих селах принципиально разное состояние выраженности православной идентичности сельчан: в первом из них сектантство пустило глубокие корни (примерно 1/3 населения – инославные), в то время как особенностью второго является полное отсутствие сектантов.

Принимая во внимание специфику данной темы, мы, по этическим соображениям, привели данные об информаторах в закодированном виде, что широко применяется в работах современных исследователей, использующих полевой материал. Более того, в некоторых случаях, когда сведения были получены от священников или затрагивали щепетильные с религиозной точки зрения вопросы, касающиеся современных данных о церкви или о прихожанах того или иного населенного пункта, умышленно не приводились даже закодированные данные.

Ввиду частого перехода информаторов с гагаузского языка на русский, мы, цитируя выдержки из интервью, посчитали целесообразным унифицировать их, приводя эти высказывания в основном в авторском переводе на русский язык и, по мере возможности, дублируя их на гагаузском языке. При расшифровке диктофонных записей нами максимально были сохранены диалектная специфика, просторечные черты и особенности произношения каждого конкретного информатора. Кроме того, ответы информаторов подвергались незначительной обработке, поскольку если давать оригинал гагаузского текста и его прямой перевод, то он во многих случаях будет неясным для основной части читателей, ввиду своей фрагментарности, а нередко и бессвязности. Это объясняется тем, что при беседе с человеком, владеющим темой разговора, информаторы просто опускали многие детали, давая сокращенные ответы и обрывая фразы.

Отметим, что при оценке состояния религиозности прихожан священники XIX – начала XX вв. нередко исходили из официальных требований: исполняют ли они христианские обряды, таинства, понимают ли их религиозное значение,

знают ли христианскую догматику, Символ веры, церковные молитвы и т. д. В связи с использованными в работе понятиями приведем их краткое значение, данное в статье богослова Ф. Воловея «Догмат, обряд и символ», опубликованной в журнале «Кишиневские епархиальные ведомости»: «**Обряд** есть выражение истины веры внешними знаками. Поскольку он устанавливается человеком, то он может изменяться». «**Догмат** – это истина веры христианской, истина богооткровения и потому неизменяемая». «**Символ веры** христианской – это краткое, но вместе с тем точное изложение догматических истин христианской религии, сделанное Отцами Церкви на первых двух Вселенских соборах» [Воловей, 1892, с. 233, 257].

Приступая к изучению вопроса о религиозности, необходимо помнить, что понятие «религиозность» включает в себя два аспекта: **внутренний** (вера в Бога, христианский образ жизни, внутреннее благочестие, любовь к ближнему и др.) и **внешний** (посещение церкви, почитание икон и православного духовенства; соблюдение церковных праздников и постов, во время которых следовало больше молиться и совершать богоугодные дела; исполнение христианских обрядов, таинств – крещения, исповеди, Причастия; совершение пожертвований на нужды храма – строительство, ремонт, покупку церковных предметов и священнических облачений; знание молитв; поклонение святым местам и т. д.).

Несомненно, состояние внешней религиозности в той или иной степени отражает внутреннюю религиозность населения, но при этом необходимо учитывать имевшие место изменения этого соотношения в определенные исторические периоды. Очевидно, что данный вопрос требует детального изучения ввиду порой объективно возникающих противоречивых выводов.

Исследователи вправе давать собственную оценку той или иной форме выражения у гагаузов религиозной идентичности и содержанию традиционной обрядности, руководствуясь при этом объективными фактами и научным подходом. При изучении данного вопроса обязательным является привлечение разных источников – архивных документов, историографических данных, полевого этнографического и фольклорного материалов, результатов социологического опроса, а не руководство собственными ощущениями и желаниями для манифестации лжепатриотических лозунгов типа: «Об этом писать нельзя или неприлично!». Необходимо понимать, что подобная оценка с позиции простого обывателя, подкрепленная «табу» на исследование тех или иных вопросов и явлений народной культуры гагаузов, ведет к ее обеднению, к искажению реальной картины прошлого народа, в том числе при рассмотрении вопросов сохранности, содержания и трансформации его традиционной культуры.

В этой связи обращаем особое внимание на то, что для ученого, исследователя, изучающего формы выражения этнической, языковой, религиозной и культурной идентичностей, нет отрицательных и положительных обычаев или черт национального характера, а есть народная культура во всем ее многообразии, являющаяся неотъемлемой частью этнокультурной идентичности. И ни один из

сохранившихся в культуре народа рудиментов никак нельзя рассматривать как отрицательное явление. Поэтому лучшим аргументом всегда служили и должны служить только научные выводы, основывающиеся на учете и привлечении всех имеющихся данных.

Выражаем огромную признательность коллегам с исторического факультета Софийского университета им. Св. Климента Охридского, сотрудникам Научно-исследовательского центра Гагаузии им. М. В. Маруневич, а также коллегам из Академии наук Молдовы, которые своими доброжелательными советами способствовали улучшению работы. Автор благодарит священника г. Каварна (Болгария) *отца Василия (Селемет)*, уроженца г. Вулканешты (Республика Молдова) за оказанное содействие в осмыслении некоторых аспектов канонической обрядности Православной церкви. Отдельную благодарность автору хочется высказать своему супругу *Александру Квилинкову*, а также директору Национального гагаузского историко-этнографического музея им. Д. Н. Кара Чобана с. Бешалма (Комратский р-он, Республика Молдова) *Л. Д. Карачобан (Марин)* за помощь, систематически оказываемую ими при сборе полевого материала.

В заключение отметим, что данной монографией мы не претендуем на всеохватность и исчерпываемость такой сложной проблемы, как роль православия в гагаузском этнокультурном коде. Наоборот, это лишь первое специальное комплексное исследование, посвященное данной проблеме. Оно, как мы надеемся, будет интересно для читателей и исследователей гагаузской истории и культуры, а также даст толчок к последующим изысканиям, которые углубят, расширят и уточнят эту многогранную тему.

ГЛАВА I

ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Письменные и опубликованные источники

(материалы из Национального архива Республики Молдова, «Кишиневских епархиальных ведомостей», сборников документов)

В настоящее время ввиду слабой изученности архивных источников в исследованиях гагаузоведов превалирует, главным образом, полевой этнографический и фольклорный материал, а также анализ содержащихся в историографии данных. Однако всестороннее изучение значимости религиозной идентичности в самосознании гагаузов, а также их традиционной духовной культуры требует использования всего разнообразия источников. Традиционно в исторической науке основное внимание уделяется документам и архивным источникам. Оптимальным является их гармоничное сочетание, так как любой источник, в том числе архивный материал, в определенной степени является субъективным, хотя бы ввиду того, что ученый отбирает и систематизирует обнаруженные им факты. В этой связи Л. Февр писал: «Сама история есть отбор, ибо игра случайности может уничтожить то или иное собрание документов – и сохранить другие» [Февр, 1991, с. 50]. Тем не менее, учитывая тот факт, что официальная гагаузская письменность появилась лишь в 1957 г., а книги и рукописные религиозные тексты на гагаузском языке с использованием кириллицы – примерно за полвека до этого (в конце XIX – начале XX вв.), любые архивные материалы приобретают особое значение.

Отметим, что при исследовании фондов Национального архива Республики Молдова по проблеме, связанной с религиозностью гагаузов, нами было выявлено более 160 единиц архивных источников, которые в настоящей работе впервые вводятся в научный оборот. Исследователям, приступающим к изучению архивных источников XIX в., необходимо знать, что многие содержащиеся в них сведения относятся к задунайским переселенцам в целом, без указания на этническую принадлежность лиц, фигурировавших в документах. В этой связи хотелось бы подчеркнуть, что целесообразным является использование имеющегося материала не только по гагаузским, но и по болгарским селам, поскольку он позволяет глубже и шире рассмотреть общие процессы в области социально-экономического и религиозно-нравственного развития поселенцев юга Бессарабии.

Кратко охарактеризуем обнаруженные нами **документы и сведения за XIX – начало XX вв., содержащиеся в фондах Национального архива Республики Молдова** [ф. 205, ф. 208, ф. 44, ф. 5, ф. 38, ф. 134 и др.], кото-

рые в той или иной мере отражают вопросы религиозности и религиозной грамотности гагаузов и болгар, взаимоотношений между духовенством и паствой, дают представление о степени сохранности у них традиционной обрядности и т. д. Архивный материал дан нами по фондам и по проблемам. По некоторым вопросам, чтобы представить общую картину, приводились дополнительные сведения одновременно из нескольких фондов.

Наиболее значимыми при изучении вопроса о формах выражения религиозной, этнической и языковой идентичностей гагаузов (в плане объема и содержания) являются материалы фондов *Кишиневской Духовной Дикастерии (фонд 205)*, *Кишиневской Духовной Консистории (фонд 208)*, а также документы и сведения, имеющие источниковедческий характер, опубликованные в журнале «Кишиневские епархиальные ведомости» (КЕВ). Если использованные нами архивные документы (рукописные) относятся к письменным неопубликованным источникам, то содержащиеся в КЕВ материалы представляют собой опубликованный вид источника, в определенном смысле – сборник документов. Среди изданий Бессарабской периодической печати этот журнал занимает особое место, поскольку является важным источником при исследовании различной проблематики. Он издавался с 1867 г. до 1918 г. (всего более 50 объемных томов). Без него не может обойтись ни один исследователь, изучающий вопросы религиозно-нравственного развития населения Бессарабии, его историю и культуру (подробнее см. ниже).

Архивные документы первой половины XIX в. в основном касаются вопросов об утверждении священников на службу в тот или иной приход по прошению прихожан о назначении «своего» священника, «знающего наш язык» [Дело о переводе священнослужителей., 1819–1820, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2556; Дело о назначении дьячка., 1818, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2069; Дело о переведении священника., 1823–1824, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4156; Дело о возведении в сан., 1821, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 3221; Дело об определении., 1823, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4074; Дело по рассмотрению прошения греков., 1830, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 7067 и др.].

Ряд документов отражает существование в этой области проблем, которые потребовали принятия от высшего епархиального начальства специальных постановлений: «Предписание епископа Димитрия о явке в Дикастерию, о порядке утверждения в духовных званиях церковнослужителей Бессарабской области», «Переписка с епископом Бендерским и Аккерманским Димитрием об уведомлении протоиереев Бессарабии о назначении священников в церкви только с согласия прихожан» и др. [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6 (дело за 1813 г.); НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 771 (дело за 1815 г.)]. Таким образом епархиальное начальство пыталось смягчить сложности адаптации поселенцев на новой территории.

Однако гагаузы и болгары, переселившиеся в Бессарабию во время русско-турецких войн, на первых порах, считая свое пребывание на данной территории временным, не торопились строить церкви, о чем свидетельствуют обнаруженные нами документы. Они представляют собой переписку Дикастерии с Бессарабским областным правительством, из которой видно, что для того, чтобы стимулировать жителей к строительству церквей, для них был оговорен ряд льгот: освобождение их от земских повинностей, не препятствование в избрании ктиторов на какие-либо церковные должности и т. д. [Переписка с Бессарабским областным правительством., НАРМ, 1817, ф. 205, оп. 1, д. 2000, л. 4-5]. Позже по вопросам «о планах построения церквей в колониях» епархиальное начальство связывалось с Председателем Комитета о колонистах Южного края России И. Инзовым [Переписка с Председателем Комитета., 1833–1835, НАРМ, ф. 208, оп. 2, д. 1342]. Причем, сельским обществам давали разрешение только на строительство каменных церквей, стоивших дорого, но зато основательных.

Строительство и ремонт церквей осуществлялись на общественные средства, собранные прихожанами. Однако для того чтобы их использовать, требовалось обратиться за разрешением к епархиальному начальству [Дело о постройке церкви., 1814–1817, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 397; Дело о постройке церкви., 1814–1817, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 387; Дело по рассмотрению прошения., 1818–1821, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2146; Дело о постройке церкви., 1912–1915, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 4140; Дело по рассмотрению прошения., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2974 и др.].

Другой проблемой, которой практически сразу же занялись Дикастерия, Бессарабское областное правительство, а также Попечительный комитет, была слабая выраженность у задунайских переселенцев внешних форм религиозности (несоблюдение ими воскресных и праздничных дней, редкое посещение церкви и т. д.). Таким образом, и во второй половине XIX в., как видно из публиковавшихся в КЕВ официальных распоряжений, духовной и светской властям вновь и вновь приходилось принимать меры по усилению религиозности населения – постановления «о закрытии базаров в воскресные и праздничные дни и о перенесении таковых на будни», а также «о закрытии питейных лавок до окончания богослужения» [Выписка из определения Кишиневского., КЕВ, 1877, № 5, с. 108-110]. Если человек в течение года не исповедовался и не причащался, это означало, что он не исполняет христианских обрядов, то есть является неблагонадежным. За отсутствие на исповеди в качестве воспитательной меры на него налагали епитимью [Дело о наложении епитимии., 1843–1844, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 58; Дело о наложении епитимии., 1844, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 79].

Однако те же источники свидетельствуют о высокой внутренней религиозности у гагаузов и болгар, о развитости у них благотворительности и

других благочестивых обычаев. В КЕВ систематически публиковались благодарности от имени епархиального начальства или Святого Синода в адрес отдельных прихожан или всего сельского общества, пожертвовавших значительные суммы денег не только на строительство храмов и монастырей, но и на приобретение различных церковных предметов, священнических облачений, икон и др. Одним из видов пожертвования, распространенным у гагаузов, было строительство колодцев [Дело об утверждении завещания..., 1901–1902, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2509].

Следует отметить, что до конца XIX в. борьба с остатками язычества, народными обычаями и обрядами, общесельскими праздниками («сборами») являлась одной из наиболее актуальных задач местного духовенства [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13; Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875; Дело по рассмотрению прошения..., 1909, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3596]. Из этих и других дел следует, что, давая добро на строительство часовни, епархиальное начальство само не знало в полной мере истинного состояния религиозности прихожан. Постепенно начала вырисовываться неблагоприятная картина, свидетельствующая о том, что у задунайских переселенцев язычество продолжало «цвести пышным цветом». В результате последовали запреты на проведение таких праздников и требование разрушения часовен [Дело по рассмотрению прошения..., 1909, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3596, л. 1; Казанаклий, 1873, с. 669].

В рассмотренных делах описываются совершавшиеся прихожанами различные народные обряды, а также раскрывается содержание мер по их уничтожению, предпринимавшихся священниками, духовными и светскими властями. Вместе с тем, в этих делах освещается, с одной стороны, значимость для задунайских переселенцев их народных обрядов, за которые они твердо держались, несмотря на применявшиеся по отношению к ним жесткие меры (выговоры, штрафы и др.). С другой стороны, еще раз раскрывается ошибочность воинствующего подхода некоторых священников (в частности, С. Киранова) к искоренению народных традиций. Отступить от традиций своих дедов и прадедов задунайские переселенцы не могли, так как для них эти народные обряды были освящены самим временем, о чем свидетельствуют исследованные архивные материалы.

Если до конца XIX в. одной из задач местного духовенства являлась борьба с остатками язычества, с народными обычаями и обрядами, то на рубеже столетий акценты заметно сместились. Основная часть народных обрядов с сопровождающими их «добровольными» приношениями были признаны местным духовенством и Консistorией как способствующие развитию религиозности у прихожан и не противоречащие православной обрядности [Чакир, 1891, с. 776, 534, 638; Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 88-90].

С конца XIX – начала XX вв. основной опасностью для православия было признано сектантство, быстро распространявшееся в Бессарабии. В КЕВ ежегодно печатались сведения о разновидностях сектантов и о мерах по пресечению распространения сектантства. Они содержатся в отчетах Миссионерского Комитета Кишиневской епархии, Кишиневского Православного Христо-Рождественского Братства, епархиальных миссионеров-проповедников и в других отчетных документах, публиковавшихся в КЕВ на протяжении указанного периода [Извлечение из отчета Миссионерского.., 1894, КЕВ, № 16, с. 245-262; Первый съезд миссионеров.., 1893, КЕВ, № 14, с. 471-478; № 15, с. 487-496; № 16, с. 519-528; Мероприятия к искоренению.., 1896, КЕВ, № 7, с. 226-230; Отчет Миссионерского.., 1895, КЕВ, № 16, с. 274-280; № 18, с. 320-326; № 19, с. 369-372; Отчет Кишиневского Православного.., 1901, КЕВ, № 4, с. 91-112; Обзорение Его Преосвященством.., 1909, КЕВ, № 28, с. 1127-1138; Отчет Епархиального.., 1912, КЕВ, № 39, с. 1-17].

В связи с проблемой распространения сектантства особое внимание духовенства было обращено на состояние религиозности православного населения, исполнение им церковных обрядов, знание христианских догматов и молитв, устройство внебогослужебных собеседований и т. д. Эти проблемы рассматривались на общепархиальных съездах депутатов от духовенства Кишиневской епархии, в отчетах благочинных о состоянии церквей Кишиневской епархии и др. [Журнальные постановления.., 1892, КЕВ, № 20-21, с. 419-427; Журнальные постановления.., 1893, КЕВ, № 18, с. 133-138; Рапорты благочинных.., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716; Рапорты благочинных.., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179].

Анализируя в целом материалы этого фонда по вопросу о взаимоотношениях духовенства и прихожан, отметим, что до 70-х гг. XIX в. жалобы последних на священников о поборках, оскорблениях, немиролюбии, пьянстве и т. д. были редким явлением (Бешалма, Главаны, Чиаший) [Дело о наложении эпитимии.., 1823–1824, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4343; Дело по обвинению священника.., 1847–1858, НАРМ, ф. 205, оп. 6, д. 134; Дело по рассмотрению прошения.., 1826, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5093]. В основном такого рода дела касались инонационального духовенства, которое не в состоянии было наладить добрые отношения с прихожанами в немалой степени из-за незнания их языка.

С конца XIX в. и особенно с начала XX в. таких жалоб стало значительно больше. Помимо обвинений священников в грубом обращении с прихожанами, увеличение подобных жалоб в известной степени связано с тем, что в 70-е гг. XIX в. сельские общества «болгарских колоний» взяли на себя обязательства по обеспечению своих причтов жалованьем, в связи с чем существовавшая прежде плата за требы и «добровольные» подношения стали

нежелательным бременем для крестьян, нести которое они отказывались (Татар-Копчак, Казаяклия, Баурчи, Гайдары, Чок-Мейдан, Еникиой, Кирсово, Ташлык, Долукиой, Ивановка-Болгарская, Чумлекиой) [Дело по обвинению священника с. Долукиой., 1892–1893, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1599; Дело по обвинению священника., 1899–1903, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2552; Дело по обвинению священника., 1902–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2405; Дело по обвинению священника., 1903–1904, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2435; Дело по обвинению священника., 1904, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2518; Дело по рассмотрению рапорта., 1906 г., НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2973; Дело по обвинению священника., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3378; Дело по обвинению священника., 1911, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3579; Дело по обвинению священника., 1911–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3600; Дело по обвинению священника., 1912–1914, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3682; Дело по обвинению священника., 1915, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3369 и др.].

В связи с революционными брожениями и аграрным вопросом прихожане гагаузских и болгарских сел начали открыто демонстрировать свое недовольство включением священников в капиталистические отношения (тем, что последние приобретали в собственность общественную землю и сдавали ее в аренду богатым арендаторам из других населенных пунктов, покупали в собственность недвижимость, мельницы и др., занимались ростовщичеством и т. п.). В борьбе с такими священниками-кулаками сельские общества использовали различные методы: отказывались платить жалованье причту или существенно уменьшали его, подавали прошения об удалении священника из прихода и т. д. (Казаяклия, Исерлия, Ташбунар, Валя-Пержа, Кирютня) [Дело по рассмотрению жалобы., 1885–1886, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1467; Дело по рассмотрению жалобы., 1896–1901, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2060; Дело по обвинению священника., 1904–1905; НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2549; Дело по обвинению священника., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864; Дело по рассмотрению прошения., 1906–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3014; Дело по рассмотрению прошения., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3372; Дело по иску., 1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3858; Дело об увольнении за штат., 1916, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5234].

Принятие местными обществами решений (начиная с 1905 г. и, особенно, с 1917 г.) о назначении в приход «своего» священника и об удалении прежних на основании принятого мирского приговора (Кубей, Ташбунар и др.) свидетельствует о росте национального самосознания, об усилении языковой и этнической идентичности. Нередкими стали случаи экспроприации причтовой земли под предлогом, что священники не обрабатывают ее сами [Дело о священнике., 1905–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709; Дело об освобождении., 1917–1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5374; Дело по обвинению священника., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864; Дело по обвинению свя-

щенника., 1908–1909, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3073; Дело по рассмотрению жалобы., 1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5485 и др.].

В исследуемый период Православная церковь продолжала играть в государстве огромную роль, используя все еще действенные рычаги влияния на массы. Наряду с административным наказанием, во всех делах, в том числе касающихся уголовных преступлений – по обвинению в убийстве, в краже и т. д., присутствует епитимья как мера духовного воздействия (Гайдары, Томай, Болград, Волканешты, Колибаш, Кочалия) [Дело о наложении епитимии., 1826, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5219; Дело по обвинению болгарского колониста., 1856, НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 405; Дело по обвинению жителя., 1831–1838, НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 447; Дело по обвинению колонистов кол. Волканешты., 1834–1835, НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 143; Дело по обвинению колонистов кол. Колибаш., 1834–1835, НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 141; Дело по обвинению волканештских колонистов., 1835–1840, НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 491; Дело по обвинению жителей с. Кочалии., 1835–1838, НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 185 и др.].

Отметим, что все дела по правонарушениям (которые, надо сказать, были довольно редким явлением в среде задунайских переселенцев), касающимся области семейно-брачных отношений – повторные браки, разводы, прелюбодеяния и т. д., рассматривались в духовном суде. По необходимости рассмотрение дел происходило совместно с гражданскими судьями.

Так, например, в материалах фонда 205 содержится дело о наложении епитимьи на жителя колонии Гайдар А. Черня за убийство своего сына Ивана. В результате дикой ревности отец задушил собственного двенадцатилетнего сына потому, что «жена ушла к свояченице помогать и осталась там ночевать». Это дело представляет интерес в связи с фигурирующим в нем решением, принятым по указанному делу. Дикастерия, квалифицировав данные действия виновного как «иногда повторяющееся временное сумасшествие», приняла решение не судить виновного, а передать дело в **совестливый суд**, с последующим определением его в Одесский дом для сумасшедших и наложением епитимьи, по которой в течение 2,5 лет виновному не дозволялось причащаться и, кроме того, в праздничные дни он должен был совершать по 45 земных поклонов [Дело о наложении епитимии., 1826, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5219, л. 6, 7, 13]. Бессарабский областной уголовный суд согласился с решением Консистории, признав, что действия были совершены виновным в «припадке сумасшествия». Из приведенных сведений видно, что порой даже серьезные правонарушения рассматривались в так называемом совестливом суде. Это свидетельствует о том, что он продолжал сохранять свою значимость в традиционной жизни села.

В фонде Кишиневской Духовной Консистории имеются некоторые материалы, позволяющие рассмотреть практическое применение канониче-

ского права по вопросам создания брака и допустимой степени родства. Так, за брак, на который требовалось разрешение архиерея, священники брали с прихожан немалую плату – от 15 до 35 руб. [Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 27]. Обычно за кровнородственными связями следило само сельское общество, которое извещало священника в случае нарушения брачующимися принятых традиционных норм. При установлении нарушения священники отказывались венчать такие пары [Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 196-197]. Но тот факт, что постепенно начали распространяться браки между родственниками, состоящими в 4-й степени родства, говорит об ослаблении как кровнородственных связей, так и норм, связанных с браком.

В конце XIX – первой половине XX вв. у гагаузов и у болгар широкое распространение имел обычай «умыкания невесты», который представлял собой одну из принятых в традиционном обществе форм брака. Сохранение этого обычая в известной степени связано с существовавшими «ножницами» в нормах, устанавливающих нижнюю границу брачного возраста. По обычно-правовой норме допустимый брачный возраст для девушки составлял 14–15 лет, в то время как согласно каноническому праву он был установлен на уровне 18 лет. Поэтому священники нередко отказывались венчать молодых, если невесте было всего 15 лет [Дело по обвинению священника..., 1911, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3579]. Это приводило к тому, что определенное время молодые жили необвенчанными, до тех пор, пока они не приносили от сельского управления разрешение о том, что между их родителями нет несогласия. Священника, венчавшего молодых без согласия родителей, в случае непримирения родственников, наказывали штрафом [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2399 (за 1902 г.)]. При этом его иногда могли подвергнуть взысканию даже тогда, когда брачующиеся были совершеннолетними (18 лет), но при этом отсутствовало согласие родителей на брак.

В *Бессарабском областном уголовном суде (фонд 44)* представлены спорные исковые дела (рассматривавшиеся Кагульским и Леовским уездными судами) между нарождающейся зажиточной верхушкой и членами сельской общины по вопросам аренды, выплат фиксированного процента с урожая и т. д., а также дела о воровстве, наследстве, поджогах, потраве, убийстве, ворожбе (колдовстве) и др., относящиеся к первой половине XIX в. В документах данного фонда довольно подробно отражена общественная жизнь гагаузов.

Одной из наиболее распространенных форм вынесения приговоров судебными органами (в том числе и по некоторым делам уголовного права) была передача виновного на поруки сельской общине («под надзор обществу») с наложением на него епитимьи. Если общество или отдельные его

члены не поручались за виновного, то его сослали в Сибирь [НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 194, 1089, л. 60].

Материалы фонда 44 демонстрируют также отношения мужа и жены внутри семьи. Глава семейства нередко выступал в роли деспота, подвергая жену и детей телесным наказаниям, приводившим порой к летальному исходу. Передаче виновного на поруки, как правило, предшествовало телесное наказание [Дело по обвинению болгарградского колониста., 1856, НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 405, л. 62-63].

Телесное наказание применялось и по отношению к осужденным за различные преступления, среди которых неумышленное убийство, воровство, колдовство – «шептания» (женщина была приговорена к 10 ударам розгами и штрафу). При этом иногда оговаривалось, что «если будет не в состоянии внести того числа денег, то отдать ее в отслугу тому, кто за высшую плату примет» или «отдать его в законные в отработок тому, кто пожелает или при неявке желающих употребить в городских работах за установленную цену» [Дело по обвинению жителей с. Кочалии., 1835–1838, НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 185, л. 282; НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 248, л. 108-109]. Из обнаруженных документов видно, что телесное наказание в Бессарабии, как и на территориях других российских губерний, применялось и по отношению к женщинам.

Содержащиеся в документах сведения раскрывают некоторые вопросы, связанные с изучением роли обычно-правовых норм в традиционной жизни гагаузского села в исследуемый период. При рассмотрении дел общесельский совет довольно эффективно использовал методы психологического воздействия.

Значительная часть документов фонда 44 связана с делами о краже. В качестве подозреваемых и обвиняемых обычно фигурируют молодые мужчины из так называемых новопереселенцев (переселившихся с территории Турции в Бессарабию в результате русско-турецкой войны 1828–1830 гг.). Будучи не обеспеченными и «не имея ни оседлости ни имущества» [НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 510, л. 9-10; ф. 44, оп. 2, д. 261, л. 19], они нанимались на определенный срок к своим соплеменникам в услужение. При возникновении судебных разбирательств последние, из чувства родства или солидарности, поручались за них.

Встречаются дела, в которых имеется указание на то, что у колонистов Бессарабии в первой половине XIX в. сохранялась практика взимания десятины. Так, кубейские колонисты должны были выплатить купцу Хаджи Маркову десятину с урожая хлеба и сена. Для того чтобы примирить обе стороны, прибегли к помощи «третейского суда по совести» [НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 343, л. 1-3].

Архивные сведения фонда 44 дают возможность исследовать социальное положение наемных работников, условия найма и жизни у хозяина, их прежнее место жительства до переселения в Бессарабию (из каких сел

Минутки.

1837 Года Апртима 12. дня Поужаму Его Императорского Величества, Сорожский и Леский Окружной Судь слушавъ Дрмо и выписку изъ оного присланное на ртиснене-приуказъ Бессарабскаго Областнаго Правленія отъ Змарта сего 1837 Года за № 1845. о болгаряхъ на ходившихъ въ Бессарабію въ Россійскому подданство въ кимитза Дунайскихъ переселенцовъ и отидувшихся за границу въ турцію безъ дозволенія махашевскаго Петръ Николаевичъ ошана и Коло-ныма 34 летъ и братья его болше 20. и Спосана 24 летъ, преданмихъ суду первые два зарачные грабителствова и рабамъ уменныи или за границей въ Турціи а тошадний за маніе отомъ способствование и ихъ скрываете и недоносене Махашевску. - Что проусодства дрмо сего видно. - Камендантъ крепостей Сихетры подполковникъ Боръ открывъ то изъ утомашевскъ болгаръ стояла Николаевичъ шитмешевскъ въ Сихетры и податайствованихъ изъ тамошннхъ махметрата мамма своеи семейства на прохъ въ вимахно паспортъ передати таковыи.

Р. В. Д. К.

переселились), рассмотреть случаи возврата в Турцию («побеги», причиной которых нередко являлись неурожай или эпидемии в Бессарабии, а также желание уйти от следствия – дела за 1835–1841 гг.) и др. [НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 467, л. 1-5; ф. 44, оп. 1, д. 510, л. 1-5; ф. 44, оп. 1, д. 507, л. 2, 27; ф. 44, оп. 1, д. 570, л. 9; ф. 44, оп. 2, д. 92, л. 9; ф. 44, оп. 2, д. 185, л. 4; ф. 44, оп. 1, д. 602, л. 1; ф. 44, оп. 1, д. 491, л. 3 и др.].

Изучение дел, связанных с обвинениями в преступлениях и проступках, представляет для нас интерес и потому, что в них нередко содержатся сведения об этнической принадлежности обвиняемых или поручителей, о знании ими греческой грамоты, о владении или не владении ими другими языками и т. д. Подобного рода сведения содержатся и в некоторых делах, связанных с прошениями о переводе священно- или церковнослужителей из одного прихода в другой по причине сложности общения с прихожанами из-за незнания ими языка, на котором те разговаривают, – «турецкого» (Бешалма, Болград) [Дело о переведении священника..., 1823–1824, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4156; Дело по рассмотрению рапорта..., 1829–1830, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6247 и др.].

Данные, содержащиеся в **фонде 134 – Бессарабской губернской казенной палаты** (так называемые «ревизские сказки» – материалы переписей (1835, 1850 гг. и др.), представляющие собой списки задунайских переселенцев [НАРМ, ф. 134, оп. 2, д. 45, л. 642 и др.; ф. 134, оп. 2, д. 247, л. 158 и др.]), а также в **фонде 5 – Бессарабского областного правительства**, хранящем «переписи задунайских переселенцев болгарской нации» за 1818 г., позволяют рассмотреть количество членов в гагаузской семье, ее состав, родственные отношения и т. д. Такого рода данные являются важными для определения типа гагаузских семей, распространенных на территории Бессарабии, а также при уточнении пола и возраста каждого члена семьи, национальной принадлежности переселенцев и др.

Содержащиеся в этих фондах сведения являются ценными и в связи с тем, что они представляют собой уникальный источник по антропонимии. Так, первые переписи фиксируют широкое использование гагаузами имен собственных греческого, тюркского и южнославянского происхождения: Йордаки, Панайит / Панайитчу, Йипати, Доменти, Урум, Янаки, Маври, Мавроди, Саранди, Тоти, Пойрас; Афтения, Афтина, Анаста, Занофия, Менекша / Меневша, Султана, Ваклица, Калица, Стойка, Рада и др. В последующих переписях уже видны происходящие в этой области изменения – ославянивание имен в соответствии с восточнославянской традицией. Они напрямую связаны с постановлением Кишиневской Духовной Дикастерии (1826/1827 гг.), согласно которому священнослужителям запрещалось давать младенцам при крещении имена, не записанные в святцах Православной церкви [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5157, л. 11]. Эти меры (в том числе деятельность официаль-

ных властей) во многом способствовали унификации имен и формы написания фамилии и отчества гагаузов согласно указанной традиции.

В *фонде 38* представлены, в целом, дела по Бессарабской губернии по различным вопросам – о воровстве, поджогах, нанесении побоев, убийстве, о кровосмешении, об отдаче земли в оброк и т. п. Дел такого характера, связанных с задунайскими переселенцами, довольно мало. В этих документах содержится информация о времени переселения отдельных семей, об их материальном благосостоянии, о трудностях, с которыми они сталкивались на территории Бессарабии. Интерес представляют дела о противостоянии местных обществ или отдельных лиц произволу чиновников, злоупотреблявших своим служебным положением и незаконно применявших к ним телесные наказания и арест. Поскольку для крестьян сложно было доказать свою правоту при рассмотрении дел в суде по причине волокиты и собственной неграмотности, то обычно для наказания виновных крестьяне широко использовали народные методы борьбы (поджоги сена, хозяйственных построек, поломку сельскохозяйственных орудий и т. п.).

Некоторые данные, относящиеся к вопросам завещания, имеются в *фонде 37 – Бессарабского областного гражданского суда*. Однако сведения о письменных завещаниях чрезвычайно редки, так как в вопросах наследования строго соблюдались нормы обычного права.

Переходя непосредственно к анализу данных, содержащихся в журнале «*Кишиневские епархиальные ведомости*» (КЕВ), отметим, что опубликованный в них ценный источниковедческий материал отражает различные аспекты исследуемой нами проблематики. Это, прежде всего, сведения из очерков, представляющие собой описания различных приходов Бессарабской губернии в целом, в том числе информация о состоянии религиозности прихожан и совершавшихся ими обычаях и обрядах, собранная местными священниками в соответствии со специально разработанной Программой. Такого рода программы разрабатывались в тот период различными обществами и комитетами с целью изучения традиционной культуры и быта народов, населяющих Российскую империю [Лукьянец, 1986]. Они были характерной чертой общественной жизни того времени, поскольку уже в то время ученые и исследователи били тревогу о том, что народная культура стремительно исчезает. Понимая безвозвратность этого процесса, они прилагали огромные усилия, чтобы собрать как можно полное этнографический и фольклорный материал и сохранить его для потомков.

В 1872 г. в КЕВ была опубликована «Программа для руководства священникам при описании городских и сельских церквей и приходов» [КЕВ, 1872, № 13, с. 305-311]. Придерживаясь изложенных в ней требований, наиболее добросовестные приходские священники подготовили такие описания, тем самым надолго оставив о себе память в народе. Благодаря включению

в Программу пункта относительно сбора и описания сведений о народных обычаях и обрядах, у современных исследователей появился ценный источник, отражающий состояние традиционной обрядности на том этапе, а также отношение духовенства к ней.

Так, в Программе подробно оговаривалось, что может и должно входить в этот очерк: «В состав описания могут входить сведения, почерпываемые из книг, рукописей, записей и всякого рода документов церковных или фамильных, а также из местного предания или рассказа жителей, особенно стариков, которые должны излагать не стесняясь кажущуюся иногда историческую незначительностью его. Собственно личные точные наблюдения над бытом и жизнью прихода», а также сведения следующего характера:

1. О селе, окрестных урочищах, замечательных по каким-либо историческим воспоминаниям, остававшимся в памяти жителей (общие сведения).
2. О церкви, иконостасе, утвари, языке богослужения и др.
3. Об объектах, к которым совершается крестный ход, – часовни, колодцы и т. п.
4. О приходе и прихожанах, их нравственном и умственном состоянии, знании ими народной догматики; хозяйственной деятельности; народных обычаев и обрядах, а также об имеющихся у них благочестивых обычаях; сказания; данные о числе незаконнорожденных и другие статистические сведения.
5. О причте: количество церковной земли, образование членов причта, получаемая ими плата за совершение треб и т. д.
6. О церковном попечительстве, братстве, библиотеке, чтении книг в приходе, школе.
7. Об иноверцах.
8. Другие сведения.
9. Общее заключение о состоянии церкви и надежды на будущее.

В целом в КЕВ было опубликовано немало очерков по гагаузским, но больше по болгарским приходам, из которых основная часть была написана по этой Программе: Чок-Мейдан³ [Малай, 1875], Дезгинжа [Козак, 1878], Гайдары [Нефталимов, 1872–1873], Кубей [Внебогослужебные собеседования., 1892], Исерлия [Чакир, 1891], Твардица [Казанаклий, 1873], Селиогло [Варзопов, 1874], Задунаевка [Федоров, 1876], Чумлекиой [Киранов, 1875], Тараклия [КЕВ, 1877, № 3] и др. Иногда в отчетных документах встре-

³ Современное название этого населенного пункта – с. Чок-Майдан, но в материалах К. Малай за 1875 г. оно обозначено как Чок-Мейдан. В связи с тем, что в некоторых документах в различные временные периоды одни и те же населенные пункты упоминались с незначительными различиями в написании названий, в таких случаях при ссылке на тот или иной документ мы давали содержащееся в нем наименование села. Аналогичного принципа мы придерживались и по другим населенным пунктам, например: *Дезгинджа / Дезгиндже / Дизгинжа*.

чается краткое описание сохранявшихся у прихожан языческих обрядов и предпринимавшихся Церковью мер для борьбы с ними, таких как поучения [Деятельность архиепископа Иринарха., 1911, № 33-34, с. 1148-1150]. В журнале печатались также сведения о деятельности священнослужителей по вопросам просвещения прихожан, повышения их религиозной грамотности, о нравственном состоянии и т. п.

Данные по гагаузским приходам, опубликованные в КЕВ, в той или иной степени отражают религиозно-нравственное состояние прихожан и традиционную обрядность всего по четырем селам. Вместе с тем вполне правомерно привлечение сведений по болгарским приходам, поскольку, проживая по соседству и на Балканах, и в Бессарабии, болгары и гагаузы находились в одинаковых исторических условиях, которые влияли на состояние их религиозности и на сохранность традиционной обрядности.

При использовании этого вида источника автор критически подошел к высказываниям священников, касающимся «живучести» народных обрядов и обычаев, так как местное духовенство было заинтересовано в том, чтобы «приукрасить» свои успехи в деле борьбы с остатками язычества на селе. Благодаря содержащимся в КЕВ сведениям стало возможно изучение генезиса некоторых календарных обычаев и обрядов.

Сочетание двух видов источников – рукописных и опубликованных (архивных документов и данных из КЕВ) позволяет довольно полно отобразить картину социально-исторической действительности, аспекты религиозно-нравственного развития гагаузов и болгар, социальных и семейно-брачных отношений, землевладения, деятельности органов местного самоуправления у задунайских переселенцев, значимость обычно-правовых норм в общественной жизни села, вопросы образования, выраженность этнической и языковой идентификации у гагаузов в XIX – начале XX вв. и др.

В заключение отметим, что в данной работе нами проанализирована лишь небольшая часть материала по состоянию религиозности, общественной жизни, традиционной культуре и самосознанию гагаузов, содержащегося в фондах Национального архива Республики Молдова. Полный анализ архивных фондов по гагаузской тематике, учитывая ее особую важность, требует специального углубленного исследования. В настоящей монографии кратко охарактеризованы исследованные нами в ходе работы над указанной проблемой фонды, а также лишь обозначены те из них, которые требуют дальнейшего изучения: фонды местных органов государственного управления – волостных правлений, фонды органов юстиции, таких как Бессарабский областной суд (фонд 59), Комратский волостной суд Бендерского уезда Бессарабской губернии (фонд 605), Чадыр-Лунгский волостной суд Бендерского уезда Бессарабской губернии (фонд 833), Бендерский уездный съезд мировых судей Бессарабской губернии (фонд 881) и мн. др.

2. Историография проблемы

Начальный период научного изучения истории и культуры бессарабских гагаузов относится к концу XIX – началу XX вв. Он связан с именем известного русского исследователя **В. А. Мошкова**, который первым использовал метод комплексного изучения гагаузского культурного наследия (истории, языка, материальной и духовной культуры, в том числе фольклора). В его известной монографии «Гагаузы Бендерского уезда», опубликованной в виде серии статей в нескольких номерах журнала «Этнографическое обозрение» [Мошков, 1900, № 1, с. 1-135; 1901, № 2, с. 1-44; 1901, № 4, с. 1-80; 1902, № 3, с. 1-63; 1902, № 4, с. 1-91], приводится точка зрения автора о происхождении гагаузов, довольно подробно описывается их материальная и духовная культура (семейная обрядность, народный календарь, мифологические и религиозные представления и т. д.). Несмотря на то, что теме, непосредственно отражающей религиозные воззрения гагаузов, посвящен лишь один небольшой раздел – «Верования», ценные сведения по народно-религиозной обрядности частично представлены в других разделах: «Смерть, представление о загробной жизни и похоронные обычаи», «Воззрения на природу», «Семейные и общественные отношения у гагаузов», «Родины и крестины» и др.

Почти ничто не укрылось от глаз этого исследователя: здесь и сведения о народно-религиозном календаре, выполненном в форме трости, и упоминание об использовании гагаузами караманлийской религиозной литературы, и участие духовенства в различного рода общесельских празднованиях, и изготовление ими оберегов под названием *муска*, и многое другое. Значительную ценность при сравнительно-сопоставительном изучении представляют содержащиеся в его работе примечания относительно существования аналогичных обычаев и обрядов у других народов.

Лексику гагаузского языка, а также фольклорные и этнографические данные исследователь начал собирать в 90-е гг. XIX в. у солдат-гагаузов, служивших в Варшаве. В результате многолетней кропотливой собирательской работы, которую он продолжил на территории Бессарабии (определенное время прожив среди гагаузов), ему удалось собрать огромный эмпирический материал. Непреходящей ценностью обладают записанные им фольклорные тексты на гагаузском языке, опубликованные в работе «Наречия бессарабских гагаузов» [Мошков, 1904а]. В ней представлено немало произведений устного поэтического творчества гагаузов, отражающих те или иные страницы истории христианства в народной трактовке.

Огромный интерес для гагаузоведения представляет публикация В. А. Мошкова «Турецкие племена на Балканском полуострове» [Мошков, 1904б], к которой, к сожалению, довольно редко обращаются современные исследователи. По форме это отчет о поездке на Балканский полуостров, со-

вершенной им в 1903 г. В нем он привел названия, некоторые языковые и культурные особенности различных этнографических групп гагаузов, проживающих на территории Болгарии (болгарские и греческие гагаузы) и Греции (македонские гагаузы), с указанием конкретных населенных пунктов (иногда и количества жителей), в которых они проживали. Здесь же дано краткое описание других тюркоязычных групп Балканского полуострова (гаджялы, герловцы, турки Тозлука, кызылбаши, юруки, караманли).

Более всего В. А. Мошков стал известен благодаря работам по гагаузской тематике, хотя, будучи по специальности профессиональным военным (в 1905 г. ему было присвоено звание генерал-майора), он бывал в разных регионах России и Европы, где имел возможность знакомиться с обычаями и традициями различных народов, к которым проявлял огромный исследовательский интерес. Своими трудами известный русский этнограф В. А. Мошков заложил основу гагазоведения. Обращение современных исследователей, занимающихся вопросами гагаузской культуры, к его работам свидетельствует о том, что и ныне они не утратили своей значимости.

Ценные, но фрагментарные данные по исследуемой нами проблеме содержатся в работах историка **К. Иречека**, на которые в свое время ссылались В. А. Мошков, болгарский этнограф М. Арнаутов и др. В них представлены сведения о сохранности народных обычаев и обрядов у гагаузов Болгарии, а также их быте, традициях, языке, о «зависимости» балканских гагаузов от своих соседей (греков и болгар) в таких важных вопросах, как религия и образование, и мн. др. Однако приведенные К. Иречком сведения относительно того, что изданный в 1877 г. в Англии Новый завет на турецком языке на основе греческого алфавита (для караманлийцев) не известен гагаузам Болгарии [Иречек, 1889, с. 235; Иречек 1974, с. 890] требует дополнительной проверки, так как маловероятно, чтобы разные издания этой книги, использовавшиеся бессарабскими гагаузами (привозившими их из мест паломничества или покупавшими у наведывавшихся в Бессарабию караманлийцев) [Мошков, 1901, № 2, с. 43], были неизвестны гагаузам Болгарии.

Особого внимания заслуживает очерк священника **Н. Стойкова** «Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени» (1910–1911), незаслуженно обойденный исследователями по гагаузской тематике. По сути, эта работа представляет собой настоящее, довольно глубокое для того времени исследование по состоянию религиозности и традиционной обрядности у задунайских переселенцев. Многие из приводящихся им сведений имеют источниковедческий характер, но при этом соотносятся с населением «болгарских колоний» в целом.

Написан очерк, как уточнял сам автор, «на основе материалов, содержащихся в церковных летописях болгарских сел Бессарабии, описаний некото-

рых болгарских приходов, сделанных по предложению Преосвященнейшего Павла, епископа Кишиневского, статей и заметок в Кишиневских епархиальных ведомостях за все время их существования <...>, некоторых официальных документов и бумаг, рассказов стариков <...>, личных наблюдений над жизнью болгар-переселенцев» [Стойков, 1910, с. 1268].

Как настоящий исследователь Н. Стойков критически подошел к написанным священниками материалам, которые он привлекал в своей работе, и не только потому, что все они были разного достоинства, поскольку не все писавшие о приходах «одинаково серьезно и внимательно отнеслись к своей задаче», но и потому, что в этих описаниях и наблюдениях, как он подчеркивал, было «много субъективной окраски <...>, поэтому нередко наталкиваешься на прямые противоречия» [Стойков, 1910, № 36, с. 1269]. Важно то, что он сумел разглядеть зависимость объективности представленного в этих источниках материала от национальной принадлежности священника: «Сведения церковных летописей также не все одинакового достоинства, – писал он. Большинство из них кратки и малоценны. Некоторые сведения взяты в готовом виде из вторых рук без достаточной, а то и без всякой критической проверки. Немалую роль здесь сыграла национальность автора сведений. Если автор – не болгарин и не достаточно осведомлен был в историческом прошлом болгар, то для него многое в нравах и обычаях болгар осталось непонятным или же толковалось превратно. Характер болгарина для таких наблюдателей остался загадкой, полной противоречий» [Стойков, 1910, № 36, с. 1269-1270]. И в этом автор очерков абсолютно прав. Как правило, более жесткая оценка состояния религиозности болгар и гагаузов, а также черт их характера обычно фигурировала у инонациональных священников, что объясняется особенностями восприятия ими чужого менталитета, культуры и языка.

Необходимо отметить, что результаты рассмотрения Н. Стойковым религиозных обычаев и обрядов, а также анализа религиозно-нравственного состояния даны в целом по задунайским переселенцам, что отражает точку зрения автора на вопрос о происхождении гагаузов. Тем не менее такой подход не исказил представленной им в работе картины, поскольку жизнедеятельность и развитие болгар и гагаузов на протяжении многих веков происходили в одинаковых социально-экономических и исторических условиях. Автор очерка достаточно объективно проанализировал причины сохранности остатков язычества у болгар (и гагаузов) и дал оценку состояния их религиозной грамотности.

Огромную ценность представляет брошюра священника *Д. Чакира* «Биографический очерк рода и фамилии Чакир», в которой содержатся интересные этнографические сведения о внутренних связях рода Чакиров, а также информация о переселении и основании гагаузами колонии Чадыр-Лунга, о священно- и церковнослужителях этого прихода, о традиционной обряд-

ности болгар и гагаузов, о состоянии обычаев и обрядов и мн. др. [Чакир, 1899]. Отраженные в данной работе взаимоотношения между приходским духовенством и прихожанами предстают совершенно бесконфликтными, а отдельные приведенные им сведения позволяют рассмотреть чрезвычайно уважительное отношение гагаузов к священникам. Может быть, они и несколько приукрашены, но в целом нет оснований сомневаться в их объективности. Характер сложившихся отношений, на наш взгляд, в значительной степени объясняется тем, что в описываемый Д. Чакиром период приходское духовенство было из среды самих переселенцев, владело языком своей паствы, с уважением относилось к народным обычаям и обрядам и по образу жизни почти не отличалось от своих прихожан. Как видно из представленных автором очерка данных, династия Чакиров служила в Чадыр-Лунгском приходе до 70-х гг. XIX в.

Некоторые сведения о религиозности населения болгарских и гагаузских сел (также без этнической дифференциации) и о сохранности у них народной обрядности содержатся в работе академика **Н. С. Державина** «Болгарские колонии в России. Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии» [Державин, 1914]. В самом процессе адаптации народной обрядности в рамках православия он видел исключительно негативное влияние, оказываемое Церковью на культурное наследие задунайских переселенцев. Запрет духовенством исполнения колядок на родном языке означал, по его мнению, то, что «у народа всячески отбирается его лучшее сокровище и законнейшее достояние – язык матери и национальные традиции, вернейший залог народной нравственности и взамен этого ему предоставляется право заимствоваться русской культурностью у низов городского мещанства, и наш болгарский народ, утрачивая свои национальные традиции, с успехом, действительно, приобщается к этой „русской” культурности, неся с базара в свою деревню русскую песню городского трактира и такую же нравственность со всеми ее спутниками: алкоголизмом, развратом, преступностью и пр. и пр.» [Державин, 1914, с. 42]. В связи с внутренними переживаниями о состоянии духовного наследия болгар вполне понятна несколько преувеличенная им оценка стремительности исчезновения народных обычаев и обрядов.

Особое место в молдавской историографии гагаузоведения занимают работы гагаузского религиозного деятеля и просветителя, протоиерея **М. Чакира**. Опубликованные им небольшого объема очерки, с одной стороны, представляют собой описание религиозных и народных обычаев и обрядов гагаузов [Ciachir, 1934a, p. 21-28; Ciachir, 1936, № 3–4 и др.], данное одним из ярких представителей гагаузского этноса, то есть взгляд изнутри, а с другой, отражают точку зрения представителя духовенства. Так, например, в работе «Религиозные обычаи гагаузов Бессарабии» М. Чакир раскрыл формы и содержание обряда *курбан*, древний магический смысл которого объяснял

с религиозной точки зрения («в установлении взаимосвязи между Богом, Святыми и людьми»), но при этом он делал акцент на его греческих корнях, подчеркивая связь с христианской традицией [Ciachir, 1934с, № 6, р. 4-8]. Им были выделены основные разновидности обряда жертвоприношения, которые он разделил на две формы – «курбан крови» и «курбан милости».

Некоторые элементы курбана «Аллахлык», описанные М. Чакиром, являются уникальными и свидетельствуют об архаичности обряда, его языческом содержании. Вместе с тем отметим, что при оценке того или иного вида жертвоприношения М. Чакир, как представитель духовенства, в значительной степени исходил из христианских воззрений. На основании проведенного нами исследования можно говорить о том, что отнесение им различных видов жертвоприношений к обряду «курбан» не во всех случаях представляется правомерным. Например, денежные пожертвования (на строительство колодца, церквей, покупку икон и т. п.) не являются курбаном в классическом понимании и не воспринимались в народе как «курбан». По верному замечанию В. А. Мошкова, строительство колодца являлось «добрым делом для общества» – *хаир* [Мошков, 1901, № 2, с. 22]. Вероятно, использованный М. Чакиром в общем значении термин *курбан* как 'жертва' оказался не вполне приемлем для некоторых видов пожертвований.

Деятельность М. Чакира была направлена не только на изучение традиционной культуры гагаузов и повышение их религиозности (чему способствовал перевод на гагаузский язык таких религиозных книг, как *Псалтырь*, *Молитвенник*, *Евангелие* и др.), но и на рост их национального самосознания. В очерке «История бессарабских гагаузов», написанном им на гагаузском языке («Basarabiealâ Gagauzlarân istorieasâ»), представлена точка зрения автора относительно этногенеза гагаузов [Ciachir, 1934i]. В нем М. Чакир приводит аргументы в пользу их тюркского происхождения. Данная работа, посвященная этнической истории гагаузского народа, является также и первым образцом текста на гагаузском литературном языке.

В связи с религиозной идентичностью гагаузов одним из наиболее актуальных является вопрос о происхождении мусульманских терминов в области гагаузской религиозной терминологии. В статье российского филолога Л. А. Покровской «Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов» аргументированно доказывается, что та часть религиозной терминологии гагаузов, которая имеет мусульманское происхождение, не связана с конфессиональной принадлежностью гагаузов в прошлом, а обозначает лишь общие понятия в религиозной области, используемые тюркскими народами [Покровская, 1974, с. 139-144].

Из современных исследователей изучением вопроса о религиозности и религиозной идентичности гагаузов занимались М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова, А. К. Папцова.

При изучении указанной тематики, несомненно, важными являются этносоциологические исследования, позволяющие путем статистических данных представить картину о включенности населения в религиозную традицию, о восприятии людьми религиозных институтов и т. д. В работах российского этнолога, нашего соотечественника профессора *М. Н. Губогло* привлекаются полученные в результате российско-американского этносоциологического исследования (авторы программы – Д. Лейтин и М. Губогло) интересные данные, на основе которых анализируется современное состояние религиозности гагаузов в сравнении с другими этносами и этническими группами Республики Молдова [Губогло, 2005а, с. 94; 2005б, с. 408-446; 2012а, с. 365-378]. Полученные результаты в целом фиксируют динамику общественного сознания гагаузов относительно степени их доверия к институту религии, а также уровень их религиозной самоидентификации в сравнении с представителями других этносов, проживающих на территории Республики Молдова

Так, М. Н. Губогло было выявлено, что к концу XX в. «интенсивность религиозной идентичности гагаузов, во-первых, равнялась интенсивности этнической идентичности (на „сильную” и „обычную” значимость религиозной принадлежности для себя указали 59,2%, а на такую же степень значимости этнической принадлежности – 58,6%), во-вторых, ощущение интенсивности религиозной идентичности было одинаковым среди гагаузов, болгар и молдаван и колебалось в узком диапазоне от 58,8% среди молдаван до 60,2% среди болгар. <...> Из приведенных сравнительных данных не следует, что гагаузы радикально отличались от молдаван и болгар каким-то особым пристрастием к своей религиозной принадлежности. Совпадение уровней (интенсивности) религиозной и этнической идентичности у представителей 3-х национальностей – гагаузов, болгар и молдаван, – является следствием более чем двухсотлетнего совместного проживания, в ходе которого формировались сходные представления о себе, о своей ментальности и о своих этнических соседях» [Губогло, 2012а, с. 366-367].

Оценивая значимость данной формы опроса и полученных статистических сведений, тем не менее, нельзя сказать, что они дают полную картину действительности, поскольку респондент ограничивается предлагаемыми ответами, довольно однозначно ее отражающими. При этом не охватываются те области, которые являются важными для самих респондентов, и т. д. В вопросе о приверженности своей религии – православию – важность представляет, на наш взгляд, степень подверженности представителей того или иного этноса влиянию иных религиозных течений, восприятие ими протестантизма и т. д.

Судя по последним публикациям, М. Н. Губогло особое внимание уделил анализу культов у гагаузов. Анализируя доктринальную основу обряда

жертвоприношения «курбан», он подчеркивает, что как групповые, так и индивидуальные курбаны у гагаузов были пропитаны религиозной догматикой [Губогло, 2012б, с. 476]. Особо он останавливается на общем и особенном в курбане церкви, отмечаемом гагаузами, и в храмовом празднике, распространенном у молдаван. Делается вывод о том, что если в первом хорошо сохранилась языческая составляющая, то во втором ярко выражена светская направленность праздника.

Молодая молдавская исследовательница **А. К. Папцова**, привлекая и анализируя имеющиеся в историографии данные по религиозной идентичности, а также по истории и культуре гагаузов, основывается на теоретико-философском подходе [Папцова, 2004а, р. 41-44; 2004б, р. 117-119; 2005а, с. 503-510; 2007а, с. 80-87; ее же, 2007б, с. 497-516 и др.]. При изучении вопросов реконструкции их мифологической системы она анализирует факторы и тенденции трансформации традиционного общества, эволюцию Образа прошлого у гагаузов и др. В ходе исследования динамики соотношения этнической и религиозной идентичности она пришла к интересному выводу о том, что, несмотря на стремительно протекающий у гагаузов процесс этнической мобилизации, значимость религиозной идентичности у них все же выше, так как их культурные стереотипы основаны на принадлежности к христианству. Преобладание религиозной идентификации в этнической идентичности гагаузов, согласно выводам указанной исследовательницы, определило их историософскую концепцию, сформировало их этнические стереотипы [Папцова, 2005а, с. 510].

По мнению **А. К. Папцовой**, в последней трети XX в. имело место изменение традиционного соотношения религиозной, языковой и этнической составляющих в системе идентификаций гагаузов, которое она связывает с публикацией романа **Д. Танасоглу** «Узун керван»: «В последней трети XX века стало очевидно, что традиционное соотношение религиозной, языковой и этнической составляющих в системе идентификаций изменилось. Наиболее ярким показателем этого стало появление новой историософской парадигмы» [Папцова, 2005а]. Однако данная датировка, на наш взгляд, уязвима в свете выявленных нами новых данных, которые свидетельствуют о том, что усиление языковой и этнической идентичностей происходило в самом начале XX в. (появление книг и религиозных рукописных текстов на гагаузском языке, широкое употребление в официальных документах этнонима *гагаузы* и глоттонима *гагаузский язык* и т. д.).

В работах **Е. Н. Квилинковой**, в том числе в одном из разделов ранее изданной монографии «Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности» [Квилинкова, 2007а, с. 418-440], значительное внимание уделено анализу динамики состояния религиозности гагаузов в разные исторические периоды, изучению форм проявления у них религиозной иден-

тичности в прошлом и настоящем, религиозному песенному фольклору [Квилинкова, 2006е, с. 341-363; 2006п, с. 84-88; 2007а, 2011а; 2012б и др.].

В опубликованном нами сборнике «Народные песни гагаузов Молдовы» [Moldova gagauzların., 2003], из общего числа (свыше 200) вошедших в него песен более 70 текстов составляют песни религиозного содержания, опубликованные впервые. В монографии «Гагаузский песенный фольклор – „Грамматика жизни”» они исследованы нами как одна из форм выражения религиозной идентичности гагаузов, а также как источник получения знаний по истории христианства [Квилинкова, 2011а].

В двух других наших монографиях – «Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов» [Квилинкова, 2010а], «Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов» [Квилинкова, 2012а] – освещаются те или иные стороны, связанные с религиозной идентичностью гагаузов. Особое внимание в них было уделено рассмотрению отношения Православной церкви и официальных властей к заговорам и лечебной магии, к знахарям-лекарям и знахарям-колдунам, а также к апокрифической литературе, воспринимавшейся как «суеверие». Эти работы написаны на основе полевого материала, собранного нами в 2008–2012 гг. в гагаузских населенных пунктах юга Молдовы, впервые введенного в научный оборот. Систематизация и анализ данных в рамках этих, прежде совершенно неисследованных, сфер духовной культуры гагаузов позволили глубже изучить их религиозные представления о добре и зле, добродетели и грехе, о потустороннем мире, а также дали возможность по-новому взглянуть на процесс этнокультурного взаимодействия гагаузов с соседними народами, протекавший на территории Бессарабии в XIX–XX вв. Существование у гагаузов религиозной рукописной традиции, представленной письменными памятниками апокрифической литературы различных жанров, уже само по себе – событие в истории, культуре и религиозной жизни народа. Интерес к ним и их широкое распространение является отражением процесса освоения гагаузами христианской письменной культуры, интенсивно происходившего в конце XIX – начале XX вв. Апокрифические тексты исследованы в указанной работе как историко-этнографический источник в контексте широких связей и отношений с различными элементами народной культуры.

Некоторые аспекты, раскрывающие исторический контекст вопроса о строительстве церквей задунайскими переселенцами, впервые были рассмотрены молдавским историком-болгаристом **Н. Н. Червенковым** в статье «Создание церквей в болгарских колониях в Бессарабии в первой половине XIX в.», опубликованной в сборнике «Православные храмы в болгарских и гагаузских селениях юга Украины и Молдовы». Отметим, что предложенная им датировка строительства первой церкви в с. Кирсово – 1812 г. – подкрепляется архивным материалом [Червенков, 2005, с. 146-160].

Специальная монография молодого молдавского историка *И. Думиники* посвящена изучению различных исторических аспектов, связанных со строительством и работой Свято-Успенской церкви с. Кирсово, а также историей самого села. В ней обстоятельно, с привлечением архивных и историографических данных исследованы различные версии строительства храма, его убранство, состав членов причта на всем протяжении действия церкви, ее роль в общественной и культурной жизни села и т. д. [Думиника, 2012].

Довольно обширное исследование, посвященное православным храмам Гагаузии, было осуществлено *В. Е. Бойковым* и *С. С. Димогло*. В нем приведены общие статистические сведения относительно времени строительства церквей (ныне расположенных на территории Гагаузии), их архитектурные особенности, а также современное состояние (с цветными фотографиями), включая состав причта [Православные храмы Гагаузии, 2010]. В книге представлены фигурирующие в историографии различные даты основания ряда церквей, но при этом некоторые из приведенных авторами сведений нуждаются в корректировке на основе архивных данных.

Небольшое исследование, посвященное истории так называемого Александровского монастыря (с приведением легенды его строительства, конкретных имен и фамилий), расположенного в Одесской области (Украина) было проведено молодым украинским исследователем *М. Г. Георгиевым* [Георгиев, 2008, с. 76-79].

Из работ зарубежных авторов, касающихся столь актуальной в последнее время темы, как православные храмы Гагаузии, привлекает внимание довольно объемная статья болгарского и польского исследователей *О. Водичар-Недельчевой* и *Е. Хатласа*. В ней приводятся сведения относительно старых и новых православных храмов в местах компактного проживания гагаузов юга Молдовы и Одесской области Украины, рассматриваются разные версии возникновения и разрушения тех или иных из них [Водичар-Недельчева, Хатлас, 2010, с. 78-108].

Помимо этого, в ряде публикаций польского исследователя Е. Хатласа затрагиваются различные аспекты религиозности бессарабских гагаузов, рассматриваются периоды существования христианства у гагаузов и др. [Хатлас, 2009а, с. 325-326; 2009б, с. 273-282; 2009с, с. 416-420]. Автор делает вывод о том, что «как в прошлом, так и в настоящем не только гагаузский язык, но еще и православная вера являются одними из главных факторов принадлежности к гагаузскому этносу, независимо от постепенно возрастающего религиозного плюрализма» [Хатлас, 2009с, с. 419].

В статье турецкого ученого *Н. Гюнгёра* гагаузская религиозная терминология арабского происхождения исследуется через призму наличия в воззрениях гагаузов исламских черт в связи с происхождением гагаузского этноса [Güngör, 1983, s. 248-254].

Новым направлением в зарубежной историографии является статья английского исследователя *Д. А. Капало* «Молитва и заклинание в религиозном фольклоре гагаузов» [Капало, 2006, с. 477-486]. Он первым обратился к теме сравнительного изучения гагаузского религиозного фольклора. На основании анализа структуры гагаузских народных молитв он, с одной стороны, пришел к выводу о том, что религиозные песни и заговоры являются составной частью народных молитв, а с другой, отметил их общую основу с молитвами, распространенными у народов Центральной и Восточной Европы.

* * *

Обзор письменных и опубликованных источников показал, что в них широко представлены сведения, освещающие взаимоотношения между местным духовенством и прихожанами в сфере религиозных, нравственных и бытовых вопросов, образования и т. д. Эти источники дополняют друг друга, позволяя прочувствовать содержание и атмосферу того времени, сложившуюся в среде задунайских переселенцев, а также непосредственно в гагаузских селах.

Из наиболее значимых и широко представленных в нашем исследовании архивных источников (фонды 205, 208, 44) видно, что в исследуемый период довольно эффективно использовались методы психологического воздействия на человека, но более всего – духовного (епитимья). В делах уголовного права, относившихся к области морали и регулировавшихся каноническим правом, юридический статус Церкви был высок. С конца XIX в. политика Церкви по отношению к народным обычаям и обрядам претерпела определенные изменения. Акцент был сделан на повышении религиозной грамотности прихожан с целью нераспространения сектантства, хотя предпринятые усилия, основанные, как показали источники, на принудительности получения соответствующих знаний, не дали требуемого результата. Характеризуя состояние историографии проблемы, отметим, что как в прошлом, так и в настоящем особый интерес исследователей вызывали верования, которые довольно неплохо изучены. Ценные сведения по религиозно-нравственному развитию задунайских переселенцев в XIX – начале XX вв., а также состоянию религиозной грамотности не только прихожан, но и священнослужителей представлены в работах духовенства и исследователей начала XX в.

Основное внимание современных ученых уделяется изучению области материального культурного наследия гагаузов, то есть памятников культуры. Собрана начальная база данных по вопросу о строительстве, реконструкции и функционированию храмов и т. д. В определенной степени и под разным углом зрения начато изучение используемой гагаузами религиозной терминологии. Частично, на основании данных социологических

опросов, был рассмотрен характер выраженности у гагаузов религиозной идентичности в современный период.

Что касается роли православной идентичности в сохранении этнокультурного кода гагаузов, форм выражения православной идентичности через призму отношения к инославным, значимости языка богослужения, национальной принадлежности священников, религиозной литературы в жизни гагаузов и т. д. – эти вопросы до настоящего времени оставались вне поля зрения исследователей.

ГЛАВА II

АРХИВНЫЕ ДАННЫЕ О ДУХОВЕНСТВЕ ГАГАУЗСКИХ ПРИХОДОВ И О ЯЗЫКЕ БОГОСЛУЖЕНИЯ В XIX в.

1. Сведения о строительстве церквей в гагаузских селах и о положении духовенства

Одна из наиболее значительных по численности волн задунайских переселенцев имела место в период русско-турецкой войны 1806–1812 гг., хотя переселения эти были и в ходе предыдущих и последующих войн. Российское правительство расселяло задунайских переселенцев на землях, освобожденных от ногайских татар. О намерениях переселенцев окончательно связать свою судьбу с новой родиной служило возведение ими на месте поселения собственной церкви. Однако, как можно видеть из архивных документов, поселенцы не спешили со строительством храмов, что беспокоило светскую и духовную власти.

Кишиневская Духовная Дикастерия, озабоченная данным вопросом, просила гражданские власти об оказании содействия. Со стороны как духовной, так и гражданской власти делались попытки побудить переселенцев скорее строить церкви в тех селах, где таковых пока не было. «Но не уверенные еще в прочности своего водворения, болгары-переселенцы, особенно переселенцы Южной Бессарабии, не совсем охотно строили на первых порах церкви» [Стойков, 1910, № 36, с. 1277]. По этому поводу возникло даже целое дело о нежелании жителей Южной Бессарабии строить храмы. Так, 9 июня 1813 г. протоиереем Ф. Малявинским был представлен рапорт Преосвященному Гавриилу, митрополиту Кишиневскому и Хотинскому, и Преосвященному Димитрию, епископу Бендерскому и Аккерманскому, «О причинах нежелания жителей Бессарабской области строить церкви» [О причинах нежелания.., КЕВ, 1891, с. 196-199]. В связи с этим он писал: «Объезжая селения от Копчака вдоль по Ялпуху реке – до Измаила многие селения, будучи населенными жителями в достаточном количестве и имея в некоторых местах своих священников, не хотят строить церкви».

Далее из его рапорта следует, что из личных расспросов ему удалось узнать причины этого «нежелания». Оказалось, что местные жители не имеют сведений о заключенном между Россией и Портою Оттоманской мире, не знают, кому они будут принадлежать. Как выяснилось, между ними прошел слух, что они опять будут принадлежать туркам. По предположению Ф. Малявинского, «мутят воду» «проходимцы-монахи», которые распространяют подобную информацию, о чем следует озаботиться полиции. В этом деле архимандрит Иосиф из Константинополя, направлявшийся в Яссы и жив-

ший в пограничных районах Бессарабии, фигурирует как темная личность. Ввиду открывшихся обстоятельств от него потребовали письменного вида на передвижение по Бессарабии, который необходимо было согласовывать с епархиальным начальством. Данное условие стало существенным ограничением свободы перемещения константинопольского архимандрита. Как видно из рапорта, с целью прояснить местному населению информацию, «грамоты о присоединении Бессарабии к России прочитаны и посланы во все церкви». Ввиду того, что в тех населенных пунктах, где отсутствовали церкви, об этом указе не знали, Ф. Малявинский заключил, что «донесение М. Османа показано каким-либо вновь прибывшим переселенцам либо чабанам» [О причинах нежелания.., 1891, с. 196-199].

Начало строительства задунайскими переселенцами церквей в Бессарабской губернии означало сделанный ими выбор в пользу новой родины. Еще раз подчеркнем, что в рапорте речь шла о 1813 г., то есть о времени, когда задунайские переселенцы еще не получили статуса колонистов. И действительно, как можно видеть, массово церкви начали строить с 1819 г.: Кирсово (1812), Дезгинже (1813), Волканешты (1816), Бешалма (1816), Чишмекиой (1817), Томай (1818), Авдарма (1819), Татар-Копчак (1819), Чадыр-Лунга (1819), Казаяклия (1819), Баурчи (1819), Кубей (1820), Табак (1820), Болбока (1826), Итулия (1827), Гайдары (1821 /или 1824), Комрат (1822), Конгаз (1828), Бешгиоз (1857), Джолтай (1862) и т. д. В более бедных колониях до второй половины XIX в. имелись лишь молитвенные дома: Александровка (1823), Димитровка (1827), Чок-Мейдан (1825), Кириет-Лунга (1830) и др. В связи с этим уточним, что в тех молдавских селах, где гагаузы оседали сразу же после переселения из-за Дуная и жили там довольно продолжительное время, они построили церкви еще в конце XVIII – начале XIX вв., например, в Чадыре (Хотарничанского цынута), Томае (Измаильского уезда) и др. [Дело по рассмотрению прошения.., 1817–1819, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1924, л. 14; Список древнейших церквей Бессарабской губернии.., 1907, № 45].

До 30-х гг. XIX в. церкви в гагаузских колониях в основном были плетневые, построенные главным образом на средства отдельных жертвователей (ктиторов). Как правило, это были пономари и зажиточные односельчане. Обычно поселяне, жертвовавшие денежные средства на строительство церкви, избирались сельским обществом на должность церковного старосты. В случае, если жертвователей было двое, то Дикастерия просила местное общество сделать выбор в пользу одного из них, которого и утверждали церковным старостой [Дело по рассмотрению прошения.., 1817–1820, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1738]. Со временем имя второго ктитора переставало упоминаться на страницах церковных «летописей».

Как можно видеть из решения Департамента Бессарабского областного правительства, оно не возражало против того, чтобы ктитория избирались

на должность церковных старост, но без принятия их в число церковнослужителей, которые, судя по всему, освобождались от земских повинностей: «двум или трем христианам, изъявившим желание строить своим коштом церкви, выданы разрешительные грамоты на Епитропство, но без помещения их в число церковнослужителей, но только что ревностных христиан в воспоминание и поощрение последователей их». При этом уточнялось, что «Дикастерия не будет препятствовать в избрании их на какие-либо должности» [Переписка с Бессарабским областным правительством., НАРМ, 1817, ф. 205, оп. 1, д. 2000, л. 4-5].

Сведения о строительстве церквей содержатся и в переписке Консistorии с Председателем Комитета об иностранных поселенцах Южного края России И. Инзовым относительно планов построения церквей в колониях (1833–1835 гг.). В своем донесении протоиерей Болградского собора В. Пурешкевич писал о том, что «в этом году предполагается строительство церквей в 11 колониях. <...> А те села, в которых еще нет средств на строительство церквей по планам в ближайшие три года, желают построить пока молитвенные дома в этом году» (всего перечислялось 20 колоний, в том числе Беш-Гиоз, Джолтай, Кириет-Лунга и др.). На представленные И. Инзовым данные о количестве проживающего в болгарских колониях населения и о планах построения церквей Кишиневской Духовной Консistorией было дано указание от 29 ноября 1832 г. об их строительстве. А перед протоиереем епархиальное начальство поставило следующую задачу: «Объявить всем прихожанам, которые желают строить церкви, на место старой церкви строить новую каменную, ибо деревянные запрещены, чтобы в 1836 г. они представили на простой бумаге просьбу на имя епархиального протоиерея, какие причины побуждают строить новую церковь, какие есть средства, материалы». Населению тех колоний, которые собрались строить молитвенные дома, разъяснить, что строить их нет надобности, поскольку «находящиеся в оных колониях священники могут читать заутреню и вечерню в каком-либо приличном доме, а божественную литургию могут слушать в ближайших церквях. Таким образом располагать их о скорейшем построении церквей, а не о молитвенных домах» [Переписка с Председателем Комитета., 1833–1835, НАРМ, ф. 208, оп. 2, д. 1342, л. 1-15]. Как можно видеть, это правило соблюдалось и в дальнейшем, например: «До постройки церкви в Твардице местные священники отправляли служение в соседней чадырлунгской Свято-Афанасьевской церкви. В 1872 г. к твардицкой церкви был приписан кириет-лунгский приход» [Казанаклий, 1873, с. 662] и т. д.

Данная политика стимулирования прихожан оказалась эффективной. По приводимым священником Н. Стойковым сведениям, к 1845 г. во всех болгарских селах уже были построены хорошие каменные церкви [Стойков, 1910, № 38, с. 1361]. Но из приводившихся А. Защуком сведений за третью

четверть XIX в. видно, что в ряде колоний все еще действовали молитвенные дома: «Во всякой колонии существует церковь **или молитвенный дом** (выделено нами – Е. К.), содержаемые несравненно лучше, чем в селениях Молдован» [Защук, 1862, с. 506].

Что касается духовных лиц, то их число с семьями в колониях составляло 729 душ [Защук, 1862, с. 503]. Их материальное положение было не сравнимо с положением духовенства в большинстве приходов Бессарабской губернии. Несмотря на то, что до 70-х гг. XIX в. духовенство «болгарских колоний» не получало особого содержания (жалованья), оно имело в пользовании для хлебопашества и сенокоса 120 дес. земли на причт (из числа колониетской земли), на которой трудились сами церковнослужители и члены их семей. Часть земли сдавали в аренду.

В период сельскохозяйственных работ, как подчеркивал Д. Чакир, священник почти ничем не выделялся среди остальных сельчан: «Мой отец был одним из усерднейших земледельцев и любил трудиться, о чем могут засвидетельствовать все поселяне с. Чадыр-Лунга. Все черные работы сам отправлял: орал, сеял, копал, возил, косил, жал, гармановал – одним словом, все труды и стол разделял с работниками; так что моего отца в рабочее время нельзя было отличить как священника от прихожан и работников. Жил он очень скромно, далеко не соответственно своему званию. Дом и обстановка нашего дома ничуть не отличалась от дома поселян прихожан...» [Чакир, 1899, с. 17]. Во время хозяйственных работ, уточнял автор очерка, в поле работали все члены семьи, поскольку прокормить десять детей было не просто.

Аналогичного рода сведения приводились и другими священниками: «До 1871 г. причт состоял почти постоянно из двух священников, 1 диакона и 4 причетников. <...> На содержание причта жалованье не получается; причт пользуется подцерковною землею в количестве 120 десятин, она обрабатывается самим причтом почти до 3-й части оной – остальная часть сенокосная; усадеб на ней нет. Кроме земли, твардицкий причт пользуется платою за требы: крещение 40 коп., за венчание от 6 до 9 руб., за погребение от 1 до 5 руб., за водоосвящение 10–20 коп., за молебен от 5 до 20 коп., и кроме того в урожайные годы по мерке пшеницы от домохозяина. Материальных нужд у причта много. Вообще в крае почти вовсе нет дров, фруктов, рыбы, зелени, а о прислуге и речи быть не может. Для покрытия весьма скромных расходов причта члены его вынуждены сами с женами и детьми заниматься черною работою, и благо, если Бог благословит их труд, в противном случае долги, неразлучные с унижением» [Казанаклий, 1873, № 20, с. 734]. «Надо сознаться, – писал священник с. Селиогло, – что священник, кроме прихода, занят другими делами – обеспечением семейства своего...» [Варзопов, 1874, с. 694].

Таким образом, до установления жалованья причт брал плату деньгами и подношениями за требоисправления, а также осуществлял в своем

приходе так называемые «сборы хлеба в свою пользу»: «по одной мерке с венца, по одной мерке за поминовение усопших в церкви в великую четыредесятницу»; во время празднования Дня Св. Георгия и при совершении курбанов в другие праздники священникам при освящении обрядовой еды дают по одному хлебу, шкуры освященных животных и т. д. [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 9-10]. По высказыванию Д. Чакира, «все прихожане обязательно считали своим нравственным долгом в дни праздников Рождества Христова и Пасхи явиться к отцу, муж и жена, и поздравить с праздником; при этом приносили приношение в дни Св. Пасхи – большой калач и сверху красные яйца, а в дни Рождества Христова также калач с жареною курицею сверху...» [Чакир, 1899, с. 15, 22]. О традиционности этих подношений писал в своей работе и М. М. Чакир, а также В. А. Мошков. Так, при приглашении священника для освящения обрядовой трапезы (курбана) ему в качестве платы за услугу вместе с едой преподносили шкуру животного и кусок сырого мяса (правую заднюю ногу) [Мошков, 1901, № 2, с. 17; Ciachir, 1934с, р. 5].

Со временем, особенно после установления причтам жалованья, эти «добровольные» сборы стали вызывать у прихожан нарекания, что видно из высказываний самих священников: у причта с. Чок-Мейдан «земли церковной имеется 120 дес. <...> Содержание причта до 1875 г. состояло из получаемой им платы за требоисправления у прихожан. <...> До определения жалованья причт, во время молотбы хлеба, производил сбор хлеба в свою пользу по приходу. Но для совестливого и застенчивого человека – было именно пытка. Нередко приходилось слышать такие упреки, которые и во сне не грезились» [Малай, 1875, с. 911]. Несмотря на недовольство прихожан, «добровольные» одаривания сохранялись при непосредственном содействии священников. С конца XIX в. на этой почве все чаще возникали конфликты. (Подробнее см.: Глава VI (1). «Форма протеста крестьян против „добровольных“ приношений».)

Историографические данные свидетельствуют о том, что некоторые священники из собственной этнической среды (гагаузской и болгарской) были более чем зажиточными. Это во многом достигалось благодаря их собственным значительным усилиям. Они сами и члены их семей неустанно работали как самые обычные крестьяне. Являясь образцовыми хозяевами, они пользовались особым уважением среди односельчан. По свидетельству Д. Чакира, его дед – основатель селения Чадыр-Лунга, о. Захарий Чакир занимался земледелием, скотоводством, пчеловодством. По тем временам он имел большое хозяйство – 50 лошадей, до 1000 овец, до 100 голов рогатого скота и несколько сот ульев [Чакир, 1899, с. 11]. При этом он справедливо решал все возникавшие между прихожанами дела, и все «его решения принимали свято и безапелляционно» [Чакир, 1899, с. 7].

Однако очевидно, что такое солидное хозяйство не могло обходиться без наемной рабочей силы, что, впрочем, было в порядке вещей. В связи с этим отметим, что особенностью социально-экономического развития гагаузских сел в XIX в. являлось отсутствие значительной социальной дифференциации, что видно из историографических данных. По приведенным в работе В. А. Мошкова сведениям, в конце указанного столетия у бессарабских гагаузов средний хозяин, каковых было большинство, держал в своем хозяйстве «3–4 лошади, 2–3 пары волов, 2–3 коровы для молока и сыра, 50–100 овец, а богатый – 5–8 лошадей, до 6 пар волов и до 300 и более овец» [Мошков, 1902, № 4, с. 83]. Аналогичные сведения о материальном положении населения гагаузских и болгарских приходов и об отношении общественного мнения к беднякам приведены в очерке священников Георгия Варзопова (с. Селиогло), Иоанна Козака (с. Дезгинже) и др. «Отличительный характер – трудолюбие. Лениость им чужда, работают и днем и ночью, оттого между ними редко можно встретить бедных, за исключением 8 душ подверженных пьянству. <...> Каждый хозяин имеет от 20 до 80 овец и более» [Варзопов, 1874, с. 696, 697].

Зажиточный хозяин, умевший организовать свое хозяйство и сам работающий не покладая рук, пользовался особым уважением односельчан. Бедняки же и те, кто утратил свой социальный капитал и доверие со стороны общества, рассматривались как маргинальные элементы: «Случаи непочтения если и бывают, то разве к потерпевшим тем или другим путем фиаско в общественном мнении и преданным пьянству» [Козак, 1878, с. 245]. Такие черты характера болгар (и гагаузов), как трудолюбие и высокая нравственность, были особо выделены Преосвященнейшим Серафимом, епископом Кишиневским и Хотинским [Обозрение Его Преосвященством..., 1909, с. 1127].

О положении же бессарабского духовенства в целом А. Защук писал: «Вообще же во всей Епархии священники и церковные причты содержатся от приношений прихожан и земледелия; для последнего им отводится на каждую церковь для всего причта, от помещика или общества прихода по 33 фальчи земли; землю эту, большей частью там, где священник пользуется уважением прихожан, обрабатывает общество царан, в свободное от полевых работ время, за что священники обязываются со своей стороны угостить работников (работа подобного рода называется клака (форма коллективной взаимопомощи – Е. К.). Но вообще надобно заметить, что быт сельского священника в Бессарабии ничем не лучше быта простого небогатого царанина, от которого сельское духовенство можно иногда отличить только по одежде и бороде. Сельские священники старого покроя, часто ни образованием, ни поведением, ни образом жизни не возвышаются над толпою своих прихожан, а между тем православный простолудин, будь он Русский, Малоросс, Русин, Болгарин или Молдован, всегда готов уважать сан священника, слушать его наставления, верить его словам и видеть в нем и советника, и защитника...» [Защук, 1862, с. 391].

Что касается «болгарского водворения», то до 1871 г. эти селения именовались колониями и состояли под особым управлением Попечительного комитета об иностранных поселенцах Южного края России. С 15 сентября 1871 г. они были переименованы в селения, а колонисты – в поселян-собственников. Казенная земля (дача) была обращена в собственность поселян с правом выкупа в течение 20 лет [Малай, 1875, с. 736].

Строительство каменных церквей во второй половине XIX – начале XX вв. осуществлялось на средства всех членов сельской общины. Для этого создавался специальный фонд, куда определенное время собирали все пожертвования и т. д. Кроме того, ремонт и благоустройство храмов также осуществлялись на общественные средства. В 1874–1875 гг. местные общества бывших болгарских колоний установили для причтов церквей хорошее жалованье от общества. (Подробнее см.: Глава III (3.1). «Пожертвования на строительство и нужды храмов и монастырей».)

Несмотря на получаемое жалованье и доходы от сдаваемой в аренду земли, священники были не вполне довольны своим положением. «В материальном отношении, – писал священник с. Дезгинже И. Козак, – церковный причт, если недостатка не терпит, то и никакого избытка не имеет». При этом причт на свое содержание получал: священник – 460 руб. серебром, псаломщик – 140 руб. серебром; дополнительно они получали плату за некоторые требы. Кроме жалованья причт имел 120 дес. земли в своем пользовании [Козак, 1878, с. 252].

Положение членов причта и состояние церквей присоединенной (1878 г.) части Бессарабии было значительно хуже. В рапортах благочинных за начало XX в. говорится о тяжелом материальном положении членов причта в тех приходах, где у духовенства не было жалованья.

В 1820 г. по распоряжению российского правительства были наделены землей приходы, являвшиеся частью так называемых колоний болгарского водворения. Каждой церкви было отведено по 120 дес. земли, но без снабжения их планом и межевой книгой. Позже, «по русскому закону в 1832–1833 гг., церквям отводили 99 дес. земли. По румынскому земельному закону 1875 г., церквям этим было оставлено по 60 дес. земли, остальное смешали с землями поселенцев, которые должны были выкупать в частную собственность свою землю, а также отсюда давали в аренду долгосрочную. Кроме того, половину из оставшейся у причта земли причт должен был выкупить в частную собственность, другая половина ежегодно меняла свое местоположение по общим местным колонистским законам, то есть была в общем распоряжении с землями поселенцев» [О землях, принадлежащих церквям., 1895, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1153].

В результате оказалось, что практически у всех церквей не было документов и планов на причтовую землю. Румынское правительство им также их

не дало. Тем причтам, у которых имелось по 33 дес. земли, было оставлено лишь по 20 дес., а те, где вообще не было земли, наделили по 20–24 фальчи (по закону 1865 г.). В Румынии были также изменены правила о наделении причтов жалованьем, о плате за требы и т. д. Как следует из документа, в селах Карамехмет и Димитровка имелось по 99 дес. земли – у них отняли 39 дес.; в с. Еникиой в 1833 г. было 120 дес. земли – в 1865 г. отнято 60 дес. земли; аналогичная картина (при 120 дес. земли – отнимали 60 дес.) наблюдалась в селах Ескиполос, Болбоки, Сатуново, Курчи, Этулия, Карагач, Чишмекиой и др. По постановлению румынского правительства 1874 г., церквям без всякого выкупа оставили по 60 дес. земли – на содержание причта как его имущества (раз и навсегда).

Интересно, что килийской церкви были оставлены 200 дес. земли, так как у нее имелись документы на землю, оформленные в 1791 г. (подаренная земля). В болгарском Преображенском соборе в 1833 г. было 240 дес. земли, без снабжения межевой книгой и планом. В 1857 г. при проведении новой пограничной черты церковный участок колонии Болграда остался в России. По распоряжению молдавского правительства, находившиеся в пользовании членов причта 120 дес. земли были отняты и включены в общественную землю Болграда. В результате церковь оказалась без земли. В 1875 г. румынским правительством было принято решение о передаче Болградскому собору 120 дес. земли, но его не привели в исполнение и документов на землю не выдали.

В связи с данной ситуацией Кишиневская Духовная Консистория 3 августа 1879 г., на основании словесного поручения архиепископа Кишиневского и Хотинского, предписала благочинным этих уездов представить материал с информацией о количестве земли, о наличии документов, сколько уплачено за землю, кому и т. д.

Как следует из рапорта благочинного 1-го округа Измаильского уезда протоиерея И. Глизяна [О землях, принадлежащих церквям., 1895, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1153, л. 111], в 1874 г. румынское правительство издало закон, устанавливавший «для поселян всех бывших колоний и государственных имуществ, и в числе их и для жителей сего округа, продажу всех земель, находящихся в их пользовании с уплатою за них, начиная с 1 января 1875 г. в течение 15 лет по 6, 20/100 франков за каждую десятину ежегодно», а в других округах цены несколько отличались от этих. Тем же законом было предоставлено для причтов право выкупа по 60 дес. при каждой церкви с отделением остальных 60 дес. в массу общественного надела.

После этого общественные управления тоже распорядились отобрать из церковных участков по 60 дес. без всяких сношений с какой-либо стороны с Духовным начальством и даже с причтами, без каких бы то ни было планов на имеющиеся 60 дес. и без отмера их землемерами, а совершенно произвольно.

Причем в некоторых селах (например, в с. Каракурт, Чишмя-Варуит) были нарушены старые границы церковных земель, участки для пашни и сенокоса выделялись священно- и церковнослужителям наравне с участками поселян, которые меняли свое местоположение, по обычаям трехпольного хлебопашества. В с. Бановка отобрали 60 дес. и присоединили к участку, отдаваемому в аренду, так как бановцам досталось и без того слишком много земли. Всюду поселянам были отведены по 60 дес. из церковных участков на условиях вышупомянутого выкупа, определенного для массы сельских угодий.

После присоединения этих земель к России (именовавшихся «новая Бессарабия»), с 1879 г. последовали рапорты и просьбы благочинных и священнослужителей о том, чтобы им вернули их 60 дес. земли, отобраанных сельским обществом, которое не уплатило всех нужных денег за землю (то есть недоимки) румынскому правительству. В этом же документе уточнялось, что «все сельские общества ныне объявляют желание, чтобы причтам были отведены участки по-прежнему в 120 дес. земли, то есть исключить их из массы подлежащих выкупу общественных земель». По 2-му округу Измаильского уезда сельские общества с. Анадолка, Импуциты и др. составили мирские приговоры о возврате земли церкви по 120 дес. В 1879 г. началась кампания по возврату церквям, по их просьбам, земли – до размеров 120 дес. на приход [О землях, принадлежащих церквям..., 1895, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1153, л. 132-134 и др.].

Позже состояние церквей и причта бывших колоний, входивших в данный уезд, также значительно отличалось от положения в других уездах. Церкви в Измаильском уезде были крыты соломой или камышом. В рапорте того же благочинного о состоянии церквей по 2-му округу Измаильского уезда, но за несколько более поздний период, отмечалось: «Есть необходимость в постройке новых церквей – в Болбоках, Вулканештах, Этулии, <...> они деревянные, ветхие, маловместительные. Причты и прихожане сих церквей сознают необходимость в постройке новых каменных и более просторных церквей, но по причине существующих в сих селах больших налогов и часто повторяющихся неурожаев, не могут собрать необходимых средств для постройки новых церквей, а ограничиваются лишь починкою» [Рапорты благочинных..., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 62, 2-21].

Все эти трудности, которые испытывало духовенство, создавали определенные сложности в деле религиозного просвещения и воспитания паствы, а также в их взаимоотношениях в целом. Так, благочинный 2-го округа Измаильского уезда священник Виссарион Ливинский в своем рапорте отмечал, что «материальное положение священников стеснительное. Много времени отдают землепользованию». Но при этом у духовенства данного уезда была возможность купить землю в собственность [Рапорты благочинных..., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716, л. 96].

Другим большим вопросом для Бессарабской губернии являлось то, что значительная часть местных священников была малограмотна. Об этом имеются многочисленные историографические сведения [Зашук, 1862; Батюшков, 1892; Стойков, 1910, № 38, с. 1355 и др.]. О положении бессарабского православного духовенства А. Зашук писал так: «...Малообразованный, часто едва грамотный, не обеспеченный в своем существовании бедный сельский священник, окруженный обыкновенно семьею, нуждающеюся в необходимом, поневоле делается не защитником и утешителем, не наставником своей паствы, а чем-то вроде чиновника земской полиции. Между тем как лютеранские пасторы в колониях своим умственным и нравственным влиянием на прихожан показывают Бессарабскому православному царанину, каков должен быть слугитель церкви» [Зашук, 1862, с. 391].

Что касается церковнослужителей гагаузских и болгарских приходов, то в первой половине XIX в. практически все духовенство было только с «домашним образованием», о чем упоминали сами священники (Д. Чакир, К. Малай, Г. Варзопов, Н. Стойков и др.). Суть этого образования сводилась «к знанию одной лишь церковности» (то есть, обрядности). «Болгарское духовенство, – писал Н. Стойков, – вышло из необразованной народной массы и в нравственном отношении находилось не выше уровня прихожан» [Стойков, 1910, № 37, с. 1309]. Из приводимых священником с. Селиогло данных за те же годы следует, что «все члены причта сего прихода из священно-церковно-служительских детей – домашнего воспитания, за исключением нынешнего настоятеля, священника Г. Варзопова, окончившего курс в семинарии со степенью студента, и диакона Н. Новакова, получившего образование в Кишиневском Духовном уездном училище» [Варзопов, 1874, с. 700].

Сложившаяся картина в области религиозно-нравственного состояния духовенства Кишиневской епархии отражается в «Предложении» Преосвященнейшего Антония, епископа Кишиневского, Духовной Консистории (от 29 октября 1858 г.), которая вырисовалась при обозрении им церквей Кишиневского, Оргеевского, Сорокского, Бендерского и Аккерманского уездов. Оказалось, что во многих церквях «нет полного круга богослужебных книг»; священники не знают своих духовных обязанностей, перекладывая часть из них на дьячков (например, проскомидию). Причины этого были очевидны: «...сами священники мало имеют религиозных сведений, мало знакомы со словом Божиим, <...> даже не знают, какие книги разумеются под именем Святое Писание. Поучения народу священники большей частью сами не читают и даже не знают, что это их существенная обязанность, а читают оные дьячки. <...> Некоторые священники, вопреки общепринятому Православной Церковью обычаю, совершают литургию на белом вине, вместо красного. Поскольку священники общаются также с людьми «низкими», и они подвергаются тем же порокам: пьянство, ссора, вражда и т. д.» [Стойков, 1910, № 37, с. 1307-1308].

Несколько позже Преосвященный Павел в 1871 г. в обращении к духовенству опять акцентировал внимание на данной проблеме. Он подчеркнул, что духовенство не только не понимает своих пастырских обязанностей и потому не имеет влияния на паству, но и «нравственно растлевает ее» [Стойков, 1910, № 37, с. 1309]. Относительно образа жизни прежних священников К. Малай писал: «Повсюдные рассказы, равно и в сем приходе, о провождении причта старого закала, преимущественно священника, большей части времени в кабаке за чарочкой, о побоях, наносимых причетниками священнику среди бела дня на улице из-за какого-либо гроша или калача и проч. <...> ясно говорит о невежестве и запущенности духовенства прежнего времени» [Малай, 1875, с. 910].

Поэтому столь возвышенное описание Д. Чакиром роли и значимости его деда в приходе вызвало у Н. Стойкова лишь сарказм, поскольку священство З. Чакира, представленного в «Биографическом очерке рода и фамилии Чакир» как «ветхозаветный патриарх», «первый хозяин в ковчеге», в действительности «не шло далее совершения самых необходимых треб; влияние которого на паству сводилось к влиянию хорошего хозяина на менее зажиточных односельчан» [Стойков, 1910, № 37, с. 1311].

Были и исключения из правила – священник с. Чумлекиой Стефан Киранов. Получив «домашнее образование», но будучи весьма любознательным человеком, он не только прекрасно усвоил церковность и всю обрядовую сторону православного богослужения, но и активно занимался самообразованием, чтением книг, которых в его библиотеке было около 500 наименований: по математике, химии, медицине, естествознанию, географии, богословию – догматическому, нравственному, обличительному и особенно много книг по обличению разных видов раскола и сектантства. Проповеди он произносил экспромтом на понятном прихожанам болгарском языке. Несмотря на то, что он не получил школьно-систематического образования, но благодаря чтению различных книг по разным отраслям наук, «он своими знаниями превосходил многих священников, получивших семинарское образование» [Попов, 1891, с. 825, 827-828]. Относительно личности С. Киранова Н. Стойков писал, что он – «один из лучших священников своего времени»; «это были единицы, которые только более оттеняли общее безотрадное положение» [Стойков, 1910, № 38, с. 1359].

С 60–70-х гг. XIX в. назначавшиеся в приходы священники, хотя и имели специальное образование (являлись выпускниками Кишиневской Духовной семинарии или Кишиневского Духовного уездного училища), были в основном инонационального происхождения и потому не могли преподносить своим прихожанам религиозные знания на понятном им языке. Тем самым паства опять продолжала оставаться во мраке невежества.

2. Язык богослужения в гагаузских приходах юга Бессарабии в связи с этнической принадлежностью священников

2.1. Порядок утверждения в духовных званиях церковнослужителей и назначения в приход священнослужителей, переселившихся в Бессарабскую губернию

В конце XVIII – первой половине XIX вв. с территории Турции вместе с переселенцами прибыло довольно много «своих» священников, которые продолжали совершать христианские требы по просьбе прихожан, являлись инициаторами строительства церкви, в которой затем на «законных правах» совершали богослужение. Со «своими» священниками переселились в румынскую Молдову, а затем в Бессарабию жители Томаля, Бендерского уезда, – с Михаилом Карабаджак; Чадыра – с Димитрием и Железом (сыновья Янчо Чорбаджиогло, родоначальника династии Чакир); Волканешт – с Георгием Ставровичем; Итулии – с Федором Экономовым; Карагача⁴ – с Николаем Стефановым; Кубея – с Железко Болгаром; Тараклии – с Петром Поповым и Иваном Болгаром (который в 1817 г. переселился в Татар-Копчак) и многих других гагаузских и болгарских сел [Формулярные списки церковнослужителей..., 1817, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1617, л. 16, 18, 25, 56, 60-61; Формулярные списки о службе..., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744; Чакир, 1899, с. 5-6]. «Из Турции прибыли в Твардицу с переселенцами три священника, рукоположенные Тырновским епископом» [Казанский, 1873, № 20, с. 734].

С начала XIX в., то есть практически сразу же после переселения в Бессарабию, во многих гагаузских селах остро стоял вопрос о назначении в приход «своего» священника, знающего «наш» язык. Как можно видеть, на первых порах данный вопрос был решен епархиальным начальством положительно. По предписанию епископа Димитрия (от 17 мая 1813 г.), всем прибывшим в Бессарабию церковнослужителям следовало явиться в Дикастерию для утверждения их в духовных званиях, согласно установленному в Бессарабской области порядку. В ходе регистрации было выявлено, что некоторые представители духовенства не имеют на свое церковное звание необходимых документов. В связи с этим оговаривалось, что им следует испросить ходатайство от прихожан и написать прошение в Дикастерию, а тем, кто из мирян, необходимо получить свидетельство «от цынутных исправников о том, что они в миру вовсе не состоят» [Предписание епископа Димитрия..., 1813, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6].

⁴ Согласно приводимым В. А. Мошковым сведениям, в с. Карагач Измаильского уезда «гагаузы смешаны с болгарами» [Мошков, 2004, с. 11].

Утверждение на должность прибывших с задунайскими переселенцами священников было важно не только потому, что таким образом первые чувствовали бóльшую уверенность, находясь среди иноэтничного окружения, но и для того, чтобы не создавать почву для конфликтов и не подталкивать их к возврату на прежнее место жительства (за Дунай). С этой целью епископ Бендерский и Аккерманский Димитрий в сентябре 1815 г. направил уведомление к протоиереям Бессарабии «о непредоставлении к определению во священнослужители помимо ведома и против воли прихожан», то есть священники должны были назначаться в приход только с согласия прихожан. Нарушителей ждали суровые санкции: «кто из духовных сделает одобрение помимо воли и ведома прихожан отрешен будет от места и предан суду, как сочинитель фальшивых бумаг. Чтобы протоиереи Н. Глизян и Ф. Малявинский имели строжайшее наблюдение за подведомственными себе благочинными и священниками, чтобы они не представляли помимо ведома и против воли прихожан» [Переписка с епископом Бендерским..., НАРМ, 1815, ф. 205, оп. 1, д. 771].

Таким образом, помимо обещанных переселенцам экономических льгот, им предоставлялись возможности широкой формы местного самоуправления, в том числе в отношении избрания и утверждения приходского священника. В 1810–1830-е гг. от жителей различных гагаузских колоний в Дикастерию было направлено много прошений о назначении в их села одобренных ими священников, понимающих их язык. Как правило, они ходатайствовали о священниках «своей нации» [Дело о назначении дьячка..., 1818, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2069, л. 3 (кол. Татаркопчак); Дело о переводе священнослужителей..., 1819–1820, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2556, л. 19, 108 (кол. Кубей, Баурчи); Дело о переведении священника..., 1823–1824, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4156 (кол. Бешалма); НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4153 (за 1823 г.); ф. 205, оп. 1, д. 1232, л. 1; и др.]. На первых порах для прихожан был важен не столько используемый в их церкви язык богослужения, сколько необходимость быть понятым своим пастырем и возможность слушать его проповеди, произносившиеся им (поскольку сам он был из местной этнической среды) на понятном для них языке. И действительно, поскольку они были тюркоязычными и не знали других языков, для них общение со священником было не просто затруднительным, а представляло значительную проблему, особенно при исполнении исповеди.

Иногда на той территории, где поселялись задунайские переселенцы, уже проживало местное население и действовал приход. Ввиду численного большинства и наличия собственного священника, совершавшего требы для «своих» прихожан, нередко между местным и «пришлым» духовенством возникали определенные сложности. Так, священник с. Ташбунар А. Будовицкий подал прошение о переводе его в с. Ердек-Бурно, так как «в Ташбунарах болгары в 1817 г. приняли себе болгарского священника *Михаила Петрова*, а малороссы из Ташбунар переселились...», в том числе некоторые

поселились в Ердек-Бурно [Дело о переводе священнослужителей.., 1819–1820, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2556, л. 404].

Именно священник М. Петров был духовником у многих бессарабских гагаузов, которые просили своих приходских священников дать им разрешение к нему на исповедь. В 1817 г. в колонию **Татаркопчак** Измаильского цынута к новостроящейся церкви приходским священником был назначен Афанасий Франкевич (малоросс), но после его смерти в 1818 г. прихожане подали прошение от имени сельского общества о назначении священником в приход **Михаила Петрова сына Балжаларского**, дьячка церкви с. Импуциты (Пуциты) Томаровского цынута, «из болгар», получившего одобрение от прихожан: «...без священника никак обходиться не может селение, на его место избираем и одобряем <...> Михаила Петрова Петрова» [Формулярные списки церковнослужителей.., 1817, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1617, л. 17; Дело о назначении дьячка.., 1818, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2069, л. 3; НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 163-166 (за 1838 г.)].

Прошение о назначении священником в приход диакона их церкви Иоанна Димитриева (Димитрова) поступило от прихожан кол. **Волканешты** Измаильского уезда, в связи с чем он был возведен в соответствии с требованиями в сан священника [Дело о возведении в сан.., 1821, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 3221, л. 2].

В деле о переводе священнослужителей и монашествующих в другие приходы Кишиневской епархии за 1819–1820 гг. имеется прошение от дьячка Федора Диаконова о переводе его в **Баурчи** на основании имеющегося у него одобрения от жителей этого села (переселившихся из сел. Капаклы), желавших, чтобы он был священником в их приходе [Дело о переводе священнослужителей.., 1819–1820, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2556, л. 104].

В этот же период со стороны иноязычного духовенства, испытывавшего значительные затруднения в общении с прихожанами гагаузских сел, также подавались прошения о переводе их в другой приход по причине незнания ими языка прихожан [Дело о переведении священника.., 1823–1824, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4156, л. 1, 1об; НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4153, л. 9-10; Дело о переводе священнослужителей.., 1819–1820, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2556, л. 19, 108]. (Подробнее об этом см.: Глава VII (1.2). «Вопрос об издании религиозных книг на гагаузском языке через призму этноязыковой идентификации».)

Согласно правилам о формировании приходов в Кишиневской Епархии на 1813 г., в селении до 70 дворов был положен 1 священник, 1–2 дьячка, 1 пономарь, а в приходах от 70 до 100 дворов – 2 священника, 1–2 дьячка, 1 пономарь; от 100 и более дворов – дополнительно еще 1 диакон [Дело о назначении дьячка.., 1823, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4045]. Как уже упоминалось выше, до 1871 г. гагаузские и болгарские селения именовались колониями и состояли под особым управлением Попечительного комитета об иностранных поселенцах Южного края России.

Своеобрение

Мы ниже подписавшись измаильскаго
цынута свяeninа татаркопчака
Новострогаицейскъ Чотенской церкви
приходжане Свиртемвоступили почистой
Нашей Советни отътомъ это въ ма-
ишней Свяенни ксашбуря Свиртемнкоу
бывшии приходжанскыя Артамона Д
Фррикевича волетво баживо Помуче
свяенни Свиртемнкоу Свиртемнкоу мн
постъ обжадати мшаренитъ Свиртемнкоу
ксамосто како Михайло Петровъ ^{на дьячка в}
Свиртемнкоу цынута Свяенни приходжане
мшарской церкви Углицкого Свиртемнкоу
Михайла Петрова мшаренитъ мшар
башбуря Свиртемнкоу Свяенни како
Свиртемнкоу Чотенской церкви приходжа-
нскыя Свиртемнкоу Свяенни мшар
Свиртемнкоу Свяенни приходжане 1818
года Артемнкоу цынкъ, мамъ дашбуря
Мшарнкоу мшарнкоу (Ф) мамъ мшарнкоу (Ф)
Мшарнкоу мшарнкоу (Ф) ради дашбуря (Ф)

Прошение от общества кол. Татаркопчак Измаильского цынута с одобрением кандидатуры Михаила Петрова (дьячка церкви с. Пуциты Томаровского цынута) для назначения его приходским священником [НАРМ, ф. 205, оп. 1. д. 2069 (дело за 1818 г.)].

107
къ Высочайшему Пресвященству, для про-
изведения в священника къ поместной Таври-
ской церкви, на место Умершаго Священ-
ника Афанасия Френкевича, а поспрашива-
ясь о нем, то оном Михаиле Петрове
родом Болгаре, сыне Умершаго Священ-
ника Петра Петрова, родившемся в Маке-
донии, Филиппопольскаго цынута в селении
Балванере, отъроду ему 30^{ти} летъ, въ
1803^{мъ} году, переведенной в селение в селение
Селение в Бессарабии, Томаровскаго цыну-
та в селении Пуцуты, где и обучен
и обучен, житию надъвице Евхаристии по
(Евхаристии Логана), предъиде къ Поместному
Священническому Синоду Божьему преемственно
Бранному, житию и плоти не Болгарско
Обстоятельство разуметь, Католически
искусство почитать, датию древнего мифа
и петрова никакимъ не было, въ 1814^{мъ}
году, Августом 16^{го} Дня на Высочайшемъ
Крайнемъ Пресвященствѣ, Утвержденъ
Киевскаго Императоромъ Александромъ I

Прошение от общества кол. Татаркопчак Измаильского цынута с одобрением кандидатуры Михаила Петрова (дьячка церкви с. Пуцуты Томаровского цынута) для назначения его приходским священником [НАРМ, ф. 205, оп. 1. д. 2069 (дело за 1818 г.)].

Священники, переселившиеся в Бессарабию с более поздней волной переселенцев (1829–1830 гг.), в срочном порядке подавали прошения на имя епархиального начальства о дозволении им совершать требы для своей паствы, с которой они прибыли: «Дело по рассмотрению прошения греков, переселившихся из Турции в Россию, о разрешении священникам Георгиеву З. и Иванову Д.⁵ совершать церковные обряды среди переселенцев» (за 1830 г.). Просьба о дозволении совершать богослужения была облечена ими в деликатную форму: «если не возражают одесские священнослужители». Данное прошение было удовлетворено епархиальным начальством, но при этом им посоветовали поселиться в Бессарабии с болгарами. Они же подыскивали место в Аккерманском уезде и в Овидиополе. В документе уточнялось, что с ними находятся и старые переселенцы: с 1-м священником – Михаил Полихрони, Стомат Яни, Панайет Бого и др., а со 2-м – Федор Фучижи, Димитрий Кели, Ефимий Янаки и др. [Дело по рассмотрению прошения греков..., 1830, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 7067, л. 11, 20].

Аналогичное прошение за тот же период было подано от имени греческого протоиерея Стойка Мировича Базнарика и священника Константина Лати, которые поселились на даче помещика Янчи Балабана в Измаильском уезде. Они ходатайствовали перед епархиальным начальством о том, чтобы местный протоиерей не чинил препятствий в исправлении их прихожанам христианских треб. Указывалось и точное число семейств – 50 [Дело по рассмотрению прошения греков..., 1830, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 7067, л. 11].

Как видно из архивных документов, значительной части переселившихся священников на первых порах разрешили совершать требы и богослужения «для этих выходцев». Кроме того, Архиепископом Кишиневским и Хотинским было сделано на этот счет особое распоряжение о том, чтобы священники тех сел, где поселились переселенцы, «не препятствовали этим (священникам – Е. К.) в исправлении их прихожанам христианских треб, а также принимали их с любовью и учили делать записи в книгах о рождении, бракосочетании, смерти» [Дело по рассмотрению прошения греков..., 1830, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 7067, л. 11-12].

Вскоре, однако, выяснилось, что вместе с переселенцами, поселившимися в Бессарабии в 1829–1830 гг., прибыло довольно много «священников из Турции», о чем докладывал в своем рапорте Измаильский протоиерей Никита Глизян: в с. Коштангалии – Георгий Димитриевич, в с. Баймаклы – Евстафий Мавроди, в с. Баурчи – Димитрий Иоаннов и Иоанн Димитриевич, в с. Кисулуй Мик – Стефан Сименов, и др. [Дело по рассмотрению прошения греков..., 1830, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 7067, л. 20].

⁵ Захарий Хаджи Георгиев рукоположен во священники в 1815 г. в г. Анхиалос; Димитрий Иванов рукоположен во священники в 1810 г. в г. Сливно. Переселились из Анхиалоса. Всего насчитывается 251 хозяйство (около 1500 душ).

Пока священников было недостаточно и переселенцы еще не освоились на новом месте, в их приходах продолжали совершать требы и вести богослужения в храмах священники, рукоположенные в духовный сан на территории Турции. В связи с этим во многих гагаузских (и болгарских) приходах богослужение велось на греческом и церковнославянском или молдавском языках, в зависимости от происхождения или знания священником того или иного языка (позже – и от этнической принадлежности второго по штату священника).

Начиная со второй половины 30-х гг. XIX в. Дикастерия (позже Консисто-рия) далеко не во всех случаях утверждала подобные прошения [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1232, л. 1]. Постепенно основная часть «священников из Турции» не стала допускаться Кишиневским епархиальным начальством к совершению богослужения ввиду их несоответствия предъявляемым требованиям, с формулировкой – «в чтении и пении малосведущ». Им разрешено было совершать лишь требы [НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 133-136 (за 1838 г.)].

И действительно, из документов Кишиневской Духовной Дикастерии и Консисто-рии за 20–50 гг. XIX в. видно, что многие священники «из болгар», прибывшие из-за границы (то есть из-за Дуная) вместе со своими прихо-жанами, едва умели читать: священник колонии Болград Иоанн Кулинский (Куля) «в чтении малосведущ»; священник колонии Код-Китай Иоанн Розно-ван «в чтении и пении очень мало знает» [Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744 (за 1825 г.)]; священник с. Старо-Трояны Георгий Стефанов Новаков «чтение и пение посредственно, катехизис знает недостаточно» [НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 75-79 (за 1838 г.)]; священник с. Табак Михаил Жеков Петров «грамоту имеет, чтение и пение катехизиса знает непорядочно» [НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 24 (за 1858 г.)] и т. д.

В «Увещевании Митрополита Гавриила к священно-церковно-служите-лям Кишиневской Епархии об обучении детей своих грамоте» (за 1815 г.), подчеркивалось, что поскольку, будучи безграмотными, дети священников, диаконов и дьячков не могут поступать на эти должности, то на них посту-пают земские обыватели. Таким образом, «если дети до 15 лет не будут на-учены грамоте читать по русски или по крайней мере по молдавски <...>, то они будут исключены из духовного звания и отданы в светское состояние для обращения в службу. А те, кто будет грамотен, – в семинарию» [Увеще-вание Митрополита Гавриила., 1892, с. 263].

Пытаясь повлиять на сложившуюся ситуацию, епархиальное начальство подошло к этому вопросу со всей строгостью. На священников, не обучив-ших своих сыновей грамоте, налагали штраф. Подобной мере взыскания был подвергнут благочинный Молявин, который был оштрафован на сумму 3 руб., так как не обучил своего сына грамоте, чем «показывает дру-гим плохой пример». В связи с этим, несмотря на имеющееся от общества

кол. Волканешты Измаильского уезда прошение и «одобрение прихожан о желании иметь его сына пономарем», епархиальным начальством было принято решение о том, что он в течение 2 лет будет лишь исполнять обязанности пономаря [Дело по рассмотрению рапорта..., 1829–1830, НАРМ, ф. 208, оп. 1, д. 6267, л. 7].

Постепенно столь важный в деле религиозно-нравственного воспитания и развития вопрос, как знание священником языка паствы, отошел на задний план, хотя архивные документы и данные, содержащиеся в других источниках за вторую половину XIX – начало XX вв., свидетельствуют о том, что основная часть переселившихся в Бессарабию гагаузов владела только гагаузским языком. Так, в сообщении священника местной церкви с. Гайдар Бендерского уезда за 1873 г. отмечалось, что речь Преосвященнейшего Павла, Епископа Кишиневского и Хотинского, он передавал прихожанам (фигурирующим в официальных документах как «болгаре») на «понятном им турецком языке» [Нефталимов, 1873, с. 497]. В объемном деле (на 300 страниц) по обвинению священника с. Казаяклии Бендерского уезда Георгия Жушкова в пьянстве, в котором содержатся многочисленные показания поселян, отмечается, что они были переведены на русский язык, так как прихожане «не знают кроме турецкого другого языка» [Дело по обвинению священника..., 1902–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2405, л. 127 и др.]. Аналогичные сведения приводятся и в публикации Г. Кышлалы, Л. Реулец: «О присутствии при расследовании (дела – Е. К.) переводчика свидетельствует протокол показаний в колонии Курчи: „Грамотный по-гречески” сельский wyborный Д. Нанишов переводил „показание сие с турецкого языка, на коем «показатели» изъяснялись по незнанию другого»» [НАРМ, ф. 6, оп. 2, д. 604, л. 36; цит. по: Кышлалы, Реулец, 2011, с. 59-60].

Очень редко встречаются за тот период сведения о том, что некоторые из прихожан могут понимать и общаться на молдавском языке и уж тем более на русском. Но, несмотря на это, в приходы начинают назначать в основном священников русской нации, малороссов или молдаван. В качестве одного из характерных примеров приведем следующий: болгарский протоиерей Боряковский подал в 1829 г. в Дикастерию рапорт о назначении дьячка Преображенской церкви кол. Болграда Д. Дашицкого священником в церковь с. Каракурт Болградского уезда. Отмечается, что Д. Дашицкий «имеет одобрение прихожан и церковнослужущих», что представляется сомнительным ввиду этнической принадлежности населения данного прихода (гагаузы, албанцы и болгары). При этом уточняется, что в приходе дворов болгарских – 123 (340 душ м.п., 289 душ ж.п.), в церкви богослужение ведется на русском языке. Что касается сведений о самом Д. Дашицком, отмечается, что он из малороссов, в семинарии не обучался; знает русское чтение и пение. Здесь же приводится информация о том, что дьячок этой же церкви – Неделко

Петров, «из болгар», 35 лет, знает русский, молдавский и турецкий языки [Дело по рассмотрению рапорта., 1829–1830, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6247].

Таким образом, в XIX в. прошения о назначении «своего» священника в приход подавались сельскими обществами в значительной степени именно из-за сложности в общении со своими пастырями. Несмотря на это, назначение в приход инонациональных священников, не знающих языка прихожан, характерно для политики епархиального начальства, особенно во второй половине того же столетия.

2.2. Архивные данные о языке богослужения через призму этнической идентификации задунайского духовенства

В зависимости от исторических этапов язык богослужения в церквях юга Бессарабии с гагаузским населением был различным. Особенности в данной области можно проследить по клировым ведомостям, в которых указывались сведения об этнической принадлежности духовенства и о языке богослужения (язык богослужения указан в клировых ведомостях не за все годы).

Священники из-за Дуная, рукоположенные в духовный сан на территории Турции, владели греческой грамотой (в том числе те, кто этнически идентифицировал себя как «из болгар»), что вполне понятно. Они обучали ей своих сыновей, которые пополняли сословие бессарабского духовенства. Так, Янчу Чорбаджиогло – дед Захария Чакира, «рукоположенный во священники в Турции», «был грамотен и грамоту знал только греческую». Богослужение и обучение в школе грамоте «совершалось [им] только на греческом языке» (в этом Д. Чакир видел роль греков-фанариотов по ликвидации болгарского языка...) [Чакир, 1899, с. 3]. Позже Николай Чакир – сын священника кол. Чадыр-Лунга Захария Чакира и правнук Янчу Чорбаджиогло, был учителем греческого языка в низшем отделении Кишиневского Духовного училища [Лотоцкий, 1913, с. 14].

Многие из прибывших с территории Турции в Бессарабию священников, этнически идентифицировавших себя как «из греков» или «греческой нации», традиционно совершали богослужение в своих приходах на греческом языке. Эту традицию продолжили их сыновья, остававшиеся служить в тех же приходах. Как мы уже отмечали, немало священников из числа тех, которые переселились вместе со своей паствой в конце XVIII – начале XIX вв. («старые переселенцы»), служили в «своих» приходах без каких-либо подтверждающих документов со стороны Кишиневской Духовной Дикастерии.

Так, например, со времени освящения церкви в кол. **Итулия** служба там традиционно осуществлялась приходским священником *Федором Экономовым* (Федор Економ) на греческом языке. В документах указано, что

он был сыном купеческим, «из греков», рукоположен во священники в Турции в 1792 г. (в Мангалии); имел сыновей – Димитрия, Георгия, Антония, Павла, Харлампия, Михаила, которых обучил греческой грамоте. В 1809 г. он с семьей переселился в Бессарабию в Измаильский уезд, «ныне селение Колибаш». Затем вместе с жителями и со своим семейством переехал в Итулию, где по его «приглашению» была выстроена церковь Успения Пресвятой Богородицы» (деревянная). «По освящении ее, – уточнял в своем прошении Федор Экономов, – я остался в ней священником, на что от здешнего епархиального начальства никакого документа не получал». При этом в деле отмечается, что он имеет лишь удостоверение от местных жителей о том, что является священником этой церкви, «при которой находится и сейчас». В 1830 г. он подал прошение об увольнении его за штат по старости (возраст – 73 года), в котором ходатайствовал перед епархиальным начальством о выдаче свидетельства, дозволявшего ему «5–6 раз в году вести богослужение для спасения души», в чем ему не было отказано [Дело по рассмотрению прошения..., 1830, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6607, л. 2]. Интересно, что об отсутствии у Ф. Экономова подтверждающих документов было известно Дикастерии еще со времени основания колонии, так как это отмечалось во многих более ранних отчетных бумагах – «никаких документов на сей приход не имеет».

Священно- и церковнослужители, переселившиеся со своей паствой из пределов Османской империи и официально идентифицировавшие себя как представители «греческой нации» («из греков»), служили во многих гагаузских приходах: в кол. **Волканешты**: 1-й священник⁶ – *Георгий Стоянович* (57 лет, из греков, сын купеческий; в 1784 г. рукоположен во диаконы, затем во священники, в 1794 г. переселился в Молдову, в с. Кесели, в 1814 г. определен в Волканешты); дьячок – *Георгий Котев Попазоглу* (48 лет, из греков, сын протоиерея, «в сей приход определен в 1816 г.»); пономарь – *Е. Крику* (70 лет, из греков, сын поселянина, «в сей приход определен в 1816 г.») [Формулярные списки церковнослужителей..., 1817, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1617]; кол. **Болбока**: священник – *Вец (Вецул) Иоанн* (34 года, из греков); дьячок – *Григорий Попазоглу* (35 лет, из греков); пономарь – *Димитрий Попазоглу* (38 лет, из греков) [Формулярные списки о службе священнослужителей..., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744, л. 68-70]; в церкви кол. **Конгаз** двое из трех⁷ священников были «из греков»: 1-й священник – *Павел Константинов Николаев* (в 1825 г. определен дьячком к церкви кол. Конгаз; в 1832 г. «рукоположен во священники к сей церкви»); 2-й священник – *Димитрий Константинов Николаев* (в 1832 г. определен дьячком, в 1845 г. –

⁶ 2-й священник *Василий Молявин* – малоросс, 38 лет, сын поселянина; в данном приходе – с 1814 г.

⁷ 3-й священник *Константин Павлов Гинда* – из молдаван.

диаконом, затем «священником к сей церкви»); дьячки и пономари в этом приходе были как греческого (дьячок – *К. Н. Николаев*; пономарь – *П. Д. Николаев*), так и молдавского происхождения (дьячок – *А. И. Тулба*; пономарь – *С. С. Андриеш*) [НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 84-92].

Документы, относящиеся к первой половине XIX в., дают возможность рассмотреть изменения в области использования в церквях гагаузских приходов языка богослужения. Приведем несколько наглядных примеров. В колонии **Итулия** (согласно официальным данным, в 1825 г. здесь числилось 65 дворов греков и болгар) священником служил упоминавшейся нами выше *Федор Економ*, «из греков»⁸ [Формулярные списки о службе священнослужителей., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744], который совершал богослужение на греческом языке.

По данным за 1830 г., в церкви колонии **Волканешты** Измаильского уезда (в которой числилось 169 дворов болгар-колонистов – 499 душ м.п., 459 душ ж.п. и 14 греческих дворов – 61 душа м.п.; 34 души ж.п.) служили два священника: *Георгий Ставрович*, «из греков», совершал богослужение на греческом языке, а *В. Молявин*, «из малороссов», – на «русском языке». Что касается «молдавского языка», то некоторые дьячки и пономари «из греков» или «из болгар», в основном более молодого возраста, в какой-то мере знали его⁹ [Дело по рассмотрению рапорта., 1829–1830, НАРМ, ф. 1, д. 6267, л. 1].

Как следует из клировых ведомостей, изначально в церкви колонии **Конгаз** служба также велась, главным образом, на греческом языке, позже – на греческом и молдавском языках, а со второй половины XIX в. указаны три языка богослужения (в том числе русский) [НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 84-92 (за 1858 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 13, л. 20 (за 1860 г.)].

Из многих прошений, подаваемых на имя епархиального начальства, видно, что прихожане некоторых колоний задунайских переселенцев настаивали на том, чтобы к ним в приход был определен священник, способный вести богослужение на греческом языке. Так, прихожане сел. **Болбока** Кагульского уезда¹⁰ выдали диакону сел. Волканешты Измаильского уезда *Иоанну Димитриеу* «одобрение о желании иметь его у себя священником».

⁸ Дополнительные сведения: священник *Федор Економ* – из греков, сын купеческий, 68 лет; в чтении малосведущ. В 1792 г. был рукоположен священником в Мангалии, в 1809 г. переселился в Бессарабию, жил 6 месяцев в сел. Колибаш, в 1810 г. переселился в Итулию, что ныне относится к колониальному ведомству. Имеет сына Антония – 32 лет, Павла – 28 лет, Танаса, Харлампия – 23 лет. Они читают и пишут по-гречески.

⁹ Дьячок этой же колонии *Г. Попазоглу* – 58 лет, знает греческий язык; дьячок *Х. Георгиев* – 36 лет, знает греческий и молдавский языки.

¹⁰ Церковь каменная, не освященная, утварью достаточная, при ней священника нет уже более полугода. Дворов – 59 (250 душ м.п.; 222 души ж.п.). Написано, что священник – *Корецкул Еремия*, 33 года, сын мазылский, под следствием. *Иоанн Димитриев* – 28 лет, из греков, сын дьячковский, в 1818 г. – дьячок в Волканештах, в 1820 г. – диакон, затем священник, в 1821 г. перемещен в Болбоки. Катехизис знает. Есть одобрение от прихожан, что желают иметь его священником в приходе.

В прошении отмечалось, что они «имеют нужду на греческом диалекте», а Иоанн Димитриев, по происхождению «из греков», может вести службу на двух языках – греческом и русском¹¹ [Дело о возведении в сан., 1821, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 3221].

Отметим, что в этот начальный период в делах имеются прошения о назначении священника в приход или о строительстве церкви, подававшиеся епархиальному начальству на греческом языке¹² [Дело о постройке церкви., 1814–1817, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 397].

Интерес представляет прошение болгарских жителей г. Тучкова (Св. Димитриевской церкви), в котором они ходатайствуют о назначении в приход священника-болгарина. Свою просьбу они мотивируют тем, что в этом населенном пункте есть «три сословия – греческое, болгарское и молдавское», но один, греческий, священник – *Петр Лионик*, справляет требы только для греков, а другой, из молдаван, – *Григорий Фокша*, не успевает (всего домов – 157). По этой причине они просят определить *Георгия Диаконова* на место умершего Иоанна Иванова. Ранее они просили назначить на это место священника Гвоздецкого, так как он знает русский, молдавский и отчасти греческий языки [Дело о переводе священнослужителей., 1826, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5084, л. 23].

Относительно происхождения рассмотренной выше группы духовенства отметим, что вопрос об их этнической идентификации является весьма непростым. Так, например, оба из упоминавшихся братьев Николаевых (Павел и Димитрий) – священники церкви с. Конгаз, а также дьячок К. Н. Николаев по клировым ведомостям 1838 г. фигурируют как «из болгар», а по ведомостям 1858 г. первые двое записаны как «из греков» [НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 145-148; НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 84-92]. Священник «из

¹¹ В работах исследователей того периода, нередко и в современных исследованиях, а также в официальных церковных документах для обозначения языка богослужения используются выражения «русский язык», «славянский язык», «славяно-русский язык», под которым нужно, по-видимому, понимать церковнославянский язык (одна из современных форм старославянского языка, употребляемая в основном в православном богослужении). Старославянский язык (иначе – церковнославянский) – наиболее древний из письменных славянских языков, распространенный среди южных, восточных и отчасти западных славян в IX–X вв. н. э. в качестве языка христианской Церкви и литературы. По своему происхождению старославянский язык представляет собой письменную обработку одного из говоров болгарского языка второй половины IX в., именно – говора г. Солуня в западной Македонии (ныне – Салоники). Однако первоначальное распространение он получил в западнославянской среде, в Велико-Моравском княжестве (в пределах нынешней Чехии и Словакии). Старославянский язык возник как язык перевода христианских богослужебных книг с греческого для нужд христианской миссионерской деятельности в Моравии (http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_literature/4381/%D0%A1%D1%82%D0%B0%D1%80%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2%D1%8F%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9).

¹² Прошение и опись церкви написаны на греческом языке. Жители этого села – *Тодор Янакиев* и *Танасий Даскал* просят благословения на зарождение в с. Кирсове церкви во имя Успения Пресвятой Богородицы.

Турции» Федор Економ (1757 г.р., сын купеческий) рукоположенный в 1792 г. в Мангалии, позже, в 1809 г., переселившийся в Бессарабию и служивший в с. Итулия, а также другой священник этого же села – Христофор Георгиев Экономов (1824 г.р., сын священника) в документах зафиксированы как «из греков», в то время как дьячок этого же прихода – Савва Антонов Экономов (сын колониста), начавший служить в этом приходе несколько позднее – с 1858 г., числится в клировых ведомостях как «из болгар». Отметим, что в данном приходе служили и представители династии Попазоглу – Григорий (дьячок) и Димитрий (пономарь), также официально идентифицировавшие себя как «из греков». Священническая династия Вец, служившая в с. Чишмекиой, – Иоанн Димитриев Вец (1790 г.р., дьячковский сын) и его сыновья – Георгий и Елисей идентифицировали себя аналогичным образом – «греческой нации». В документах отмечается, что все они владеют греческой грамотой.

Следует отметить, что в XIX в. значительная часть священников-гагаузов по этнической принадлежности фиксировалась в документах как «из болгар» (род Чакиров, Петровых (Балжаларских) и др.), реже «из греков» (род Николаевых и др.). Как свидетельствуют архивные документы, в первой половине того же столетия некоторые священники определенное время после переселения продолжали причислять себя к «греческой нации», а их дети или они сами позже фигурируют уже как «из болгар» (например, Димитровы, Хохор). Так, в церкви сел. Тараклия Измаильского уезда в 1820-е гг. священниками служили Николай Димитриев (Димитров) («из поселян») и Петр Димитриев (Димитров) – «сам про себя показал», что он «нации греческой», родился в Ямболе и т. д. [Дело об определении..., 1823, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4074]. В данных за 1825 г. указанные братья Димитровы фигурируют уже как «из болгар» [Формулярные списки о службе..., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744]. Потомок этой священнической династии Андрей Димитров Димитров (сын священника, служивший в 60–70-е гг. XIX в. в селах Баурчи, Ново-Кирсова, Казаяклия) также записан как «из болгар» [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 27, л. 19-20 (за 1866 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 46, л. 4, 7 (за 1875 г.)].

Как можно судить по обнаруженным нами архивным документам, на территории Бессарабии в среде задунайского духовенства чаще происходила смена идентификации с греческой на болгарскую. Так, со времени основания с. Чешма-Варуит священником в этом приходе был Константин Хохор, «из греков» [Формулярные списки о службе..., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744]. По более поздним документам (клировым ведомостям за 1838 г.), его сын, Иоанн Константинов Хохор, служивший дьячком в Чешмеваруит Измаильского округа, по этнической принадлежности зафиксирован уже как «из болгар» [НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 13-15 (за 1838 г.)]. Таким же образом идентифицировали себя потомки этой священнической

династии – Иоанн Хохор и Василий Димитриев Хохор, служившие в начале XX в. в с. Ташбунар¹³ Измаильского уезда и в с. Казаяклия Бендерского уезда [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.)].

В приходе с. Кубей, по клировой ведомости за 1838 г., 1-м священником служил **Дсэманди Анастасов** – греческой нации, сын священника, 44 года; в семинарии не обучался. В 1829 г. в Турции он был **рукоположен во священники церкви г. Варна**, в июле 1830 г. был определен священником в данный приход (в документах указывалось, что он «катехизис мало знает») [НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 63-65 (за 1838 г.)]. В 1854 г. прибывший из-за границы, из турецкого владения, священник **Павел Димитриев Попов** – также греческой нации, сын священника. Как следует из документов, он **служил священником «в крепости Варна, в Турции»**; читает и поет по-гречески; предметы, относящиеся к области священника, хорошо знает на греческом языке. В семинарии не обучался. В сентябре 1855 г. Кишиневская Духовная Консисто́рия разрешила ему исполнять требы и совершать богослужение в церкви, до особого распоряжения. В 1863 г. он был принят в Кишиневскую епархию и оставлен 2-м священником в Николаевской двухклирной церкви колонии Валя-Пержа, Верхнебуджакского округа [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 29 (за 1863 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 27, л. 25 (за 1866 г.)].

При этом очевидно, что определенная часть духовенства, показавшая себя как «из греков» или «из болгар», принадлежала к гагаузам, но при этом идентифицировала себя, по-видимому, в соответствии с принятой в Османской империи традицией¹⁴, а также с использовавшимися в тот период гражданскими властями Российской империи обозначениями по отношению к этнической принадлежности задунайских переселенцев.

В связи с данным вопросом отметим, что, согласно выводам российского филолога Ф. Ф. Федченко, имеется некоторое несоответствие между употреблением слов *грек*, *греческий* в прошлом и их современным значением. Это объясняется тем, что до середины XVIII в. на территории Османской империи в названии миллета это обозначение не имело этнического оттенка, поскольку термин *греческий миллет (milleti Rum)*, объединял все православное население Османской империи. «Этническими греками в администрации православного миллета были исключительно высшие круги духовной власти – Константинопольский патриархат, в то время как власть на местах оставалась в руках представителей местных общин. Помимо греков в православный миллет входили также болгары, сербы, румыны, албанцы, валахи, молдаване,

¹³ Согласно приводимым В. А. Мошковым данным, в с. Ташбунар Измаильского уезда «гагаузы смешаны с болгарами» [Мошков, 2004, с. 11].

¹⁴ В основе деления на *греческих гагаузов* и *болгарских гагаузов* лежал административно-юрисдикционный принцип деления в церковном отношении, то есть подчинение церкви Константинопольской патриархии или Болгарской экзархии.

хорваты, русины, сирийцы и арабы. К началу XIX в. само название *грек* (*rum*, *igrit* и др.) могло быть применено ко всем жителям православного миллета и чаще употреблялось для обозначения их социального положения. Так, любой образованный человек, живший на Балканском полуострове и исповедовавший православие, мог называть себя греком. Это связано, в первую очередь, с тем, что единственным языком православного образования долгое время оставался только греческий язык. Знание греческого языка часто оказывалось достаточным для того, чтобы «стать греком» [Федченко, 2010].

В XIX в. в официальных документах данные о владении священниками «турецким» или болгарским языком не фиксировались русской администрацией (видимо, по причине их неактуальности), но в некоторых архивных делах, при возникновении каких-либо особых обстоятельств или конфликтов, такие сведения иногда мелькали. В основном указывалось знание русской грамоты и/или молдавского языка, реже греческого, что связано с совершением богослужения на этих языках.

По замечанию Н. Стойкова, священники в Болгарии вынуждены были, из-за инстинкта самосохранения, совершать богослужение на греческом языке. При этом «не только народ, но и сами священники не понимали, что читают» [Стойков, 1910, № 36, с. 1278].

Исходя из вышеизложенного, можно говорить о том, что удовлетворение прошений сельских обществ о назначении к ним в приход священника, способного вести богослужение на греческом языке, было важным для той части задунайских переселенцев, которые осознавали себя как «греческие гагаузы». В связи с этим отметим, что богослужение на греческом языке (наряду с использованием церковнославянского или молдавского) сохранялось в кол. Чишмекиой до 50-х гг., а в кол. Конгаз – до 60-х гг. XIX в., в то время как в кол. Волканешты и Итулия в этот период оно совершалось уже только на «русском» и молдавском языках [НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 13, л. 20 (за 1860 г.); ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 39-42, 55-63, 211-214 (за 1858 г.)].

Таким образом, несмотря на то, что греческий язык не выполнял у этой части бессарабских гагаузов функции языка общения или получения религиозных знаний, а являлся в недалеком историческом прошлом языком школьной грамоты (начального образования) и богослужения, его использование позволяло им определенное время сохранять особенности своей этнокультурной идентификации – указание на принадлежность к греческой церкви (грекофильской партии).

На первом этапе после переселения в Бессарабию у гагаузов довольно отчетливо проявлялось имевшее место на Балканах деление на две враждебные партии – болгарофильскую и грекофильскую. В качестве главной причины этого деления профессор К. Иречек указывал на «зависимость гагаузов от их соседей в столь важном деле, как религия и образование. <...> В Варне и Балчике с их окрестностями водворилось греческое вли-

яние, а в округах Провадии и Силистрии – болгарское» [цит. по: Мошков, 1900, № 1, с. 3].

Относительно этнической принадлежности духовенства, прибывшего с гагаузскими переселенцами, В. А. Мошков писал: «Бендерские гагаузы на своей родине принадлежали к грекофильской партии <...> что касается национальности духовенства в гагаузских селах, то из-за Дуная вместе с ними пришли преимущественно священники-греки...» [Мошков, 1901, № 4, с. 29]. Несмотря на то, что данный вывод является слишком обобщающим, поскольку в другой его работе уже отмечалось, что «в Россию переселялись более болгарские, чем греческие, более восточные, чем западные гагаузы» [Мошков, 2005, с. 50], приведенные В. А. Мошковым сведения позволяют несколько приоткрыть завесу в вопросе о влиянии принадлежности к той или иной партии на этническую идентификацию части переселенцев, в том числе духовенства, а также на причины сохранения ими греческого языка богослужения. Что касается знания представителями «греческого духовенства», служившими в гагаузских приходах, языка паствы, то архивные источники дают положительный ответ.

Необходимо отметить, что в тех гагаузских селах, где священники идентифицировали себя как болгары («из болгар» / «болгарской нации»), богослужение в первой половине XIX в. велось, в основном, на молдавском и церковнославянском («славяно-русском») языках, например, в Чадыр-Лунге, Комрате, Чок-Мейдане, Гайдарах, Татар-Копчаке и др. При этом добавим, что, как уточняют в своей работе И. Ф. Грек и Н. Д. Руссев, «понятие болгары, <...> не имело этнического наполнения для тюркоязычной общины задунайских переселенцев. Для них это слово было производным от названия прежней страны их проживания – Болгарии» [Грек, Руссев, 2012, с. 73].

В церкви кол. **Татар-Копчак** изначально священником был *Петр Балжаларский*, затем его сын – *Михаил Петров Балжаларский* («из болгар»; именно к нему приходили на исповедь гагаузы из других сел, в которых служили иноязычные священники, поскольку он мог исповедовать на «турецком языке»). В «Деле о назначении дьячка церкви с. Пуциты Томаровского цынута Петрова М. на должность священника в церковь с. Татаркопчак Измаильского цынута» отмечается, что он получил от прихожан села «одобрение о желании иметь его у себя священником»¹⁵. Михаил Петров Петров – «из болгар», родился в Македонии, в селении Балжелир Фелипопольского цынута; в 1803 г. переселился с отцом в Бессарабию; российской грамоте учился у отца. Указывается, что «он поет как по-русски и по-болгарски, так и молдавские напевы. Катехизис знает на память, наизусть». Некоторые

¹⁵ В селе умер священник *Афанасий Франкевич*, и на это место в новостроящуюся церковь попросился дьячок *Михаил Петров*. Михаилу Петрову Петрову в 1818 г. было 30 лет, отец его, Петр Петров, умер.

имеющиеся в деле документы представлены на греческом языке [Дело о назначении дьячка.., 1818, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2069, л. 3, 6]. Отметим, что потомки этой священнической династии, фигурировавшие уже под фамилией Петровы, также идентифицировали себя как «из болгар». С 1844 г. в приходе в Татар-Копчак служили инонациональные священники: *М. С. Гашинский* («из малороссов»); *М. Господинов*, *В. Латий* и др. В начале XX в. в Татар-Копчакской церкви служили священники «из болгар» – *Константин Статов* («призывал прихожан на гагаузском языке»), *Григорий Чакир*, *Николай Чакир* и др. При этом, согласно клировым ведомостям, богослужение в храме велось в основном на «русском», то есть на церковнославянском языке [Формулярные списки о службе.., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744; НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 163-166; ф. 208, оп. 14, д. 9, л. 11; ф. 208, оп. 4, д. 1659; ф. 208, оп. 4, д. 4140].

Приведем еще несколько характерных примеров. В приходе кол. **Гайдары** на протяжении различных временных периодов служили разные по национальной принадлежности священники («из молдаван», «из греков», «из болгар», «из малороссов», «русской нации»). Так, изначально в этом населенном пункте священники были из молдаван – *Андрей Лупов Макрий*, *Иов Кондратов Мантулуца*¹⁶. С 1859 г. на это место был определен *Евстафий Георгиев Нефталимов* «греческой нации»¹⁷, знающий греческий, русский, а также «турецкий» языки. В 70–80-е гг. XIX в. в гайдарской церкви служили священники «из болгар»: *Иоанн Георгиев Лимонтов* и *Елевферий Григорьев*¹⁸, *Петр Петров Петров*¹⁹ и др. Однако богослужение в приходском храме традиционно велось на молдавском и «русском» («славяно-русском») языках [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20 (за 1863 г.); ф. 208, оп. 10, д. 46, л. 29 (за 1875 г.)].

Несколько иная картина в плане этнического состава клира, но не языка богослужения была в кол. **Чадыр-Лунга**, где изначально довольно длитель-

¹⁶ В другом документе – *Манталица*, из молдаван, сын поселянина, 45 лет; в семинарии не обучался. С 1837 г. назначен священником в данный приход [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4045; НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 117-122 (за 1838 г.)].

¹⁷ *Евстафий Георгиев Нефталимов* – греческой нации, 30 лет; обучался в Симферопольском Греко-русском училище. «Знает греческий и русский языки», «просится в греческую церковь г. Аккермана, ждет места». В 1854 г. по принятии присяги на верность отечеству определен к Одесской греческой Троицкой церкви пономарем. В 1858 г. принят в Кишиневскую епархию священником в с. Тузлары, Кишиневского уезда. В 1859 г., согласно просьбе, переведен в Гайдары (с 1873 г. перемещен в Баурчи) [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20 (за 1863 г.)].

¹⁸ Священник *Иоанн Георгиев Лимонтов* – из болгар, сын поселянский, 41 год; обучался в монастыре крепости г. Измаила. Рукоположен во священники в Турции, в г. Измаиле. В 1857 г. принят в Молдавию священником в с. Кара-Магомет; с 1874 г. служил в Гайдарах; священник *Елевферий Григорьев* – настоятель церкви, из болгар. Служил в церкви кол. Комрат; в 1874–1881 г. – в кол. Томай; с 1881 г. – в Гайдарах [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 46, л. 29 (за 1875 г.)].

¹⁹ Священник *Петр Петров Петров* – из болгар, сын священника, родился в Чадыр-Лунге (31 год); окончил Кишиневскую Духовную семинарию (КДС). С 1888 г. служил в Гайдарах [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 104 (за 1900)].

ное время доминировала священническая династия Чакиров, представители которой до конца XIX в. официально идентифицировали себя как «из болгар». Священниками в этом приходе были: *Захарий Димитриев Чакир*, *Федор Железов Чакир*, *Василий Железов Чакир*, *Георгий Феодоров Чакир*, *Георгий Захариев Чакир*²⁰ и др. Со второй половины XIX – начала XX вв. епархиальное начальство все чаще стало назначать в этот приход инонациональных священников (молдаван, русских): *Андрей Симеонов Гинкулов* – «из молдаван»²¹; *Федор Петров Лисевич* и *Ермоген Алексеев Телиуца* – «русской нации»²² и др. На первых порах богослужение велось только на молдавском языке [Чакир, 1899, с. 11], и это, несмотря на то, что Чакиры владели греческим языком и грамотой. Позднее богослужение совершалось на церковнославянском и молдавском языках.

В церкви кол. *Дезгинже* первые священники были «из молдаван» – *Михаил Крецу* и *Иоанн Михайлов Крецу*, затем «из болгар» – *Гавриил Михайлов Зинков*, *Федор Николаев Баксалович*, *Димитрий Лефтеров (Елевфериев) Димитров*, *Федор Мандилов Мавродин*; со второй половины XIX в. – опять «из молдаван» – *Константин Ананиев Махов*, *Иоанн Георгиев Кишка*, *Николай Димитриев Арвентиев*, *Иоанн Николаев Козак*, *В. В. Погоревич*, *А. Вартик*, *Николай Иванов Лашков*. При этом богослужение в храме всегда совершалось на молдавском языке, а со второй половины XIX в. – и на «славяно-русском» [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 51-53; НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 103].

Со времени основания кол. *Томай* Бендерского уезда священником там был *Михаил Карабаджак* – «болгарской нации»²³. Затем в приходе служили священники молдавской, болгарской и русской наций: 1-й священник *Константин Константинов Балтага* – «из молдаван»²⁴; 2-й священник *Симеон Иоаннов Мырза* – «из молдаван»²⁵; священник *Гавриил Михайлов Карабад-*

²⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 128-131 (за 1838 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20 (за 1863 г.).

²¹ *Андрей Симеонов Гинкулов* – из молдаван, сын священника, родился в Волонтировке (33 года); окончил курс в КДС. В 1869 г. рукоположен во священники церкви с. Бешгиоз; с 1872 г. перемещен в Чадыр-Лунгу [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 50 (за 1873 г.)].

²² *Федор Петров Лисевич* – русской нации, 55 лет; учился в Румынской Духовной семинарии; окончил 4-классный курс в 1876 г. В 1879 г. – священник в Хаджи-киой Измаильского уезда, с 1879 г. служил в с. Чишмя-Варуит, с 1880 г. – в Хаджи-абдул, с 1903 г. – в Чадыр-Лунге. *Ермоген Алексеев Телиуца* – русской нации, 61 год; окончил КДС в 1873 г. С 1874 г. – священник в Ивановке Аккерманского уезда; с 1903 г. – в Иоанно-Предтеченской церкви в Комрате [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 181 (за 1915 г.)].

²³ Священник *Михаил Карабаджак* – болгарской нации, из светского звания, 47 лет. В 1808 г. служил священником в с. Джутма (румынская Молдова), но его жители переселились в Бессарабию, в Томай, и он вместе с ними. Служит в данном приходе с 1817 г. [Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744].

²⁴ Священник *Константин Константинов Балтага* – из молдаван, сын священника, 44 года; в семинарии не обучался. В 1826 г. – священник в кол. Авдарма. В 1831 г. переведен в Томай.

²⁵ Священник *Симеон Иоаннов Мырза* – из молдаван, сын священника, 35 лет; в семинарии не обучался. В Томае служит с 1838 г. [НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 117-119 (за 1838 г.)].

жак – «из болгар»²⁶; с 1866 г. 2-й священник *Феодосий Петров Златов* – «из болгар»²⁷; с 1872 г. священник *Григорьев Елевферий* – «из болгар»²⁸; с 1885 г. священник, настоятель *Гавриил Саввов Тесельский* – «русской нации»²⁹; с 1896 г. священник *Иоанн Николаев Костинович* – «из молдаван»³⁰. Что касается богослужения в приходском храме, то оно совершалось на «славяно-русском» и молдавском языках.

Вопрос об этническом происхождении представителей духовенства и знании ими других языков в определенной степени отражает имевшаяся при церквях богослужебная литература. На первых порах в храмах были книги, привезенные с собой священниками и использовавшиеся ими при богослужении. Их название и язык фиксировались в описях, которые составлялись перед освящением культового здания.

Так, священнику церкви колонии Болбока Измаильского уезда Иоанну Димитриеву Вещу (греческой нации) для освящения храма был выдан святой антиминос. По представленной описи там значились следующие книги: часослов и псалтырь – на греческом и молдавском языках, требник и служебник – на греческом, молебник – на молдавском языке [Дело по рассмотрению рапорта., 1817–1826, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1746]. Относительно священника кол. Конгаз Николау Константина³¹, который должен был совершить богослужение «в здешней Архиерейской домашней церкви», в документе сказано, что его следует «снабдить Новым заветом на греческом и русском языках» [Дело о награждении священника., 1823, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4184].

Нередко сведения относительно этнической принадлежности как самих прихожан, так и приходских священников оказываются путанными. Так, в

²⁶ Священник *Гавриил Михайлов Карабджак* – из болгар, сын священника, 53 года; в семинарии не обучался (катехизис знает хорошо). С 1831 г. служил в кол. Томай дьячком. В 1843 г. рукоположен священником церкви кол. Валя-Пержи, а в 1845 г. перемещен священником в кол. Томай. Уволен за штат (в 56 лет) [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 46 (за 1863 г.)].

²⁷ Священник *Феодосий Петров Златов* – из болгар, сын священника, 25 лет; окончил курс богословия КДС [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 29, л. 490 (за 1867 г.)].

²⁸ В 1872–1881 гг. в приходе священником служил *Елевферий Григорьев* – из болгар; окончил КДС в 1843 г. В 1849 г. был рукоположен во священники кол. Казаякля, в 1849 г., согласно прошению, переведен в кол. Комрат, в Успенскую церковь. В 1872 г. по распоряжению епархиального начальства переведен в кол. Томай. С 1851 г. был преподавателем Закона Божьего в Комратском училище. С 1856 г. являлся благочинным, а с 1859 г. – окружным благочинным [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 79 (за 1873 г.)].

²⁹ С 1885 г. – священник, настоятель *Гавриил Саввов Тесельский*, сын диакона, родился в Киеве (в 1885 г. ему было 46 лет). С 1881 г. являлся законоучителем в Гайдарах [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 79 (за 1873 г.)].

³⁰ С 1896 г., согласно поданному прошению, в церковь с. Томай был назначен священником *Иоанн Николаев Костинович* – из молдаван, сын протоиерея (по сведениям за 1915 г., ему 51 год); окончил КДС [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 157-161 (за 1909 г.)].

³¹ По-видимому, *Константин Николаев* – с 1838 г. заштатный священник кол. Конгаз (74 г.) [НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 145-148 (за 1838 г.)].

церкви сел. Тараклия Измаильского цынута в 1817 г., согласно описи, находились следующие книги: Евангелие и требник – на русском и на греческом языках; некоторые из них были только на греческом языке. На молдавском языке был лишь молебник пеней [Дело о постройке церкви., 1814–1817, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 387]. Священником там служил Петр Попов. В этом же документе имеется рапорт Гартинга, в котором отмечается, что поселяне этого прихода – *сербские переселенцы*, хотят построить у себя каменную церковь. Несколькоми годами позже в официальных документах указывается число дворов в селении – 140, население которого идентифицировано как «болгаре». В те годы священником в этом приходе служил Николай Дмитриев (Димитров), «из поселян». На должность 2-го приходского священника в 1823 г. прошение подал дьячок приходской церкви Петр Дмитриев (Димитров), который «сам про себя показал», что он «нации греческой», родился в Ямболе, знает чтение и пение на греческом и русском языках, катехизис наизусть помнит; дьячком в данном приходе служит с 1819 г. [Дело об определении., 1823, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4074]. В данных за 1825 г. и позже братья Дмитриевы фигурируют уже как «из болгар» [Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744]. Сельское общество ходатайствовало перед Дикастерией о назначении в приход 2-м священником Петра Дмитриева – «желаем иметь его у себя священником». Епархиальное начальство одобрило его на данную должность, заметив при этом, что священника необходимо снабдить Новым заветом и требником на молдавском языке [Дело об определении., 1823, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4074].

Архивные и историографические сведения дают основания говорить о том, что те священники, которые в конце XVIII – начале XIX вв. переселились вместе с прихожанами в Молдову, а затем в Бессарабию, довольно хорошо овладели молдавским языком, на котором могли совершать богослужение. Д. Г. Чакир писал, что его отец, служивший в чадыр-лунгском приходе священником в 1845–1873(?) гг., читал сказания на молдавском языке и давал объяснения «воскресных евангелий», а Захарий Чакир (умерший в 1830 г. от холеры) обучал детей в открытой им школе грамоты славянской и молдавской грамоте [Чакир, 1899, с. 12, 14]. Со временем некоторые образованные представители духовенства из среды гагаузов и болгар, такие, например, как гагаузский религиозный деятель и просветитель, протоиерей М. Чакир, а также священник А. Сибов – «из болгар» (служивший в 3-м округе Измаильского уезда, в с. Чимашир), в совершенстве овладели молдавским языком. Так, М. Чакиром был издан русско-молдавский словарь, «Помощник молдован при изучении русского языка» и др., а Сибов перевел на молдавский язык акафисты, молитвы и т. п. [Рапорты благочинных., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 829]. Это является весомым вкладом инационального духовенства в молдавскую культуру.

2.3. Политика епархиального начальства относительно языка богослужения и обучения в школах во второй половине XIX в.

С середины XIX в. (и даже несколько ранее) особый акцент Кишиневским епархиальным начальством был сделан на знании бессарабским духовенством русской грамоты и на ведении священниками богослужений на церковнославянском языке (указываемом в клировых ведомостях как «славянский» / «славяно-русский» / «русский»). С 60-х гг. того же столетия во многих церквях богослужение велось лишь на «славяно-русском языке». Как следует из архивных данных, многие из представителей переселившегося в Бессарабию духовенства через непродолжительное время не были допущены Кишиневским епархиальным начальством к совершению богослужения ввиду их несоответствия предъявляемым требованиям, одним из которых со второй половины XIX в. было знание русской грамоты и ведение богослужения на церковнославянском языке. Им разрешено было совершать лишь требы [НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 133-136 (за 1838 г.)]. Именно «незнание русской грамоты» стало поводом для отстранения от должности диакона церкви колонии Главаны Аккерманского уезда Константина Киранова [Дело по обвинению священника..., 1847–1858, НАРМ, ф. 205, оп. 6, д. 134].

На основании Указа Святейшего Синода от 1874 г. и последовавшего за этим Предложения Его Преосвященства, Преосвященнейшего Павла от 15 марта 1874 г. (№ 1208) духовенству Кишиневской епархии предписывалось обратить «неотложно надлежащее внимание на начальное обучение детей в домах родителей русскому языку, так как недостаток знания детьми русского языка служит важным препятствием к успешному ходу учебного дела в бессарабских духовно-учебных заведениях». Со своей стороны «Епископ Кишиневский Павел усмотрел, что успешный ход обучения в семинарии и училищах много затрудняется слабою подготовкою детей в домах родителей, особенно по отношению к русскому языку». В связи с этим он еще до Указа Св. Синода «нашел нужным сделать следующие распоряжения для устранения замеченного в воспитанниках Кишиневских духовно-учебных заведений недостатка». Для того чтобы «надлежащим образом обучить детей русскому языку», Преосвященнейший Павел в своем Предложении «поставил родителям в обязанность учить детей русской речи с первых лет их младенчества, так чтобы русский язык был их родным языком, и для достижения этой цели указал на необходимость того, чтобы сами родители говорили в семейном кругу совсем не иначе как по русски...» [Протокол заседаний..., КЕВ, 1875, с. 7, 26].

В связи с необходимостью воплощения в жизнь указанного распоряжения, приходские священники при описании своих приходов специально останавливались на данном пункте. Приводимые ими сведения были обте-

каемыми и значительно приукрашивали реальное положение дел. Например, священник с. Чок-Мейдан К. Малай писал: «Русский язык заметно приживается прихожанам; почти каждый прихожанин мало или много понимает по русски. Улучшение по этому предмету зависит от учителей училища. Но в том-то и беда, что хорошего учителя приход этот в течение нескольких десятков лет не имел» [Малай, 1875, с. 910].

* * *

Таким образом, со второй половины XIX в. в гагаузские приходы все чаще назначали священников иной этнической принадлежности (русских, малороссов, молдаван), не владеющих языком прихожан. Еще сложнее было положение дел в приходах той части Бессарабии, которая в 1878 г. была вновь присоединена к Кишиневской епархии: они были бедны, богослужение в них велось на молдавском языке, при этом почти все священники не знали языка своей паствы [Стойков, 1910, № 42, с. 1513]. Сложность в общении иноязычного духовенства со своими прихожанами привела к тому, что священники не только не имели возможности поучать паству на понятном ей языке, но и не могли полноценно исповедовать ее. В результате таинство исповеди превратилось в формальный ритуал.

Приводящиеся в работе В. А. Мошкова сведения частично отражают ситуацию, сложившуюся в тот период в гагаузских селах. Он писал: «Между новейшим бессарабским духовенством встречаются чаще всего малороссы и молдаване. Священники же из гагаузов пока еще очень редки...». Что же касается исповеди, указывал он, то из-за незнания священником языка паствы она «бывает очень затруднительна» [Мошков, 1901, № 4, с. 29]. В связи с его высказыванием относительно этнической принадлежности бессарабского духовенства отметим, что оно отражает период конца XIX в., в то время как в первой половине того же столетия, судя по архивным данным, во многих гагаузских и болгарских приходах священники были из местной среды (как тогда писали, «из болгар» или «из греков»³²). Из этого следует, что к концу XIX в., ввиду проводившейся епархиальным начальством политики, ситуация в данной области принципиально изменилась. Клировые ведомости за начало XX в. отражают указанные изменения [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.)].

В среде зарождавшейся гагаузской сельской интеллигенции эта недалёковидная политика епархиального начальства способствовала усилению недовольства, которое в период революционного брожения вылилось в борьбу за право назначать в приход священника своей нации, за право на использование своего языка.

³² НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1 (за 1838 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11 (за 1858 г.).

ГЛАВА III

ПРАВОСЛАВНАЯ ОБРЯДНОСТЬ И БЛАГОЧЕСТИВЫЕ ТРАДИЦИИ: СОСТОЯНИЕ И ВЫРАЖЕННОСТЬ (XIX – НАЧАЛО XX вв.)

1. О причинах слабой выраженности внешних форм религиозности у задунайских переселенцев

1.1. Сведения о соблюдении прихожанами гагаузских и болгарских сел воскресных и праздничных дней

В первой половине XIX в. для гагаузов, как и для задунайских переселенцев в целом, характерна слабая выраженность такой формы внешней религиозности, как посещение храма в воскресные дни. Ввиду общности религии гагаузов и болгар, единых исторических условий, в которых они совместно проживали на Балканах и позже на территории Бессарабии, а также учитывая тот факт, что в официальных документах и в литературе XIX – начала XX вв. гагаузов не отделяли от болгар, при исследовании вопроса о религиозности гагаузов мы рассматриваем его не в отрыве, а в комплексе с религиозностью болгар.

Одной из важных составляющих внешних форм выражения православной религиозности являлось соблюдение прихожанами воскресных и праздничных дней. Однако народные представления относительно важности праздничных дней значительно расходились с постановлениями Православной церкви, согласно которым следовало соблюдать все религиозные праздники. Их было так много, что крестьяне не могли себе позволить не работать столько времени. Важными для крестьян считались праздники, отмеченные в народном календаре. Об одном из таких календарей у гагаузов, оформленном в виде расписной трости, писал в своей работе В. А. Мошков. В современный период в «сборниках» некоторых информаторов встречаются рукописные варианты религиозно-народных календарей [см. Приложение № 2].

Ряд религиозных праздников гагаузы (и болгары) не соблюдали, так как не считали их «своими» (например, Покров Пресвятой Богородицы и др.). Совершение прихожанами работы в большие церковные праздники воспринималось священниками, но не сельчанами, как нарушение Божьей заповеди. Так, например, священники с. Кубей писали: «Важнейшие и главнейшие праздники церковные почитаются (кубейцами – Е. К.), хотя не всеми одинаково, а некоторые праздники, как Преображение Господне, Воздвижение Креста Господня, Вознесение Господне, Рождество Пресвятой Богородицы,

Введение в храм Пресвятой Богородицы, Покров Пресвятой Богородицы, Усекновение Главы Иоанна Крестителя и др., многими совсем не почитаются и работают в эти дни, как и в будни. А мельницы пускают даже и по воскресным дням» [Внебогослужебные собеседования., 1892, с. 57-58].

Об аналогичном отношении к так называемым «русским праздникам» среди других национальностей Бессарабской губернии имеются сведения в документах Кишиневской Духовной Консистории. Такие праздники, как Покров Пресвятой Богородицы, праздник Казанской иконы Божьей Матери и некоторые другие, «особенно чтимые в России, не только молдаванами, но и малороссами назывались русскими праздниками, а потому не праздновались» [Дело по обвинению священника., 1893, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1678, л. 9].

По наблюдениям священника с. Чок-Мейдан К. Малая, жители этого села (сведения вполне можно отнести к гагаузам Бессарабии в целом) не придавали должной значимости важным религиозным праздникам. Суть замечания, относящегося ко второй половине XIX в., сводится к тому, что празднованию Нового года они уделяли большее значение, чем Рождеству: «К празднику Рождества Христова не приготавливаются. Если где и замечается какое-либо приготовление, то вовсе не к предстоящему празднику, а к следующему Новому году. Второй и третий дни праздника рабочие...» [Малай, 1875, № 22, с. 832].

О существовании данной проблемы упоминается и в работе М. Чакира, который в этой связи описал один случай, произошедший в одной из колоний. Представители колониальной администрации Бессарабской губернии во главе с генерал-лейтенантом И. Н. Инзовым и советником М. Бутковым³³ объезжали поселения задунайских переселенцев. Оказавшись в колонии Булбоки, они были очень удивлены тем, что в воскресный день прихожан в церкви почти не было³⁴. На заданный приходскому священнику и церковному старосте вопрос о причинах данного явления они получили такой ответ: «Жители – гагаузы из-за Дуная, где церковь давно разрушена турками, и они отучились ходить в церковь. По воскресеньям идут на базар или на рыбалку». Далее староста уточнил, что на сделанное им замечание о необходимости посещать церковь жители села ответили, что «они не имеют надобности

³³ Отметим, что «болгарские колонисты», соорудившие в центре колоний в г. Болграде грандиозный трехпрестольный собор в память об освобождении от турецкого ига, в знак благодарности один из престолов посвятили «во имя русского сподвижника И. Н. Инзова – генерала Михаила Буткова». А в 1846 г. бранные останки самого главного попечителя и председателя Попечительного комитета об иностранных переселенцах южного края России – Инзова с высочайшего соизволения перевезли из Одессы (умер в 1845 г.) в Болград и погребли под сводами Свято-Митрофаниевской кладбищенской церкви [Стоянович, 1911, с. 1560-1566].

³⁴ Точная дата этого случая М. Чакиром не указывается, в связи с этим уточним, что И. Н. Инзов был главным попечителем болгарских колоний с их основания до 40 г. XIX в.

ходить в церковь, так как священник молится за них всех. А они должны ходить в церковь, когда приносят курбан» [Ciachir, 1934a, p. 25-28].

Тем не менее, к приводимым высказываниям священников относительно непразднования паствой ряда значимых христианских праздников необходимо относиться критически, о чем свидетельствуют наблюдения и выводы других священников и исследователей того времени. Так, например, как можно видеть из приведенного А. Зашуком перечня, к разряду наиболее значимых праздников задунайские переселенцы относили те, которые сопровождались совершением молебнов и курбана: «В особенно чтимые Болгарами дни праздников: Вознесения Господня, Успения и Рождества Пресвятой Богородицы, Архангела Михаила, Чудотворца Николая, Кирилла и Афанасия (января и марта 18), святого Димитрия (26 октября) и особенно уважаемого болгарами дня св. Победоносца Георгия, совершаются в домах молебны, устраиваются столы и делаются пожертвования в пользу бедных или церкви. Устраивается также общественный праздник „за Боже имя”. Жертвуются куры, бараны, иногда волы. Все идут на церковную площадь, мужчины готовят еду, а женщины „коливо” (вареная свежая пшеница). По окончании литургии все благословляются священником; после чего устраивается общественное угощение, раздача бедным, а главное священно и церковнослужителям, в пользу которых поступают и все кожи принесенных животных. <...> Все обычаи и обряды Болгар носят на себе особый отпечаток их религиозности» [Зашук, 1862, с. 506].

В свою очередь священник Н. Стойков, приводя факты религиозной индифферентности задунайских переселенцев, проявлявшейся в «неблагоговейном отношении к церкви», в «холодности к храму», в незнании необходимых молитв, в «неуважительном отношении к святыне и даже к величайшему христианскому таинству евхаристии», писал, что они «были обычным явлением среди прихожан» [Стойков, 1910, № 38, с. 1356].

Однако некоторые современники того периода приводили противоположные сведения, что, видимо, связано с различным содержанием, вкладываемым в понятие «религиозность» самими священниками. Д. Чакир, служивший в приходе села Исерлия, писал: «По будням жизнь тихая, а в праздники и выходные Исерлийцы, надевая чистое белье и праздничную одежду, идут в церковь. <...> В воскресные и праздничные дни Исерлийцы посещают церковь и с благоговением, истово, усердно с младенческой простотою молятся. Свои молитвы выражают в церковных богослужениях земными и поясными поклонами, крестным знамением и возжжением пред святыми образами восковых свечей. В церкви стоят чинно» [Чакир, 1891, с. 630, 636].

Аналогичного рода сведения о посещении церкви приводятся другими священниками: «...Болгары к церкви усердны, богослужения посещают охотно. Любят торжественные и благоговейно совершаемые службы»

[Стойков, 1911, № 4, с. 143]; «Храм Божий большинство (кубейцев – Е. К.) посещают довольно усердно, так как весьма часто церковь бывает полна народу, как редко где в окрестности» [Внебогослужебные собеседования..., 1892, с. 56]; «Нравственное состояние прихожан (с. Селиогло – Е. К.) заслуживает одобрения. <...> К посещению Храма Божия – усердны» [Варзопов, 1874, с. 698-699]. Относительно степени религиозности задунайских переселенцев А. Зашук писал, что храмы в болгарских колониях «...постоянно посещаемы прихожанами, которые строго исполняют все обязанности Православной церкви» [Зашук, 1862, с. 506].

Из архивных и историографических данных видно, что некоторая религиозная индифферентность вполне правомерно объяснялась частью местных священников историческими условиями жизни задунайских переселенцев в Османской империи. На Балканах православное население в значительной степени утратило внешние формы религиозности, в частности, традицию систематического посещения храмов, что являлось следствием недостатка действовавших там церквей и т. д. Тогда же была утрачена гагаузами и традиция ношения нагрудных крестов, о чем упоминает в своей работе В. А. Мошков: «Шейных крестов не носят и дают по поводу этого очень странное объяснение: „Ходить с таким крестом за нуждой было бы большим грехом, а снимать его всякий раз было бы чрезвычайно неудобно”» [Мошков, 1902, № 4, с. 45]. Причина данного явления кроется, естественно, в другом: в период турецкого завоевания эта мера служила для православного балканского населения способом сохранения собственной жизни. (Подробнее см.: Глава V. «Факторы сохранности народной обрядности и роль православного духовенства в данном вопросе».)

Влияние указанного исторического периода, довольно продолжительное время сказывавшееся на состоянии религиозности задунайских переселенцев, проявлялось и в других внешних формах церковной обрядности. Так, например, Преосвященный Серафим, епископ Кишиневский и Хотинский, обратился с «Предложением» в Кишиневскую Духовную Консисторию, подчеркнув значимость обучения звонарей правилам церковного звона. В документе отмечалось, что в Бессарабии звонят не как в православной стране и не как в государстве, в котором господствует православная вера, а точно как в Турции или в другом государстве, не позволяющем чужой церкви слишком ясно и громко заявлять о своем существовании. В связи с этим рекомендовалось «устроить необходимые приспособления и научать в церквях и монастырях звонарей православному звону» [Предложение..., 1909, с. 397-399].

Причина слабой выраженности внешних форм религиозности у населения Бессарабии в целом, по мнению священника с. Карамехмет Захакрия Чакира, состояла в том, что «население, бывшее под турецким игом мусульманским, большей частью простолюдины, одичалый народ, в среде

коих были подражатели и из интеллигенции, ко всему святому – к делам для общего блага относились с пренебрежением». «Несмотря на их противодействие, – писал З. Чакир, – в продолжение 2–3 лет все препятствия были устранены вследствие поучений в церкви и вне церкви. Восстановился добрый порядок, добронравие, пьянство, споры и драки прекратились. Шинки в воскресные и праздничные дни закрыты. Народ стал все чаще ходить в церковь, а также полюбил ее и все святое» [Дело по обвинению священника., 1892–1893, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1600, л. 76].

Таким образом, рассмотрение вопроса о внешних формах религиозности на основе архивного и историографического материала первой половины XIX в. дает основания говорить об имевшей место внешней религиозной индифферентности гагаузов и болгар, являющейся следствием конкретных исторических условий их жизни на Балканах.

2. Знание христианской догматики и отношение к церковной обрядности

2.1. Священники и исследователи о духовности и религиозной грамотности гагаузов и болгар

В архивных источниках, а также в Кишиневских епархиальных ведомостях и в историографической литературе довольно часто встречаются сведения относительно сохранности у задунайских переселенцев народных праздников и обрядов, которые нередко почитались более, чем некоторые религиозные (в частности, обряд жертвоприношения животного – курбан, обряд вызывания дождя – «Германчу», «Волчьи праздники», «Бабин день», «Великий четверг» и др.). При этом они не воспринимались крестьянами как нечто чуждое православной вере, как реликты язычества, а рассматривались как составная часть христианской обрядности, как освященное временем наследие предков. Одновременно с этими сведениями священниками и исследователями приводятся данные относительно состояния их религиозной грамотности (знание христианской догматики и церковных молитв), а также отношения к церковной обрядности и т. д.

Высказывания священников гагаузских и болгарских приходов относительно знания прихожанами начальных истин веры, заповедей, молитв отражают общую картину состояния религиозной грамотности и отношения к церковной обрядности у задунайских переселенцев, характерную для XIX в. Священник Д. Чакир так писал о своих прихожанах: «Исерлийцы – очень привержены православной вере. Хотя Исерлийцы люди необразованные и неразвитые, мало имеют понятие о христианской догматике, но они веруют

с младенческой простотой в догматы православной веры. Они веруют твердо, что Бог един, в трех лицах, и что триединый Бог сотворил одним словом своим небо и землю и все видимое и невидимое. <...> Получив от своих прародителей православную веру, Исерлийцы приняли и все спасительные таинства Св. церкви и вместе с ними благочестивые обычаи и обряды, как драгоценнейшее наследие, которое составляет всю сущность земной жизни Исерлийцев. <...> Церковные обряды и устав всегда служили и будут служить предметами благочестия. Исерлийцы по отношению к церкви исполняют все свои обязанности безукоризненно: заботятся о благолепии своего храма...» [Чакир, 1891, с. 634-635].

Из благочестивых обычаев, которым задунайские переселенцы уделяли особое значение, были следующие: «Во время бездождия имеют благочестивое обыкновение ходить по полям с крестным ходом, с иконами, при этом священнослужителями отправляется молебен о бездождии с коленопреклонением при участии почти всех прихожан. Прихожане приглашают иногда священнослужителей отправлять в их домах малое освящение воды, а некоторые приглашают 1 числа каждого месяца». При молитвословии присутствовали все домашние, и их окропляли, и животных [Чакир, 1891, с. 737].

Относительно знания гагаузами религиозной догматики аналогичные сведения приводятся В. А. Мошковым, который констатировал, что «учение церкви гагаузам во многом непонятно. О десяти заповедях, данных Моисею, гагаузы, разумеется, не имеют никакого представления...» [Мошков, 1901, № 4, с. 25]. Священники отмечали особое отношение и почитание задунайскими переселенцами икон, которые часто привозились ими из мест паломничества. Вполне объяснимо то, что, ввиду отсутствия у них необходимых знаний по иконописи, они не всегда приобретали иконы православной живописи: «Св. иконы, изображение креста и другие священные предметы почитаются. Иконы – приобретаются самой плохой, неправильной и даже католической живописи. Обычай освящать иконы и другие священные изображения не существует» [Внебогослужебные собеседования..., 1892, с. 58]; «прихожане иконы приобретают на базарах, из Св. Афонской горы, писанные на бумаге, не завидной живописи» [Малай, 1875, с. 737]; они «вообще глубоко почитают св. иконы, но, к сожалению, не имеют никакого понятия о живописи...» [Чакир, 1891, с. 629] и т. п.

Священники с. Кубей Николай Чакир и Михаил Попов отмечали, что большинство прихожан посещают храм Божий довольно усердно, но при этом совершают все церковные обряды как данность, без всякого понимания их значения, что воспринималось священнослужителями как определенная холодность к религии: «О совершаемых в церкви службах, песнопениях и молениях многие не имеют должного понимания и разумения. По мнению одних, достаточно того, что они видят в церкви различные священнодей-

ствия, а для чего все это делается – не знают. Крестное знамение на молитве хотя и совершается, но многими небрежно, поспешно и неправильно» [Внебогослужбные собеседования..., 1892, с. 56, 58].

Несмотря на недостаток религиозной грамотности, особой заботой прихожан являлось своевременное исполнение христианских треб. Поселяне с. Кубей неоднократно «заявляли местному благочинному о своем неудовольствии на миссионера (священника Михаила Попова – Е. К.) за его продолжительные отлучки (в связи с миссионерской деятельностью – Е. К.) и лишение их возможности своевременно исполнять христианские требы» [Журнальные постановления..., 1892, с. 11]. Подобные сведения подчеркивают значимость для прихожан совершения религиозных обрядов.

Разделение священниками понятий «религиозность» (под чем понималось осознанное совершение церковных обрядов, знание истин веры, молитв и т. д.) и «набожность» свидетельствует об образованности местного духовенства, их трепетном отношении к пастве, понимании проблемы изнутри, поскольку сами они были представителями этой этнической среды: «Но можно сказать, что общечеловеческие недостатки кубейских прихожан искупаются тою общею религиозною настроенностью и набожностью, которою дышат почти все прихожане. Вера их хотя и проста (в периоде детского возраста), но чиста и искрится и в простоте сердечной способна облагораживать их жизнь и побуждать на разные христианские подвиги. Вот эта вера и набожность и побуждает кубейцев поддерживать Храм Божий в надлежащем внутреннем благолепии и внешнем порядке, строить новые приличные здания для училища, для помещений причта, учителей и т. п. [Внебогослужбные собеседования..., 1892, с. 58].

Не обладая знаниями относительно содержания и значения церковной обрядности, задунайские переселенцы строго придерживались ее внешних форм, сохраняя при этом особую «привязанность к разного рода суевериям, обычаям, обрядам, отчасти не вредным для религии и нравственности, а отчасти – достойным порицания и осуждения. <...> к сожалению, сюда пришиваются суеверия, как явные уклонения от чистого духа православной веры» [Внебогослужбные собеседования..., 1892, с. 58].

Для того чтобы уточнить состояние религиозных знаний у гагаузов в сравнении с другим этническим окружением, приведем сведения по бессарабским болгарам. Более строгую оценку религиозных знаний у задунайских переселенцев дал священник с. Твардица П. Казанаклий: «Религиозно-умственное и нравственное развитие твардичан находится в неудовлетворительном состоянии. Твардичане – христиане-болгары вышли из Турции такими, что за ними оставалось почти только название „гяур“ (собака); не могли болгаре там научиться молитвам и пониманию обрядностей церковных из-за преследований, тайно посещали свои церкви. Духовный руково-

датель болгар в Турции был священник, едва умеющий читать, – священник, загнанный турками и обдертый³⁵ греками» [Казанаклий, 1873, № 19, с. 694]. Далее, давая ответ на пункт вопросника о состоянии религиозной грамотности прихожан, он писал: «Мало здесь знающих молитвы, и можно сказать, что десятый из них едва ли знает „Отче наш“. Женский пол решительно ничего не знает, и вот причины всему тому, что у болгар существует множество суеверий и предрассудков и неправильный взгляд на религию и религиозные предметы. О Боге поселяне знают только, что Бог есть, далее же о нем они почти ничего не знают. Богородицу призывают, а прочих святых почитают безотчетно. О Троице не спрашивай. <...> Заказывая молебны, болгаре полагаются на значение священника пред теми, которым они заказали служить молебен; словом, образ действий их в этом роде безсознательный; дело же бабское болгаре знают и помнят как нельзя лучше. <...> Таинства болгаре понимают как обряды или формы церковные, необходимые для христианина, и принимают таковые, строго подчиняясь внешности; о сущности же их или о благодати сообщаемой им чрез таинства они не имеют никакого понятия». Более того, они «обставлены особыми обычаями и выдумками» [Казанаклий, 1873, № 19, с. 694-696].

Многие священники отмечали тесную связь в народном сознании христианских воззрений с языческими представлениями и обрядами: «Иерусалимцы, как и другие простолюдины, обставляют свой домашний быт разными обрядами и обычаями, и они им привержены. Преимущественно обряды эти приурочены к известным праздникам, к известным временам года и к важнейшим случаям их семейной жизни. Приверженность их к обрядам и обычаям очень велика, так что несоблюдение их в некотором отношении считается даже грехом» [Чакир, 1891, с. 736].

Ряд священников в обтекаемой форме докладывали епархиальному начальству об определенных сдвигах в деле религиозного просвещения прихожан: «Знание начальных истин веры, заповедей, молитв и обрядов богослужения постепенно развивается между прихожанами [Федоров, 1876, с. 862]. Некоторые рапортовали о достигнутых ими значительных успехах в данной области: «Умственное состояние прихожан в сравнении с другими можно сказать удовлетворительно. Половинная часть населения грамотна. Народ имеет самые верные понятия о Боге; знает начальные истины веры, а с открытием воскресной школы стал понимать, отчасти, и обряды церковные, приобретать верные познания об ангелах и о природе. <...> Нравственное состояние прихожан заслуживает одобрения...» [Варзопов, 1874, с. 697-698]. Однако тот факт, что приводившиеся ими данные прямо противоположны основной массе сведений, дает нам основания сомневаться в

³⁵ Видимо, имеется в виду слово *ободранный*, используемое в переносном смысле.

достоверности подобной информации (например, представленной в очерке священника села Селиогло Г. Варзопова), хотя аналогичного рода сведения о степени религиозности и состоянии религиозной грамотности гагаузов и болгар, о знании ими молитв и заповедей можно встретить и в других историографических работах того периода. По замечанию А. Защука, «Болгары, из всех народов православного греко-восточного исповедания, как простолюдины, имеют наибольшее понятие о догматах своей веры, которой они вполне преданы, и это доказывается даже тем, что за Дунаем, несмотря на сильное влияние магометанского деспотизма, Болгары сохранили во всей чистоте не только веру своих отцов, но и религиозные обычаи, из которых самый главный – обычай ходить на поклонение к святым местам: на Афонскую гору и в Иерусалим...» [Защук, 1862, с. 505].

Священник Н. Стойков, проанализировавший в своем очерке (1910–1911) сведения местного духовенства о религиозно-нравственном развитии населения юга Бессарабии, отмечал, что в них содержится «разноречивая информация по состоянию» болгарских колоний: с одной стороны, «простота с дикостью невероятные», «религиозные понятия самые дикие и сбивчивые», а с другой – «умственное состояние прихожан удовлетворительно», «народ имеет верные понятия о Боге, знает начальные истины веры» и т. п. Противоречивость сведений, при примерно одинаковых условиях, в которых находились болгарские (и гагаузские) приходы, он справедливо объяснял национальной принадлежностью священника, дававшего епархиальному начальству информацию: «Если принять во внимание, что все болгарские приходы находились почти в одинаковых условиях, станет ясным, что один из авторов описаний сильно преувеличивает, увлекается. <...> Такая или иная окраска сообщаемых сведений зависела иногда и от национальности дававшего сведения» [Стойков, 1910, № 36, с. 1269]. Однако существование столь противоречивых сведений объясняется не только национальной принадлежностью священника, оценивавшего состояние религиозной грамотности прихожан, но и полученным им образованием, использованием священнослужителями разных критериев при оценке религиозности прихожан, а также желанием некоторых из них приукрасить результаты собственных усилий в этой области.

Архивные данные за конец XIX – начало XX вв. по вопросу о знании бессарабскими гагаузами и болгарскими молитв и заповедей свидетельствуют о том, что эта проблема сохранялась. Так, по 3-му округу Бендерского уезда, в который входила большая часть гагаузских селений, благочинный Андрей Гинкулов привел следующие сведения: «Относительно знаний и истин веры, заповедей и молитв, народ силится изучать. <...> Успех в этом между болгарскими (и гагаузами – Е. К.) не так прогрессивен...» [Рапорты благочинных., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716, л. 76, 86-90].

Благочинный 1-го округа Измаильского уезда Симеон Топалов, отмечая в целом «удовлетворительное» религиозно-нравственное состояние прихожан, уточнял, что «знание молитв и заповедей недостаточно» [Рапорты благочинных..., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716].

Более сложное положение было в тех уездах, в которых часть сел довольно продолжительное время пребывала в составе Румынии (1856–1878). Относительно знания молитв и символов веры населением 2-го округа Измаильского уезда благочинный Виссарион Ливинский докладывал епархиальному начальству, что оно «недостаточно»: «Молитвы не многие знают, произносят с коверканием, что зависит от неграмотности населения. Понятие о Святой Троице, Божьей Матери и догматах поверхностно. Подрастающее поколение, посещающее народную школу, знает больше, чем старики» [Рапорты благочинных..., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716, л. 98].

Подобное положение, по мнению благочинного, объясняется тем, что «церковнослужители в деле просвещения приходской паствы имеют малое влияние», потому что они сами были «не свободны от присущих населению суеверий и предрассудков» [Рапорты благочинных..., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716, л. 96]. И этому есть логичное объяснение: не обладая достаточной грамотностью и являясь частью сельского коллектива, они и члены их семей также должны были с уважением относиться к бытовавшим в народе обычаям и обрядам. Спустя почти 20 лет, судя по отчету благочинного этого же округа, ситуация не изменилась: «Молитвы, заповеди знают плохо, так как плохо понимают русский язык, мало заботятся о твердом знании. <...> Есть среди прихожан лица, обучавшиеся в народной школе, и окончившие со знанием молитв, <...> а теперь почти позабывшие оные» [Рапорты благочинных..., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 819–820].

Отмечая положительные стороны религиозно-нравственного состояния задунайских переселенцев, Н. Стойков, вместе с тем, подчеркивал почти полное отсутствие у них знаний по религиозной догматике [Стойков, 1910, № 38, с. 1356–1357]. Данная им характеристика довольно ярко отражает двойственность содержания их религиозности на тот исторический период: «Твердое сознание, что православная вера есть единственная истинная вера, непоколебимая преданность этой вере да некоторые благочестивые обычаи и навыки. В остальном же познания болгар в этой вере и в ее догматах ушли очень недалеко» [Стойков, 1910, № 41, с. 1477–1478]. Недостатком болгар, оставшимся от прежних периодов, по его мнению, является то, что «они не могут совершенно отказаться «от несколько легкомысленного отношения к церкви и богослужению, обуславливаемого недостаточным религиозным воспитанием и слабой постановкой за это время церковной дисциплины». При этом он основывается на сведениях из церковных летописей, из которых следует, что религиозность у болгар носит чисто внешний характер; женщины в церкви

разговаривают, смеются. Исходя из этого, он заключил, что вера болгар находится «в периоде детского возраста» [Стойков, 1911, № 4, с. 142].

Оценивая состояние религиозности задунайских переселенцев и причины столь сильной сохранности народных обрядов, священник Н. Стойков, как представитель просвещенной части духовенства, указал на их особую историческую значимость у балканских народов, связанную с периодом турецкого завоевания. Во многом именно благодаря народно-религиозным обрядам эти народы смогли сохранить свою православную веру и потому, по объективным прогнозам Н. Стойкова, процесс формирования истинного религиозного сознания у прихожан будет протекать на протяжении не одного века [Стойков, 1910, № 36, с. 1280].

В данном вопросе свою роль призваны были сыграть школы, а также проповеди и поучения, которые должны были оказать воздействие на сознание крестьян. В 1826 г. на все болгарские колонии (60) было только две школы грамоты и 33 церкви. В 1840 г. школы грамоты были заведены во всех болгарских колониях Бессарабии, а к 1860 г. «уже все болгарские села имели свои общественные школы» [Стойков, 1910, № 36, с. 1276; № 38, с. 1359], но в большинстве из них обучение было поставлено плохо. Кроме того, в своих отчетах благочинные и приходские священники писали о том, что обучение значительно затрудняется из-за того, что осуществляется на русском языке, который совершенно не понятен учащимся.

Один из пунктов, на который отвечали священники при описании своих приходов, был вопрос о чтении прихожанами книг, тем более что при каждой церкви была библиотека. «Так как из прихожан (с. Дезгинжа – Е. К.) мало кто знает грамоту и то кое-как читать, то и чтение книги между ними не существует» [Козак, 1878, с. 252]; «в среде болгар весьма мало грамотных людей и весьма редко бывает запрос на книги» [Казанаклий, 1873, № 20, с. 735]. Библиотека (“бедная, около 50 книг”), существовавшая, большей частью, на церковные деньги, состояла из необходимых для сельского священника книг и дешевых изданий. Училища в колониях содержались за общественный счет. Со временем они начали давать свои результаты. Через молодежь постепенно передавались прихожанам религиозные знания и прививалась христианская религиозность: «Молодое поколение влияет на семью образцовым образом. Есть примеры, что родители-старики учились, и с успехом, молитвам у своих детей-школьников» [Казанаклий, 1873, № 20, с. 735].

Некоторые представители духовенства стремились приукрасить положение в своем приходе, создавая ощущение определенных успехов в данной области. Священник с. Исерлия Д. Чакир писал, что в церковной библиотеке его прихода имеется 50 наименований книг. «Многие из прихожан пользуются книгами из библиотеки, в особенности в зимнее время. Читают преимущественно жития святых» [Чакир, 1891, с. 611].

Что касается поучений, то до 60–70-х гг. XIX в. они почти не произносились [Малай, 1875, с. 740; Чакир, 1891, с. 533]. Редкие священники могли делать это без соответствующей религиозной литературы. Как писал один из них, «...мы еще не настолько учены, чтобы экспромтом говорили поучения с церковной кафедры» [Варзопов, 1874, с. 694]. Кроме того, они произносились на непонятном гагаузам языке – на русском, в лучшем случае на молдавском. Эти факторы, наряду с другими, создавали благоприятные условия для сохранения народной обрядности, которая рассматривалась духовенством как остатки язычества.

Таким образом, довольно слабая выраженность внешних форм религиозности (включая религиозную грамотность) у задунайских переселенцев в немалой степени объясняется недостаточной степенью грамотности самих священников.

2.2. О значимости постов в религиозных воззрениях гагаузов

Гагаузы (и болгары), будучи православными, особое значение уделяли соблюдению постов, что отмечали многие священники: «Все четыре поста блюдут. У многих понятия о посте односторонни, у некоторых проникнуты даже фанатизмом. Нарушение поста считается смертным грехом и нарушителей оно же даже по случаю нужды, строго осуждают, называя их „нехристами“ [Чакир, 1891, с. 639]; «строго исполняются все постановления церкви, в особенности посты...» [Варзопов, 1874, с. 699]; «за небольшими исключениями болгары (и гагаузы – Е. К.) и в настоящее время также свято соблюдают посты...» [Стойков, 1911, № 1-2, с. 14].

Относительно четырех годовых установленных Церковью постов В. А. Мошков писал о том, что у гагаузов к ним было дифференцированное отношение: «Гагаузы соблюдают все четыре поста, принятые Православной церковью. Но между ними делается большая разница. Важнее всего считается Великий пост («Бююк хоруджю») и Успенский («Панаия хоруджу»). От них никто не позволит себе отступить, и в эти два поста молодежь, против своего обыкновения, по воскресеньям не танцует и не поет песен» [Мошков, 1902, № 3, с. 53-54]. Их старались строго соблюдать, поскольку они связаны с имевшими место трагичными событиями в истории христианства.

Великий пост (*Büük oruç*) является самым продолжительным (семь недель) и потому наиболее тяжелым. Перед его началом каждый человек должен был совершить ряд очистительных обрядов, в том числе и обряд раскаяния (*Prost olmak*). Если человек накануне поста не попросил прощения у того, кого обидел, и не простил своего обидчика, то он «не имел права» причаститься в конце поста. Почти все взрослые, особенно пожи-

лые женщины, соблюдали так называемый *trimur* – трехдневный пост в начале и в конце Пасхального поста, в течение которого ничего нельзя есть и пить: «В Великий пост на первой и последней седмицах до среды, и затем до субботы, более 150 душ не вкушают пищи» [Варзопов, 1874, с. 699]. По сведениям Н. Стойкова, в начале XX в. традиция соблюдения трехдневного поста сохранялась главным образом среди старшего поколения: «сохранился и „тример“, но соблюдается он большей частью только стариками, реже взрослыми...»; «первые три дня Великого поста не ели – тримур, не ели и в страстную пятницу» [Стойков, 1911, № 1-2, с. 14; 1910, № 41, с. 1477].

Объяснение происхождения данной традиции информаторы объясняют следующим библейским рассказом³⁶: дьявол, дабы помешать христианам исполнить свой долг, окропил всю растительную (то есть постную пищу) жиром. В знак этого христиане полностью отказались от еды [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]. По сведениям священника К. Малай, молодые девушки и парни соблюдали тримур «преимущественно из желания, чтобы будущий жених или невеста были красивы» [Малай, 1875, № 24, с. 909].

Во время постов требовалось воздержание не только от скоромной пищи и питья, но и отказ в течение определенного периода от интимных отношений (половое табу). Кроме того, требовалось как телесное воздержание, так и духовное: нельзя ссориться, предаваться шумным развлечениям и т. д. Во время Великого поста танцы – «хору» / «роп-роп» были запрещены: «Хору не устраивается только в Великий пост, так как Иисус Христос очень мучился, и потому веселиться – это очень плохо. Мы скорбим» / *Horu olmêêr sade Paskellä orucunda, oz[a]man İsus Hristoz pek zeetlendi. Biz diil şennikçi, biz kahırlıyız* [ПМА, с. Казаклия, А.П.И.]. По этой причине в пост не устраивали свадеб³⁷.

Однако запрет на скоромную пищу сопровождался лишь некоторым ограничением на употребление вина, что не являлось полным запретом. В своих отчетах благочинные писали о том, что «благочестие значительно в старом поколении. Церковный пост соблюдается строго, хотя это касается

³⁶ Согласно житийному повествованию, Св. Феодора (Федор Тирон), который во времена императора Максимиана был римским воином, принуждали отречься от Христа и принести жертву языческим богам. За то, что он отказался, его сожгли на костре (в 305 году). Спустя 50 лет византийский император Юлиан Отступник (был язычником), желая осквернить христианский Великий пост, приказал константинопольскому градоначальнику тайно кропить кровью языческих жертв съестные припасы, которые продавались на городских рынках. Согласно житию, Св. Федор явился во сне константинопольскому епископу Евдоксию и раскрыл эту тайну. В честь этого события Православная церковь много веков отмечает память Федора Тирона в первую субботу Великого поста.

³⁷ При приведении высказываний на гагаузском языке мы максимально сохранили диалектную специфику, просторечные черты и особенности произношения каждого конкретного информатора.

пищи, а не питья» [Рапорты благочинных., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 819]. Из приведенных данных видно, что употребление вина в пост не считалось грехом. Это объясняется тем, что у тех народов, у которых составной частью хозяйственной деятельности было производство вина, оно являлось неотъемлемым компонентом их системы питания.

Особенностью *Успенского поста* (*Panaa orucu*), длившегося две недели, является «пост в посте». Он связан с *пищевым табу* на ряд фруктов, мед и др. Так, некоторые плоды запрещалось употреблять до праздника Преображения Господня (6 / 19 августа), а другие – вплоть до Успения Божьей Матери (15 / 28 августа). Лишь после освящения на Преображение яблок, винограда, слив и меда их разрешалось употреблять в пищу. На Успение в церкви освящали виноград и новый урожай зерна. С этого дня снимался запрет на употребление винограда и использование муки нового помола для приготовления хлеба. После освящения в церкви плодов земли ими одаривали соседей (*ileštirmää / üleštirmää*) в память об умерших. Запрет на употребление созревших фруктов до Преображения особенно соблюдали женщины, у которых были умершие дети (или выкидыши). Считалось, что если мать ест фрукты до этого дня, то на том свете ее дети лишались их. Связь пищевого табу с умершими детьми является, по-видимому, более поздней по происхождению. В основе запретов лежит древний обычай одаривания первыми продуктами земли духов плодородия и умерших предков.

Относительно двух других постов В. А. Мошков писал: «Петровский же пост («Петро хоруджю») и Рождественский («Колада хоруджю»), в особенности первый из них, считаются менее важными. Не только молодежь во время их танцует и поет, но даже и старики не все их соблюдают» [Мошков, 1902, № 3, с. 53].

Отметим, что у *Петровского поста* (*Petro orucu*) начальная дата подвижна (зависит от даты празднования Пасхи), а конечная приурочена к празднику в честь Свв. Петра и Павла (29 июня / 12 июля). Начинался он через неделю после Троицы, в понедельник. Если празднование Пасхи приходилось на более позднее время, то этот пост мог быть очень коротким (иногда несколько дней). В большей степени Петровский пост связывается в народе не с религиозной необходимостью, а с практической значимостью – «полезно для здоровья», и потому его соблюдение считается в народе не столь важным. По окончании поста – в день Свв. Петра и Павла разговлялись мясом петуха из нового вывода (*Petro pilici*), а также яблоками – снимался запрет на их употребление.

В *Рождественский пост* (*Kolada orucu / Krêcun orucu*) на некоторые наиболее важные народные праздники устраивали танцы, но не общесельское «хору», а отдельно на каждой улице (*köšä horusu*). Так, накануне дня Св. Андрея совершали так называемый обряд «Хранения чеснока». Состав-

ной его частью были посиделки, проводившиеся в доме одной из пожилых женщин (вдовы) под ее присмотром, на которых устраивали танцы до глубокой ночи. Ритуальный запрет на скоромную пищу в начале и в конце Рождественского поста дополнялся табу на определенные виды женских работ (нельзя вязать, шить)³⁸, в основе которых лежат представления, отражающие культ волка у гагаузов. В них ярко проявляется религиозно-языческий синкретизм, являющийся выражением народного православия. По окончании поста – на Рождество разговлялись жареным воробьиным мясом («чтобы быть в новом году легким, как воробей»).

Помимо четырех годовых постов, в течение всего года гагаузы и болгары постились каждую среду и пятницу: «Есть личности, которые в течение всего года по средам и пятницам до захода солнца не вкушают пищи» [Варзопов, 1874, с. 699]. Кроме того, накануне этих дней, а также воскресений и больших религиозных праздников строго соблюдали половое табу: «спать с женой накануне среды, пятницы, воскресений и всех больших праздников, а также во все посты у гагаузов считается грехом, но в первый год женитьбы правила эти не считают обязательными. Поэтому, говорят гагаузы, молодоженам в первый год их сожителства священник и Причастия не дает» [Мошков, 1902, № 3, с. 53-54; 1901, № 1, с. 123].

Народно-христианская традиция почитала пятничные дни не только как дни строгого поста, но и как связанные с культом святой мученицы Параскевы (это имя по-гречески и означает «Пятница»). У гагаузов одним из мифических существ является *Cumaa karisi / Cumaa babasi* (Пятница-женщина / Пятница-баба), что соответствует болгарской «Света Петка» и восточнославянской Параскеве-Пятнице. По приводимым В. А. Мошковым данным, это мифическое существо, как и два других – Воскресенье-мать, Середа-женщина / Середа-баба, представляются старухами, живущими в лесу в пустынном месте. Они зорко следят за тем, чтобы вечером накануне среды, пятницы и воскресенья не работали. Этот запрет касается женщин и женских работ, главным образом пряденья. Интересно, что относительно пятницы действовал запрет и на работу с глиной (обмазывание пола и стен глиной). Однако, при всем сходстве образов этих мифических существ, уточнял В. А. Мошков, между ними существовало некоторое старшинство: «Старше всех стоит Воскресенье, которое называется не бабой или женщиной, а матерью. За ним идет по старшинству Пятница и, наконец, Середа» [Мошков, 1901, с. 14, 36]. Что касается их «статуса», то, по-видимому, оно отражает значимость этих дней в христианстве. Кроме еженедельных праздников в их честь, он упоминает о том, что у каждой из них есть по

³⁸ Первые два-три дня Рождественского поста связывались с так называемыми «Волчьими праздниками», а последние дни – с предродовыми муками Девы Марии.

одному большому годовому празднику: Великая Среда, Великая Пятница и Великое Воскресенье (на Пасхальной неделе).

У народов Балкано-Дунайского региона и Юго-Восточной Европы святая Параскева-Пятница почиталась как покровительница женщин: в замужестве, деторождении, домашнем хозяйстве, особенно в прядильном и ткацком деле, которыми нельзя было заниматься в пятницу. «Соблюдать» пятницу предписывалось некоторыми народными обычаями.

Кроме того, у гагаузов, как и у других православных народов, в году соблюдали 12 великих пятниц, посвященных Иисусу, Богородице и наиболее значимым в христианстве святым. Как можно судить по сохранившемуся у гагаузов апокрифическому «Сказанию о двенадцати пятницах», в эти дни следовало соблюдать жесткий пост – «тримур» [Квилинкова, 2012а, с. 569-571]. Почитание 12 пятниц напрямую связывается в этом тексте с христианской календарной обрядностью, тем не менее, указанная традиция имеет более раннее происхождение, о чем свидетельствуют фольклорные данные. Этим, по-видимому, объясняется популярность рассказа об особо почитаемых двенадцати пятницах, выделенных из апокрифического «Сказания о двенадцати пятницах» в отдельный сюжет [Сказание..., <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4922>]. В этом Сказании проявляется языческо-христианский синкретизм. Считается, что использование данного текста в качестве оберега может быть связано с другим амулетом, применявшимся от болезни, – с молитвой к Св. Пятнице.

В связи с апокрифической литературой для нас особый интерес представляют приводимые тем же исследователем данные о том, что у гагаузов имеется духовный стих, в котором поется о 12 пятницах. Их празднование, писал В. А. Мошков, заключается в том, что «в эти дни не пашут. Руководятся при этом сказанием о 12-ти пятницах, обращающимся в рукописи на молдавском языке» [Мошков, 1902, № 3, с. 53]. Сведения о соблюдении задунайскими переселенцами аналогичного запрета на сельскохозяйственные работы приведены в книге Н. С. Державина, но при этом он не увязывает его с двенадцатью пятницами: «В пятницу вечером не пашут, чтобы не болел скот» [Державин, 1914, с. 178].

Таким образом, имевшая у гагаузов хождение апокрифическая молитва из «Сказания о двенадцати пятницах» представляла собой одновременно и наставление для христиан (по соблюдению ритуальных запретов с указанием конкретной пользы – «будет предохранен от ...», «будет спасен от ...»), и выполняла функцию оберега. По мнению российских исследователей, акцент на том, что соблюдение поста в пятничные дни имеет не только душеполезное значение, но и оберегает человека от разных бед и болезней (от внезапного зла, от напрасной смерти, от неприятеля, от утопления, от лихорадки и т. д.), характерен для более поздних списков данного апокрифа

[Сказание..., <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4922>]. Несмотря на внешне религиозную оболочку, в ней ярко выражена языческая составляющая, в основе которой лежит «договор».

2.3. Архивные и историографические данные об исполнении гагаузами таинств исповеди и Причастия

В период османского завоевания у гагаузов и болгар многие христианские обряды обрели народную окраску. Ввиду недостаточного числа священников, ритуал причащения на Пасху совершался уважаемым в селении мужчиной или женщиной пожилого возраста, известными своим благочестием, или главой семьи. Сакральность данного обряда традиционно «обеспечивалась» при помощи ряда действий, совершавшихся в один из наиболее значимых в народе поминальных дней – Великий / Страстной четверг, в основе которых лежит культ предков / культ умерших.

В этот день каждая хозяйка шла на кладбище, кадила вокруг могил ладаном, поливала могилу водой и вином, после чего женщины обменивались друг с другом хлебом и вином. «Притом из ношенного на кладбище вина каждая женщина должна сохранить немного на причащение и, принеся домой, выливает в сосудец и держит пред образами до дня Пасхи. В день Светлого Воскресения Христова болгары в Турции причащались сами – у кого-либо дома стариком или старухой вместо священника, так как их было мало. Они кадили, кропили и причащали. Каждый желающий причаститься ступал на лемеш (лемех – Е. К.) и по получении вина из ложки переходил на другую сторону. Таким образом совершалось причащение у многих болгар до прибытия в Россию в 1830 г.»³⁹ [Киранов, 1875, № 21, с. 779-780]. Аналогичные сведения приводятся и в очерке Н. Стойкова [Стойков, 1910, № 36, с. 1278; № 41, с. 1463].

То, что задунайские переселенцы не уделяли таинству исповеди должной значимости, во многом объясняется историческими условиями их религиозной жизни на Балканах в период османского завоевания. В отличие от обряда Причастия, сохранившегося в адаптированной к тем условиям форме, обряд исповеди по объективным причинам практически полностью выпал из их религиозной практики, что подтверждается приводимыми священником с. Чок-Мейдан К. Малаем сведениями: «...невежество и мрак в религиозном отношении сего прихода, царивший 12–14 лет тому назад, например, принятие Св. Причастия без предварительного исповедания своих грехов пред духовником, уклонение большей части прихожан от исполнения ежегодно таинства покаяния и проч., и проч.» [Малай, 1875, с. 912].

³⁹ В христианской обрядности Страстной четверг – это событие «рождения» евхаристии на Тайной вечере.

О «легкомысленном» отношении прихожан к церкви, богослужению и христианским обрядам и «слабой постановке церковной дисциплины» писали и другие священники. «Прискорбно особенно то, – сообщали священники с. Кубей, – что не понимают многие смысла, великого значения и силы таких святейших таинств, как покаяние и святое причащение, и многие принимают их холодно, без участия сердца, по одной привычке и установившемуся обычаю. <...> На исповеди, например, бывает трудно добиться сознания хотя бы в одном грехе; и многие, особенно женщины, заявляют, что не чувствуют за собою никакого греха и признают себя безгрешными и чистыми. К святому Причастию приступают многие довольно небрежно, толкаясь, смеясь и т. п. [Внебогослужebные собеседования., 1892, с. 56-57]. Такого же рода сведения приведены и в очерке Н. Стойкова [Стойков, 1911, № 4, с. 142].

На территории Бессарабии епархиальное начальство и местное духовенство особое внимание уделяли вопросу об исполнении паствой религиозных обрядов. Священники строго следили за тем, чтобы ни один прихожанин не уклонялся от ежегодного исполнения таинств исповеди и Причастия. Эти данные, в соответствии с установленными требованиями, вносились в отчетные книги каждого прихода. В первой половине XIX в. по «болгарскому водворению» обычно фигурировала формулировка: «Нет ни одного не исповедовавшегося или не причастившегося среди взрослого населения» [Сведения о количестве исповедовавшихся., 1835, НАРМ, ф. 208, оп. 2, д. 1221, л. 12-13]. Брачующиеся за неделю до венчания должны были исповедоваться и причаститься. Помимо этого священник проверял знание ими молитв, после чего выдавал разрешение на брак [Чакир, 1891, с. 637].

Священники пытались приучать прихожан к религиозной обрядности различными способами. Согласно установленным правилам, на исповедь каждый должен был прийти со свечой и рассказать обо всех грехах. Однако прихожане выступали против обязательности покупки свечей для исповеди, считая эту традицию обременительной для себя и высказывая свое негодование по отношению к своему пастырю: «При исповеди в Великий пост требует (С. Киранов – Е. К.), чтобы исповедующийся покупал восковую свечу и давал бы ему целиком. <...> Таковые отдаются священником церковному старосте в счет за деньги, и они перепродаются». Кроме того, в качестве вознаграждения священника за труды с каждого взрослого полагалось 10 коп., а с детей – по 6 коп. серебром. «Многие из колонистов-бедняков считают эту меру для себя стеснительною», поскольку при численности семьи в 10 душ плата составляла 80 коп. серебром [Дело о нарушении., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 9, 19].

Для того чтобы причаститься, необходимо было соблюдать пост и исповедоваться. В клировых ведомостях священники в обязательном порядке

указывали, с какого года в храме хранятся исповедальные книги, наряду с метрическими. Когда человек приглашался в суд в качестве свидетеля, перед дачей показаний делалась обязательная отметка относительно совершения им этих обрядов – «ежегодно исполняет христианские обязанности исповеди и Причастия», после чего следовала клятва на Библии:

Клятвенное обещание⁴⁰

«Аз, ниже именованный, обещаюсь и клянусь всемогущим Богом перед святым Его Евангелием и честным крестом в том, что по делу, по которому я ныне призван и спрашиван буду, и имею показать самую сущую правду, не норовя ни какую сторону, ни для дружбы, вражды, свойства посулов ни же страха ради, ничего не прибавляя и не убавляя, но все суть явственно и чисто, – что видел, слышал и знаю, в чем да поможет мне Господь Бог душевно и телесно в сем и будущем веке отдать ответ пред Страшным Его судом. В заключение сей моей клятвы целую слова Евангелия и крест Спасителя моего. Аминь» [Дело по обвинению..., 1834–1835, НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 141, л. 30].

Клятвенное обещание

«Я нижеименованный обещаюсь и клянусь Всемогущим Богом перед святым Его Евангелием и честным животворящим крестом в том, что по делу, по которому я ныне призван и буду спрошен, имею показать самую сущую правду не норовя никакую сторону ни для дружбы, вражды, родства, подарков, ни же страха ради, но вся суть явственно и чисто что видел, слышал из него, покажу справедливо, за что дать должен пред Богом и судом Его страшным ответ» [Дело по расследованию..., 1838, НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 570, л. 13].

Интерес представляет существовавший у задунайских переселенцев следующий суеверный обычай, связанный с клятвенным обещанием. Он был своего рода ритуалом снятия с себя ответственности за преднамеренно данные на суде под присягой (клятвенным обещанием на Библии) ложные показания. «В таких случаях болгарин прячет под левой мышкой небольшой камень⁴¹, и держит его там во все время присяги и дачи показаний; после чего давший ложную присягу и показания отбрасывает далеко от себя этот камень и тем, по его убеждению, он снимает с себя нравственную ответственность за данную присягу и показания» [Стойков, 1911, № 4, с. 149]. По замечанию Н. Стойкова, случаи клятвопреступлений и ложных показаний на суде, ранее столь редкие, за последние 30 лет (то есть с последней четверти XIX в.) участились. Использование данного приема при ложно даваемых показаниях свидетельствует не только о сохранении у задунайских переселенцев традиционных представлений, но и об их религи-

⁴⁰ Для того чтобы облегчить понимание данных текстов, автор внес необходимую пунктуационную правку.

⁴¹ Возможно, данный обычай отражает русскую поговорку: «Камень с души упал».

озности (страх перед Богом за совершаемые дела и поступки, стремление уйти от возможного возмездия).

В XIX в. на человека, который не исповедовался и не причащался, священник налагал **духовную епитимью** [Дело о наложении епитимии., 1844, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 79, л. 17, 21-28]. Данное наказание являлось составной частью мер по повышению религиозности и контролю благонадежности прихожан. (Подробнее см.: Глава IV (1.2). «Духовные способы воздействия (епитимья и др.)».)

Таинство исповеди (*spiyada*) является обязательным для получения Святого Причастия. Некоторые сведения относительно исполнения задунайскими переселенцами таинств исповеди и Причастия содержатся в отчетах благочинных. Они даны по округам совместно по болгарским и гагаузским селам. Так, по 4-му округу Аккерманского уезда священник Н. Влайков писал: «Прихожане <...> исполняют христианские обязанности – исповедь и Причастие». Аналогичного рода сведения за 90-е гг. XIX в. приведены в отчете благочинного Андрея Гинкулова по 3-му округу Бендерского уезда: «Прихожане <...> не уклоняются от святых таинств» [Рапорты благочинных., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716, л. 76, 86-90]. По приводимым Н. Стойковым данным, «к церкви усердны болгары и теперь; у исповеди и Святого Причастия за редкими исключениями бывают все раз в году, а некоторые и по 2–3 раза в год» [Стойков, 1911, № 1-2, с. 14].

Однако рядом благочинных была дана не вполне положительная оценка прихожан своего округа, особенно тех, которые в прошлом находились в составе Румынии (1856–1878 гг.). Например, по 2-му округу Измаильского уезда, состоявшему «из молдаван и болгаро-гагаузов», благочинный Виссарион Ливинский писал: «Прихожане <...> уклоняются от исповеди и Святого Причастия...» [Рапорты благочинных., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716, л. 98]. Данное замечание относилось, главным образом, к молодому поколению, побывавшему на военной службе, а также к сельской интеллигенции (писари, учителя и др.). Священники все чаще стали констатировать факт «неисправного посещения учителями церковных богослужений» [Сведения о постановке преподавания., 1913–1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4723, л. 83].

Если человек не исповедовался, то его добропорядочность и политические взгляды становились предметом озабоченности не только духовенства, но и светских властей. Нередко в возникавших конфликтах местного священника с сельской интеллигенцией основным аргументом было, что ее представители не исполняют христианских обязанностей, то есть неблагонадежны. Так, в «Деле по рассмотрению рапорта священника с Ново-Троян, Аккерманского уезда Праницкого на писаря Лучкина С. за злоупотребления служебным положением» последнему в вину вменялось то, что

«он не говееет, не причащается, не посещает храм, не соблюдает постов, отговаривает население от строительства церковной ограды и нового дома для священника, и ремонта церкви...» [Дело по рассмотрению рапорта..., 1879–1881, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1181].

Аналогичное обвинение за тот же период содержалось в «Рапорте о нанесении оскорбления личности священником с. Чийший Аккерманского уезда Влайковым Н. учителю Чийшийского училища Тарановскому Д.». В свою очередь Н. Влайков отправил на имя директора училищ Бессарабской губернии письмо, в котором обвинял сельского учителя Д. Тарановского и волостного старшину И. Мотузенко в неблагонадежности, проявляющейся в том, что «они восстанавливают людей против священника; церковь пуста». Из этого делался вывод, что необходимо «усилить за ним (в частности, за Д. Тарановским – Е. К.) внимание, так как он не соблюдает постов, это разрушительно действует на религиозное состояние простонародья». Чтобы сохранить влияние священников на паству, епархиальное начальство удаляло из села неблагонадежных. В результате конфликта между Н. Влайковым и Д. Тарановским последний был переведен в село Еникиой [Рапорт о нанесении оскорбления..., 1879–1880, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1017, л. 7].

Процесс трансформации в области религиозно-нравственного и духовного развития населения Бессарабии, проявившийся в отношении к церкви, к священникам, к соблюдению христианских обязанностей и т. д., усилился в последней четверти XIX в. В начале XX в. он приобрел особое звучание и динамику, что частично можно рассмотреть на основе сведений, приводившихся в рапортах благочинных. Так, благочинный 2-го округа Измаильского уезда (состоявшего из «молдаван – при 13 церквях, гагаузов – при 6 церквях, болгар – при 5 церквях») привел такие данные: «Молодое поколение, особенно побывавшее на военной службе, заметно охладело к вере, семейной жизни и физическому труду. Благочестие значительно в старом поколении. <...> Таинства церковные соблюдаются, богослужения посещаются особенно зимой...» [Рапорты благочинных..., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 819]. Аналогичного рода сведения за этот же период приводились и по другим округам и селениям. Священники обращали внимание епархиального начальства на то, что среди прихожан «полнейший индифферентизм, особенно среди мужского населения» [Рапорты благочинных..., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 842]. По причту сел. Еникиой отмечалось, что «в отчетном году все прихожане исповедовались и Святых Таин приобщались, кроме интеллигенции» [Рапорты благочинных..., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 832].

В с. Кубей под сомнение была поставлена благонадежность сельской учительницы кубейского женского 1-классного училища – Анастасии Захаровой. В соответствии с существовавшими требованиями, она привела детей

в церковь для Причастия, но священник К. Важинский отказался причастить их, ввиду имевшихся у него личных претензий к учителю. На следующий день она с данной просьбой подошла ко второму сельскому священнику – В. Скодигору, который причастил детей. За то, что священник Важинский «отказался причащать детей без достаточных к тому оснований» Консисто-рия объявила ему выговор «без внесения в личное дело». Что же касается учительницы, то она была охарактеризована как «неблагонадежная», о чем «следовало сообщить директору Бессарабских народных училищ» [Дело по обвинению священника., 1908–1909, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3073]. В свя-зи с этим отметим, что иногда, ввиду сложных личных взаимоотношений в приходе, некоторые члены причта обвиняли самих священников в несо-блюдении постов («не признает постов») и даже в вольнодумстве [Дело по обвинению., 1899–1903, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2012, л. 25].

Таким образом, обнаруженные нами в различных источниках сведе-ния о довольно «небрежном» отношении к обряду исповеди и Причастия, имевшем место у задунайских переселенцев, в немалой степени объясня-ются тем, что у них отсутствовали надлежащие условия, которые могли бы способствовать прививанию им традиции неформального исповедования. Одной из главных трудностей для гагаузов в XIX в., напрямую связанной с данной проблемой, было незнание священником языка паствы, в результа-те чего таинство исповеди совершалось формально, о чем свидетельствуют имеющиеся архивные и историографические данные. Начиная со второй половины того же столетия в гагаузских селах служили главным образом инонациональные священники (русские, малороссы, молдаване). В связи с существовавшими при исповеди трудностями В. А. Мошков писал: «Свя-щенник, долго прослуживший в гагаузском селе, конечно, научается гово-рить со своей паствой на их родном языке, но вначале или разговаривает с ними по-молдавски, где понимают этот язык, как в с. Конгаз и в Этулии, или же разговаривает только с теми из своих прихожан, которые говорят по-русски. В таких случаях, как мне рассказывал из своей практики один русский священник, бывает очень затруднительна исповедь. „Выучишь, – говорил он, – с голоса несколько вопросов по-гагаузски и задаешь их то одному исповеднику, то другому, смотря по вдохновению. А что мне на это отвечают вопрошаемые, одному Аллаху известно”» [Мошков, 1901, № 4, с. 29]. Из данной цитаты следует, что такой важный религиозный обряд, как таинство исповеди, совершался формально, что не всегда устраивало прихожан.

Вместе с тем архивный материал дает основания говорить о том, что та-инству исповеди гагаузы придавали должное значение при условии, что ду-ховник мог выслушать их на родном языке. В фондах Национального архива РМ сохранилось дело, в котором священник с. Чияшии Измаильского уезда

4

... а так как по старшинству имен в семье, то таинствен-
ный свидетель Князь Кюсето приходится поименно и про-
сил дать ему записку, что бы по слову духовника его
Коллекции Татаркопчак Михаила Петрова
исповедываться и обилие по таинству, что бы священника
знает по Турецки, хаконоро Записку и ему идеть,
об том что бы у него священника исповедывались,
а приехала в село Чияшии, на 6.е за по священник
Коллекции и не турецко по К. лават, а обидели при-
шел к нему таинственный свидетель Михаил Петров по свя-
титель ему Коллекции Соторский от Чияшии об таинстве вер-
стали, об таинстве что бы от турецкого по таинству Коллекции
в таинстве, то я ему самовольно исповедываться таинство за-
писку, по таинству что я приехал от турецкого при-
йти по таинству Коллекции Коллекции Кудеи священ-
ника и по таинству собрания и таинство по таинству
для отречения таинственных молитов, но таинство
Петров на совет мой не согласился, на 7.е за
самовольно не приехал, не иду и не таин-
ствую от турецкого по 8.е и 9.е лават,

Разрешение священника с. Чияшии Измаильского уезда М. Черноморцева прихожанину этого села Нихтяну Кюсето исповедоваться у своего духовника священника кол. Татаркопчак Михаила Петрова, «потому что сей священник знает по-турецки» [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5093 (дело за 1826)].

М. Черноморцев, не владевший гагаузским языком и не имевший возможности полноценно исповедовать своих прихожан, вынужден был одному из них, подавшему прошение (Нихтян Кюсето), разрешить исповедоваться у своего духовника, священника кол. Татаркопчак Михаила Петрова, «потому что сей священник знает по-турецки». При этом священник М. Черноморцев в своей записке уточнил, «чтобы он там исповедовался, а причащался в селе» [Дело по рассмотрению прошения.., 1826, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5093, л. 4]. Вероятно, такие случаи были не столь частыми, тем не менее, они демонстрируют то, что совершение религиозных обрядов, в том числе исповеди, для верующих было не атрибутом внешних форм религиозности, а выражением их духовного состояния, внутренней потребностью.

Из данного ходатайства видно, что, ввиду незнания местным священником языка паствы, такой важный религиозный обряд, как исповедь, совершался прихожанами формально, что, естественно, не устраивало их. Поэтому уже с начала XIX в., то есть практически сразу же после переселения в Бессарабию, во многих гагаузских селах остро стоял вопрос о назначении в приход священника, знающего их язык. Одним из веских аргументов этих требований было желание иметь в селе священника, понимающего прихожан и способного исповедовать их на родном языке.

О значимости, придаваемой гагаузами таинствам исповеди и Причастия, свидетельствует жалоба прихожан с. Бешалма за 1823 г. на священника Василия Струсовского, назначенного в 1815 г. епархиальным начальством в их приход. В ней прихожане жаловались благочинному на то, что указанный священник «нанес им обиды, ругательства, побои». В воскресные и праздничные дни не служит, и они остаются без исповеди и Причастия. За пьянство и недобросовестное отношение к работе епархиальное начальство запретило этому священнику священнослужение, забрало документы и отправило его на епитимью во Фрумушицкий монастырь [Дело о наложении епитимии.., 1823–1824, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4343].

Непридание во второй половине XIX в. епархиальным начальством должной значимости языку при совершении таинства исповеди и при чтении проповедей и поучений в немалой степени способствовало сохранению у задунайских переселенцев недостаточно осознанного отношения к таинствам и церковным обрядам, что проявлялось в формальном отношении к исповеди, в слабой дисциплине в церкви и т. д. Результаты подобного воспитания и в настоящее время дают о себе знать. На аналогичное отношение гагаузов к богослужению, к дисциплине в церкви, к таинству исповеди сетуют и современные приходские священники.

2.4. Отражение религиозных и морально-этических установок в гагаузских пословицах и поговорках

Одним из ценных источников, выполняющих функцию трансляции христианских представлений о добре и зле, праведности и грехе, является фольклор. Они довольно широко представлены в гагаузских народных песнях религиозного содержания – духовных стихах (в произведениях главным образом на новозаветные сюжеты – в песнях-проповедях и песнях-покаяниях). Духовные стихи основаны на проповеди о бренности земной жизни и необходимости соблюдения христианского образа жизни, под которым, в частности, понимается отказ от чревоугодия, злоупотребления спиртными напитками, стремления к богатству. Вместе с тем, подчеркиваются черты характера и качества, которые должен воспитывать в себе истинный христианин: верить в Бога, быть сердобольным, гостеприимным (не отказывать путникам в ночлеге, нищим – в подаении) и т. д. Смысл содержащихся в песнях проповедей сводится к тому, что, только совершая богоугодные дела, человек сможет попасть в Царствие небесное [см. Квилинкова, 2011а, с. 456-497].

Однако исполнение песен, которые знали не все, требовало подходящего времени и места. Пословицы и поговорки, известные многим, емкие и произносившиеся при каждом подходящем случае, выполняли функцию постоянной трансляции религиозно-нравственных установок. В связи с этим процитируем некоторые из них, записанные в свое время В. А. Мошковым [Мошков, 1904а, с. 273-282; Мошков, 1965]. Как можно видеть из приведенных ниже пословиц⁴², гагаузы не только верят в Бога, но и целиком полагаются на судьбу, предначертанную свыше. В них ярко выражен принцип фатализма: *Не Аллаа верирса ёля да оладжек* / «Как Бог даст, так пусть и будет»; *Аллаа не дяряся Аллахын дедийи олер* / «Что Бог скажет, то и сбудется»; *Йазылан бозулмас* / «То, что написано, не испортится (не пропадет)»; *Биз сада дюшюнериз не оладжек, Аллаа билеер не йападжек* / «Мы только думаем, что будет, а Бог знает, как сделает»; *Аллаа верди, Аллаа алды* / «Бог дал, Бог взял»; *Аллаа вердийнян бир тенедян бир демирли олеер* / «Бог даст, так из одного зерна целая мерка уродится» [Мошков, 1904а, тексты №№ 59-60, 62, 242, 202, 204, с. 281, 279-280].

Сюжет одного из записанных В. А. Мошковым рассказов отражает этот же принцип. В нем говорится о том, что однажды Бог со Св. Петром шли по дороге. В поле они повстречали двух работавших девушек. Та из них, которая на приветствие «Бог в помощь» и на вопрос: «Окончишь ли свою ра-

⁴² Некоторые латинские буквы и символы, использованные В. А. Мошковым для отображения гагаузских звуков, заменены нами на кириллические для удобства чтения [Мошков, 1904а; Мошков, 1965].

боту?» ответила: «Если Бог поможет, то окончу», действительно завершила работу, несмотря на то, что начала ее поздно. А та девушка, которая на вопрос: «Если Бог поможет, окончишь ли ты работу?», ответила: «Да, если даже Бог и не поможет, то все равно окончу», так и не завершила работу (поскольку у нее схватило живот), несмотря на то, что ей оставалось совсем мало [Мошков, 1904а, вариант № 5, с. 18].

О характерности для гагаузов культа судьбы писал М. Н. Губогло: «В гагаузской ментальности нет более твердого убеждения, чем убежденность в неизбежности Предначертания, в неотъемлемости того, что предназначено судьбой» [Губогло, 2012, с. 518-527].

Согласно религиозно-народным представлениям, во всем том, чего смог добиться человек, есть воля Божья. Однако считалось, что тому, кто постоянно трудится, Бог помогает: *Еркен калкана Аллаа верер* / «Кто рано встает, тому Бог дает»; *Ким екти, Аллаа верди, олду. Ким екмеди, хич олмады* / «Кто посеял, у того (Бог дал) уродилось, а кто не сеял, ничего не уродилось» [Мошков, 1904а, тексты №№ 154, 157, с. 278, 278]. В адрес тех, кто летом не трудился в полную силу, а прохлаждался, высказывались с осуждением: *Йа-зын гёльгедея йатан, кышы ач ятээр* / «Кто летом в тени лежит, зимой (всю зиму – Е. К.) лежит голодным» [Мошков, 1904а, текст № 161, с. 278].

Трудолюбие как одно из основных отличительных качеств гагаузского национального характера выделяли и священники, и исследователи. Это было одним из основных критериев для оценки человека. При выборе невесты обязательно обращали особое внимание на то, насколько она трудолюбива. Про очень трудолюбивого человека говорят, что он «работу зубами бы съел» / *Иши дишлериннян исин* [Мошков, 1904а, текст № 76, с. 277]. Хозяйственные работы требовали большого напряжения сил от всех членов семьи, и потому время работы и исполнители были четко определены. Время, предназначавшееся для выполнения хозяйственных работ, не позволялось использовать для другого: *Ишленир гюню панайыра гидилмеер* / «В будний день на рынок не ездят» (букв. «В день, предназначенный для работы, на базар не ездят») [ГРМС, 1973, с. 114]. Всякую работу следовало выполнять в срок, то есть не откладывать на завтра то, что нужно сделать сегодня. Аргументация, отраженная в одной из гагаузских поговорок, связана с существовавшей у гагаузов в прошлом традицией в области похоронной обрядности: *Бюн йолян, бюн гёмюлеер, йарын йолян, йарын гёмюлер* / «Умершего сегодня – сегодня хоронят. Умершего завтра – завтра хоронят» [Мошков, 1904а, текст № 180, с. 279].

Пословицы и поговорки заставляли человека осуществлять самооценку и самоконтроль своего образа жизни и совершаемых действий. Каждый должен был соотносить свои поступки с христианской моралью и обязательно думать о своей душе: *Йапма гюнаа, зере топрак кабул етмяз* / «Не греши,

потому что земля не примет». Вместе с тем, существовало вполне четкое осознание того, что все люди грешны и «только один Бог на свете без греха» / *Салт бир Аллаа гюнахсыз дюннедя* [Мошков, 1904а, тексты №№ 266, 58, с. 282, 275]. Это, в свою очередь, поддерживало установку на то, что нужно ходить в церковь, молиться, поститься и исповедоваться.

Люди, не соблюдавшие постов, высказывались об этом долге христианина с сарказмом: *Йа[а]лы йисян саныйсын бойнуз-му бюведжек?* / «Рог что ли у тебя вырастет, если ты будешь есть скромное». Вместе с тем, бóльшим грехом считалось нанесение обиды словом, ранившим человеку душу, а также произнесение кощунственных слов и ругательств: *Йа[а]лы имя[я] дилъ гюнаа, ама бююк лаф селемяя гюнаа* / «Не грех жирное есть, а грех говорить „большое слово” (кощунствовать – Е. К.)» [Мошков, 1904а, тексты №№ 171, 93, с. 278, 276]. Хрупкость человеческой жизни, установка на необходимость бережного отношения друг к другу четко выражена в следующей пословице: *Йынсан вар йымырта гиби, дюштю, кырылды, йок* / «Человек как яйцо, упал, разбился и нет его» [Мошков, 1904а, текст № 257, с. 282]. Такие пороки, как зависть и воровство, также считались грехом: *Екмени кюля бан да йи да садя кендин[ин] олсун, аалемин екмееня бакма чалма кимсейдян* / «Свой хлеб в золу макай да ешь – по крайней мере он свой, а на чужой хлеб не смотри и ни у кого не кради» [Мошков, 1904а, текст № 176, с. 279]. Жизнь на широкую ногу, даже при имеющемся достатке, осуждалась общественным мнением: *Йашэр, насыл бир бей* / «Живет как барин (бей)» [ГРМС, 1973, с. 78]

В гагаузских пословицах и поговорках отражены также основные морально-этические принципы, которых следовало придерживаться. Наиболее важным из них было – делать людям добро: *Исля йапарсан, йсля гёрюсун* / «Хорошо поступаешь, хорошее и увидишь»; *Нижяль йапарсан, йоля да булурсан* / «Что сделаешь, то и получишь». Человек, следовавший этим принципам, был желанным гостем для всех: *Ии адамын хер йердя икрамы вар* / «Хорошему человеку везде есть почет». Кроме того, хороший человек обязательно должен был быть скромным: *Исля адам, акыллы адам кенди кендиня бир вакыт ююмяз* / «Хороший да умный человек никогда сам себя не хвалит» [Мошков, 1904а, тексты №№ 181, 111, 97, 182, с. 279, 276].

Степень уважения и гостеприимства отражается в следующей пословице, которая даже несколько шире известного в русском языке выражения – «Для хорошего человека ничего не жалко»: *Ии адама аазымдан букамы верим* / «Хорошему человеку я из своего рта кусок отдам» [Мошков, 1904а, текст № 102, с. 276].

Особую ценность для гагаузов представляют добрососедские отношения в узком и в широком понимании слова. С одной стороны, тяжелый хозяйственный труд и довольно суровые природные условия (частые засухи) требовали объединения усилий не только родственников, но и соседей (*теci*).

От взаимопонимания и взаимовыручки во многом зависела уверенность людей в повседневной жизни, а в определенной степени – и семейное благополучие. Поэтому отношения добрососедства рассматривались как долговечные, на всю жизнь: *Комуш[у]лук дилъ дойунжя, йолюнжя* / «Добрососедство нужно не до тех только пор, пока им насытишься, а до смерти» [Мошков, 1904а, текст № 271, с. 282]. С другой стороны, проживание гагаузов на территории полиэтничной Бессарабии требовало умения устанавливать добрососедские отношения с другими этносами для поддержания и сохранения мира. Этому во многом способствовали конфессиональное единство (православие) и близкая культурная дистанция.

Установка на то, что нет неразрешимых вопросов, умение находить компромиссы, договариваться, обходить «острые углы» проявляется в следующих пословицах: *Байыр байырлан каушамаса, инсан инсаннан каушеер* / «Если гора с горой не сходится, то человек с человеком сходится»; *Докунма йатан кёпя, да даламасын* / «Не трогай лежачего пса, чтобы он тебя не укусил» [Мошков, 1904а, тексты №№ 185, 197, с. 279].

Некоторые пословицы отражают принципы, направленные на воспитание значимых черт характера как у отдельной личности, так и у данной этнической общности в целом. В первую очередь это чувства гордости, независимости и собственного достоинства. Они являются отличительными чертами гагаузского национального характера, своего рода его цементирующими компонентами. В связи с этим у гагаузов в ходу следующая поговорка, суть которой сводится к тому, что нельзя кому бы то ни было давать над собой власти: *Олма кёпру, да гечмесиньяр юстюндя* / «Не делайся мостом, чтобы по тебе не ходили». Согласно народным принципам, ответная благодарность не может выливаться в форму утраты «должником» чувства собственного достоинства: *Сен бана йапты и[и]лик-ичин, истерсин кёпру олайым сана, да гечьярсин юстюндян* / «Ты мне сделал одолжение и хочешь сделать меня мостом, чтобы по мне ходить» [Мошков, 1904а, тексты №№ 261-262, с. 282]. Одна из пословиц довольно категоричного содержания призвана была обратить внимание на значимость такого качества, как индивидуальность мышления, и критику чувства стадности: *Бизим инсаннармыз бё-ёлядыр койун гиби: бир дюшьярса йара, хепси ардындан дюшер* / «Наши люди все равно что овцы: одна свалится в овраг – и все валятся» [Мошков, 1904а, текст № 143, с. 277]. Таким образом, формировалась установка на то, что независимо от характера отношений (межличностные, межсоседские, межэтнические) они должны строиться на взаимном уважении, независимости и неподавлении чувства достоинства другого человека.

Особый акцент делался на важности получения знаний как путем образования, так и с помощью путешествий, которые способны расширять горизонты мышления: *Чок йашайан чок билмяз, чок гезян чок билир* / «Не тот

много знает, кто много жил, а тот, кто много ездил»; *Ким йююренмемииш, да билмеер хем билмейджекта* / «Кто не учился, не знает и знать не будет» [Мошков, 1904а, тексты № 63, 156, с. 275, 278].

Что касается установки, связанной со смыслом жизни, то утверждалось, что главным для человека является счастье, основа которого – взаимопонимание: *Гёзелликлян дюннадя йашанмайор, ама кысметлян* / «Не красотой на свете живут, а счастьем» [Мошков, 1904а, текст № 28, с. 274]. Отметим, что основным благопожеланием у гагаузов, очерчивающим приоритеты их жизненных ценностей, является следующее: *Allaa versin saahk, kismet, bereket, padişahlaramıza – mir da annaşmak* / «Пусть Бог даст здоровья, счастья, урожая (благополучия), всем государствам (народам) – мир и взаимопонимание» [ПИМА].

Таким образом, **пословицы и поговорки способствовали формированию особенностей национальной психологии, основополагающих черт гагаузского национального характера**, среди которых: гордость, трудолюбие, гостеприимство, уважительное отношение к другим этносам, прямота, искренность и др.

3. Духовная благотворительность и благочестивые традиции

3.1. Пожертвования на строительство и нужды храмов и монастырей

Одной из форм выражения внешней и внутренней форм религиозности является совершение жертвований на нужды церкви или монастыря. Данные, содержащиеся в Национальном архиве РМ и в «Кишиневских епархиальных ведомостях» (КЕВ), свидетельствуют о том, что и в начале XX в. прихожане гагаузских и болгарских сел щедро жертвовали средства на строительство и ремонт церквей, на нужды своего храма, на покупку икон и священнических облачений и т. д. Н. Стойков подчеркивал, что со времени основания поселений задунайскими переселенцами «постройка, ремонт и благоуукрашения храмов» осуществлялись ими на общественные средства, несмотря на то, что у церквей имелись собственные средства [Стойков, 1910, № 41, с. 1477]. Об этом свидетельствуют и публиковавшиеся в КЕВ сведения: «Список церквей Кишиневской Епархии, имеющих в кредитных учреждениях, по расчетным книжкам, капиталы, за излишеством, отданным для приращения процентами» [КЕВ, 1876, № 6, с. 94] и др.

В первой половине XIX в. многие церкви в гагаузских селах строились на средства отдельных прихожан (ктиторов), которые, как правило, избирались сельским обществом на должность церковного старосты. Во второй половине этого же столетия храмы возводились на средства всего сельского общества, так как строительство каменных церквей требовало значительных

материальных затрат. Как можно видеть из разных источников, средняя стоимость такого культового здания в то время составляла примерно 20 тыс. рублей серебром [КЕВ, 1876, № 4, с. 59-60]; в начале XX в. чадыр-лунгская Свято-Димитриевская церковь обошлась в 52.322 руб. 38 коп., из которых 38529 руб. 17 коп. – общественных денег, 13.793 руб. 21 коп. составили частные пожертвования [Дело по рассмотрению прошения..., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 15]. За такие пожертвования благодарность объявлялась самим Святым Синодом с выдачей грамот: сельскому обществу с. Баурчи – за постройку на общественные деньги каменной церкви [КЕВ, 1876, № 4, с. 59-60]; обществам и Коммунальным Советам сел. Конгаз и Старотроян Измаильского уезда – за пожертвования в пользу своих приходских храмов и т. д. [КЕВ, 1905, № 22, с. 439; КЕВ, 1906, № 42, с. 317].

Иногда и в конце XIX в. церкви строились при основном пожертвовании одного или двух ктиторов. Так, кишиневский мещанин Иван Данко пожертвовал 10.000 руб. на постройку храма в с. Джолтай Бендерского уезда [КЕВ, 1897, № 6, с. 123], а настоятель Суручанского скита и эконом Архиерейского дома архимандрит Анфим пожертвовал денежные средства на устройство здания для церковноприходской школы в сел. Джолтай Бендерского уезда, за что получил благодарность Святого Синода с выдачей грамоты [КЕВ, 1906, № 42, с. 317].

Во второй половине XIX – начале XX вв. прихожане щедро жертвовали совместно или индивидуально на покупку икон и других церковных принадлежностей. Подобные формы благотворительности отмечались благодарностью от имени епархиального начальства или Святейшего Синода с выдачей грамоты.

Благодарность епархиального начальства была объявлена поселянам с. Конгаз Измаильского уезда – Ивану Телпизу, К. Кильчику, жителю этого же села Владимиру Княжевичу за сооружение для конгазской церкви образа святого Равноапостольного князя Владимира и пожертвование 35 руб. на обновление киота [КЕВ, 1902, № 6, с. 159]; поселянам с. Главан Аккерманского уезда Ивану и Константину Арабаджи и Ивану Делибозогло – за приобретенные ими для своего приходского храма крест и Евангелие стоимостью в 110 руб., а также за пожертвования, сделанные ими на устройство железных ворот для церковной ограды [КЕВ, 1908, № 11, с. 62]; архипастырское благословение – поселянам с. Комрат Измаильского уезда Г. Доди, Д. Тукану и церковному старосте Стефану Стаматову за пожертвование в Свято-Успенскую церковь Комрата «двух металлических хоругвей в 200 руб., запрестольного креста в 75 руб. и двух фонарей в 25 руб., <...> гробницы в 300 руб.» [КЕВ, 1901, № 24, с. 77]; поселянину с. Гайдар Бендерского уезда Константину Болгару – «за пожертвование в пользу своей приходской церкви 100 руб. для покупки паникадила» [КЕВ, 1906, № 27, с. 240]; поселя-

нам Чадыр-Лунги – за приобретение «по складчине», кроме иконы Божьей Матери, бархатной шитой плащаницы стоимостью 250 руб., двух полных священнических облачений – 231 руб. и одного диаконского – 45 руб., 20 аршин парчи для покрывала на Св. престол – за 60 руб., а также жителю этого же села, Д. Кусурсусу, – за пожертвование им 200 руб. на приобретение для чадыр-лунгской церкви необходимых вещей в молитвенное пожелание победы русскому воинству и его Верховному вождю над врагом на Дальнем Востоке [КЕВ, 1905, № 3, с. 80-82] и т. д.

Одобрение епархиального начальства было объявлено жителю с. Чешмекой Измаильского уезда Афанасию Дерменжи за пожертвования в местную церковь запрестольного шестисвечника и позолоченной мельхиоровой чаши с прибором стоимостью 95 руб., а также жителям того же села Георгию Петишу и Стефану Соколову – за приобретение для церкви покрывала на аналой, мирницы и кадилницы стоимостью 77 руб. [КЕВ, 1901, № 13, с. 279]; прихожанам церкви с. Татар-Копчак Аккерманского уезда и окончившему курс семинарии Георгию Гобжиле – за пожертвование первыми 115 руб., а последним – 40 руб. «на благоуукрашение» татар-копчакской церкви [КЕВ, 1902, № 3, с. 69] и др.

В деле по рассмотрению прошения причта с. Авдарма Бендерского уезда о выдаче средств и разрешения на ремонт церкви (1906 г.) имеется ходатайство священника местной церкви о том, чтобы было преподано архипастырское благословение Иордане Касым до выдачи ей грамоты за внесение ею 200 руб. на покупку паникадила. В этом же деле перечисляются фамилии поселян и суммы денег, пожертвованные ими для ремонта церкви: кишиневскою мещанкою М. Суриловой – в память мужа; М. Сарандиевой; авдарминским поселянином Ф. Коргалыком – в память своего родителя 120 руб.; В. Стояновой (урожденной Касым) – в свою память 100 руб.; псаломщиком местной церкви К. Бребином – в свою память и жены 150 руб.; Г. И. Касымом – в память своего имени и имени своей жены 125 руб.; священником с. Исерлия Д. Чакиром – в память матери 100 руб.; поселянкою с. Комрат И. П. Тукан – в память своего мужа 100 руб.; поселянкою с. Каторжини, Тираспольского уезда – в память Зиновия, Александра, Федоры и своего имени 200 руб.; авдарминским поселянином П. Танасом (Панту) – в память своего имени 50 руб.; П. Мариновой – в память себя и мужа 50 руб.; Н. Петковым – в память себя и жены 200 руб.; И. Касымом – в память себя и жены 100 руб. и др. [Дело по рассмотрению..., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2974, л. 9].

С развитием капиталистических отношений для поминовения родных (отца, матери, мужа, жены) в церковь все чаще жертвовали деньги на приобретение ценных бумаг (ренту Государственного банка), процентами от которых имел право пользоваться причт. Сведения об этом представлены в историографических работах [Стойков, 1910, № 41, с. 1477], в КЕВ, а также

в архивных документах. Так, прихожанин с. Чок-Мейдан Иордан Штирой «увековечил свою память в церковной летописи пожертвованием на церковь 500 руб. сер., которые в течение полутора лет старанием местного священника возросли до 800 руб. сер.» [Малай, 1875, с. 910]. Для вечного поминовения отца и матери священник с. Авдарма Аккерманского уезда Г. Бабченко пожертвовал 115 руб., а вдова крестьянина этого же села Е. Таукчи – такую же сумму в память мужа Михаила [Дело о пожертвовании..., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1892]; житель с. Курчи Д. Н. Чебан пожертвовал местному храму 4 дес. земли [КЕВ, 1911, № 52, с. 1758-1760]; житель с. Баурчи Курдогло завещал церкви (не родственникам) часть принадлежавшей ему мельницы, виноградные сады, дом с усадьбой и 1000 руб. [Дело по обвинению священника..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3378, л. 97] и др.

Иногда в документах проскальзывает необъективная характеристика отношения гагаузов к храму, данная в результате имевших место конфликтов между священником и прихожанами. Усложнение взаимоотношений между духовенством и паствой приводило порой к субъективным и нелестным высказываниям, как например: «нерадение к Храму Божьему – это из-за национальной черствости прихожан». Оказалось, что местное общество с. Баурчи Бендерского уезда отказалось выдать приходскому священнику Е. Крокосу «заимообразно из церковных средств 300 руб.». Свою просьбу он пытался аргументировать тем, что «выдача жалованья прекращена, сдать в аренду церковную землю немислимо за отсутствием арендаторов, а частные доходы причта совершенно прекратились...». Изучив ситуацию на месте, благочинный 3-го округа Бендерского уезда констатировал: «Приход хороший, священник бездетный, от общества получает жалованье 550 руб. в год, в пользовании имеется 82 дес. церковной земли». В заключение он сделал вывод о том, что «необходимо помочь не священнику, который имеет 2 экипажа и дом, а псаломщику, у которого дома нет, и он живет на квартире...» [Дело по рассмотрению ходатайства..., 1899–1900, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2265, л. 1, 10]. Как видно из более поздних документов, именно у этого священника в собственности было две мельницы.

Несмотря на то, что в отчетах благочинных Кишиневской епархии за начало XX в. нередко отмечались факты «религиозной холодности» молодого поколения, в частности у вернувшихся со службы солдат, по гагаузским и болгарским селам довольно часты сведения о том, что запасные солдаты этих сел пожертвовали довольно значительные суммы денег на приобретение икон и других предметов для своего храма «в память русско-японской войны». Так, в КЕВ объявлена «благодарность епархиального начальства запасным солдатам с. Казаяклии, Бендерского уезда за пожертвование ими в пользу местной церкви иконы св. великомученика Георгия в память русско-японской войны, стоимостью 85 руб.» [КЕВ, 1907, № 25, с. 169]. Архипа-

стырское благословение с выдачей грамот объявлено священнику с. Димитровка 4-го округа Аккерманского уезда Вавиле Кирлигу «за приобретение для своего приходского храма священнического облачения домашней ткани из шелка собственного производства стоимостью в 60 руб. и серебряного наперсного креста стоимостью 65 руб., и запасным нижним чинам означенного прихода: Дамьяну Аврамову, Симеону Марангосу, Захарию Иванову, Кириллу Топану, Василию Кысса, Георгию Курогло, Пантелеймону Начеву, Георгию Начеву, Петру Начеву, Захарию Ташеогло, Петру Караджа, Афанасию Бурлаку и Димитрию Карабуреру за сооружение в память благополучного возвращения на родину с театра военных действий для своего приходского храма иконы „Успение Божьей Матери” в золоченной раме, стоимостью 40 руб.» [КЕВ, 1906, № 42, с. 319].

Н. Стойков отмечал, что «в обычае болгар было дарить в церкви, не только в свои, но и в чужие, иконы, церковную утварь, разные вещи для ризницы и другие церковные принадлежности». В с. Башкалия, например, для первой церкви все иконы, утварь и облачения были пожертвованы прихожанами с. Комрат. «Причем подаривший в церковь вещь заботился о ней: чистил, починял, обновлял, обязательно на свои средства до самой своей смерти, потом заботу о ней принимали на себя члены его семьи» [Стойков, 1910, № 41, с. 1477].

Этническая солидарность, основанная на религиозной, проявляется в поддержке церковью более бедных сел, в которых жили единоплеменники (соэтники). Так, например, после постройки нового каменного храма в 60-х гг. XIX столетия чадыр-лунгское сельское общество подарило иконостас своей «древней церкви», перевезенный прихожанами из старого Чадыра, новопостроенному храму в с. Джолтай Бендерского уезда [Курдиновский, 1913, с. 1408].

Такую же заботливость задунайские переселенцы проявляли и по отношению к своим причтам, которые местные общества снабдили общественными домами (квартирами), отремонтировавшими и поддерживавшимися за общественный счет. «В 1870 годах, когда Преосвященный Павел предложил Кишиневской пастве обеспечить духовенство общественным жалованьем, почти только одни болгары (то есть задунайские переселенцы – Е. К.) откликнулись и назначили своим причтам по 500–800 руб. ежегодного жалованья» [Стойков, 1910, № 41, с. 1477]. По «мирским приговорам о назначении причтам жалованья» в 1874 г. оно было утверждено по следующим селениям: Кирсова (800 руб.), Бешалма (600 руб.), Чок-Майдан (700 руб.), Томай (727 руб.), Ферапонтьевка (570 руб.), Башкалия (450 руб.), Дезгинжа (600 руб.), Казаяклия (800) и т. д. [КЕВ, 1875, № 11, с. 182-183]. В последующие 1875–1876 гг. аналогичные приговоры были утверждены сельскими обществами других колоний. По приговору мирского общества поселян-

собственников селения Комрат Бендерского уезда, в 1876 г. на жалованье для двух причтов было решено выделять 2 тыс. руб. серебром в год [КЕВ, 1876, № 5, с. 68], а в 1915 г. на три причта выделяемая сумма составляла 3000 руб. в год [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 126].

Кроме того, у гагаузов, как и у болгар, были широко распространены и другие виды пожертвований в храм, отражающие внутреннюю форму религиозности. Более всего приношений делали на престольный праздник – «курбан церкви»: жертвовали домашних животных (баранов, ягнят) и птицу (петухов, гусей, уток), изделия собственного производства (половики), деньги и др.

М. Чакир привел в своей работе такую форму жертвования, как «курбан для прощения грехов»⁴³, который совершался людьми, «нечаянно убившими кого-либо», или теми, кто «чем-либо способствовал ухудшению взаимоотношений в чужой семье». Видимо, с целью продемонстрировать перед Всевышним свое раскаяние (искупительная жертва), виновный жертвовал, согласно данным М. Чакира, значительную сумму денег на строительство церкви, возведение «троицы» (специальный крест на перекрестке), рытье колодца, покупку икон и т. п. Это свидетельствует о том, что непреднамеренное убийство не расценивалось, согласно обычному праву, как преступление, а рассматривалось как большой грех, который можно было искупить путем преподнесенной Богу жертвы.

Помимо этого, болгары и гагаузы оказывали большую помощь молдавским и греческим монастырям. По высказыванию А. Защука, «уважению Болгар к религии обязаны своим существованием многие из Бессарабских монастырей, для улучшения и украшения которых колонисты делают значительные вклады и пожертвования» [Зашук, 1862, с. 505-506]. Благословение Святого Синода с грамотами было дано лицам, сделавшим пожертвования в пользу монастырей и церквей Кишиневской епархии: старшине Комратской волости Бендерского уезда Георгию Каранфилу, старшине Чадыр-Лунгской волости Бендерского уезда Параскиву Маринову, прихожанам церковей нижеследующих селений – Башкалии, Ферапонтьевки, Томая, Бешалмы, Дезгинже, Кирсова, Чок-Мейдана, Чадыр-Лунги, Кирютни, Гайдар, Кириет-Лунги, Бешгиоза, Твардицы, Баурчи и др. [КЕВ, 1876, № 4, с. 56]. Икона Божьей Матери, именуемая «Троеручица», – копия Афонской чудотворной иконы Божьей Матери, находившаяся в Исерлийской церкви, была прислана в 1856 г. братией Хилендарского монастыря как благословение прихожанам за неоднократные и щедрые пожертвования [Чакир, 1891, с. 532-533]. Эта местночтимая икона почиталась в народе как чудотворная,

⁴³ Зафиксированный нами в с. Димитровка «курбан для прощения грехов» [ПМА] существенно отличается по форме и содержанию от приведенного М. Чакиром.

обладающая благодатной силой, излечивающей больных [Дело по обвинению священника., 1904–1905, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2549, л. 9, 16, 19].

По замечанию Н. Стойкова, «в последнее время болгары реже жертвуют, делают вклады в пользу церквей и причтов». Причина этого, по его мнению, заключалась в обеднении крестьян и в том, что церковь имела немалые собственные средства [Стойков, 1911, № 1-2, с. 14]. Однако, как можно было видеть из архивных документов, даже в столь беспокойный период – в начале XX в. – прихожане жертвовали в пользу местных церквей землю, недвижимость, значительные суммы денег и др.

3.2. Традиция паломничества (*hacılık*) как религиозный и этнокультурный феномен

Одним из «благочестивых обычаев», особо отмечавшихся как духовенством, так и исследователями, было паломничество – поклонение христианским святыням и святым мощам. Он являлся составной частью религиозного сознания задунайских переселенцев – гагаузов («*хаджылык*») и болгар («*хаджи*») [Варзопов, 1874, с. 700; Федоров, 1876, с. 863; Козак, 1878, с. 247; Внебогослужебные собеседования., 1892, с. 58; Чакир, 1891, с. 737; Стойков, 1910, № 41, с. 1475; Ciachir, 1934a, p. 21]. «У болгар соревнование: ездить к святым местам; поклоняются святыням, а по возвращении привозят с собой сказания о тех местах, переименованные, слышанные большей частью от людей, подобных себе, иногда с примесью суеверий самого грубого свойства» [Казанаклий, 1873, № 20, с. 734].

Паломники «путешествовали» / «странствовали» в Иерусалим – для поклонения Гробу Господню и другим «достопримечательным восточным святыням», а также обязательно стремились попасть на Св. Афонскую гору (Афон / «*Айнорос*»). В зимнее время совершали паломничество в г. Киев и в некоторые обители Бессарабской губернии. На богомолье многие ездили и ходили пешком. Оттуда паломники привозили много разных религиозных предметов, как-то: иконы деревянные и бумажные, виды монастырей, «просфорники» («*pusurka*» печати для просфор, которые прикладывают к обрядовым хлебам), кресты, священнические облачения, хоругви, книги [Мошков, 1901, № 4, с. 59; Стойков, 1910, № 41, с. 1475], а также некоторые предметы, использовавшиеся в народной медицине как магические – крупные раковины, черные камешки, растение «рука Богородицы» и др. Некоторые крестьяне совмещали паломничество с разрешением своих хозяйственных вопросов, например, закупкой семян и т. д. Так, в НАРМ хранится дело, из которого следует, что поселяне селения Кайраклия Киня Великович и Стоян Касапов, а также Георгий и Спас Стояновы были задержаны турецким

пашой, не пропустившим их через территорию Болгарии с «русскими паспортами». Как следует из содержания поданного ими прошения, «они ехали за семенами и на поклон к Афонской горе», но ввиду того, что они хорошо говорили на турецком языке, их заподозрили в шпионаже [Дело по рассмотрению прошения..., 1872, НАРМ, ф. 2, оп. 1, д. 8210].

Считалось, что человек, совершивший паломничество в эти святые места, получал отпущение грехов и, кроме того, титул «хаджи», который передавался по наследству его детям. Благодаря почетному титулу он занимал особое социальное положение в обществе и пользовался всеобщим уважением, что подчеркивает отношение задунайских переселенцев к богомольцам.

Одним из проявлений преданности задунайских переселенцев своей православной вере А. Зашук считал сохранение традиции паломничества в святые места. Он писал о том, что званием *хаджи* «Болгарин дорожит едва ли не более всякого титула»: «...За Дунаем, несмотря на сильное влияние магометанского деспотизма, Болгары сохранили во всей чистоте не только веру своих отцов, но и религиозные обычаи, из которых самый главный – обычай ходить на поклонение к святым местам: на Афонскую гору и в Иерусалим. <...> Звание хаджи переходит иногда в потомство и обращается в прозвище, фамилию» [Зашук, 1862, с. 505].

Значение, которое уделялось данному религиозному ритуалу, отражается в некоторых гагаузских народных песнях. В эмоционально насыщенной форме передаются чувства паломника при посещении святых мест (*Panaiyanın türküsü* / «Песня Богородицы»):

| | |
|--------------------------------|----------------------------------|
| Panaiya, Pandalisa. | Богородица, Пандалиса. |
| Varın çıkın Kiroliyi. | Пойдите, позовите Кироли. |
| Biz ayırlacez evlerimizdän, | Мы покинем свои дома, |
| Evlermizdän, uşaklarımızdan. | Свои дома, своих детей. |
| Biz çekederiz Allahın yoluna, | Мы отправляемся по Божьему пути, |
| Allahın yoluna, Allahın evinä. | По Божьему пути, в Божий дом. |
| Kirolisa, Erusalim, | Киролиса, Иерусалим. |
| Şükür bizi Yaradana. | Спасибо нашему Создателю. |
| Parahotları yaaladılar, | Пароходы смазали, |
| Sülva boyuna baaladılar. | У края (?) привязали. |
| Biz çekederiz uzun yola. | Мы отправляемся в долгий путь. |
| Az mı gittik, çok mu gittik, | Много ли шли, мало ли шли, |
| Biz etiştik mermer taşına. | Мы дошли до мраморного камня. |
| Şafkı urdu gözlerimizä, | Свет ударил нам в глаза, |
| Gözlerimizi kamaştırdır. | Ослепил глаза. |
| Kirolisa, Erusalim, | Киролиса, Иерусалим. |
| Şükür bizi Yaradana. | Спасибо нашему Создателю. |
| Az mı gittik, çok mu gittik, | Много ли шли, мало ли шли, |

Biz etiştik Boje Groba.
 Kapular – altın yaldızlı,
 Direkleri – gümüş yaldızlı.
 Köşä-bucak insan durêr.
 Testä-kucak mumnar yanêr.
 Kandilleri sayamadım,
 Kokularna doyamadım.
 Merçivannar insan seçer,
 Helal para birada geçer.
 Yordan boyu – güneş yakêr,
 Ne sıcacık sular akêr.
 Günahkerlär – günaa yıkêr,
 Günahsızlar – raya gider.

Мы добрались до Гроба Господня.
 Двери – покрыты золотом,
 Столбы – покрыты серебром.
 На углу люди стоят.
 Очень много (охапки) свечей горит.
 Лампадки не смогла сосчитать,
 Их ароматами – не смогла насладиться.
 Мердживаны (?) людей делят,
 Здесь деньги, заработанные собственным трудом.
 Берег реки Йордан – солнце припекает,
 Какие тепленькие воды текут.
 Грешники – грехи отмывают,
 Праведники – в рай отправляются.

(ПМА, с. Бешалма, Е. Г. Чакур)

В самое святое для христианина место – Иерусалим, к гробу Господню, паломники отправлялись с началом Великого поста: кто-то – пешком, а кто-то – на телеге. В каждом селе собиралась группа из нескольких человек, к которым по пути присоединялись паломники из других сел. Данные, содержащиеся в песне **Hacılık** / «Паломничество», подтверждают историографические и этнографические сведения о том, что многие верующие совершали «хаджылык» пешком.

Acılıkta nur ineyor.
 İnsan olmuş halka-halka.
 Biz da geleez düşä-kalka.
 Yollar olsun cümnä-halka.
 Allaraz olsun, hristiyannar.
 Ne mutlu canına vaatiz edenä.
 Vaatiz edenä, mum yakana.
 Mumnar yanêr yıldız gibi.
 Gecelerimiz gündüz gibi.
 Pana(i)yanın üzü – büyük kız gibi.
 Yaş damnadı erä – yıldız gibi.

В Палестине свет нисходит.
 Люди встали кругами.
 И мы идём падая-вставая.
 Пусть будут (открыты) дороги для всех народов.
 Спасибо, христиане.
 Блажен тот, кто крестит.
 Тот, кто крестит, кто зажигает свечи.
 Свечи горят, как звезды.
 Наши ночи подобны дням.
 Лик Богородицы – подобен взрослой девушке.
 Слеза упала на землю – подобно звезде.

(ПМА, с. Авдарма, Е. Гюмюшлю)

Схожая песня с описанием совершения паломничества в Иерусалим, к гробу Господню и другим святым местам, была записана и у гагаузов Болгарии – «Песен за Йерусалим» [Манов, 1938, с. 163]. Традиция паломничества в Иерусалим и на Афон сохранялась у гагаузов вплоть до 30-х гг. XX в. В советский период она, по объективно сложившимся обстоятельствам, была

утрачена. Многие информаторы пожилого возраста не могли сказать, что такое «хаджылык» и где находятся эти святые места:

«Хаджи – это те, кто ходил в монастыри. Сейчас тех людей нет. Куда ходили на паломничество – не знаю, я туда не ходила. Туда больше ходили пешком, на телегах» / *Hacı – kim gitti manastıra. Şindi kaybelmiş o insannar. Nääni gidärdilär [h]acıhya – bilmerim. Bän orayı gitmedim. Or[ay]ı taa çok gidärdilär yayan, talığıylan* [ПМА, г. Комрат, Б.И.И.]. «Паломничество было, но мы этого не застали» / *Acılık varmış, ama biz etiştirmedik* [ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.].

«В нашем селе были паломники, сейчас остались их внуки – хаджи. В те времена, более 100 лет назад, они пешком шли в места паломничества, в Иерусалим. С началом Пасхального поста они отправлялись и на Пасху были уже там» / *Bizim küydä var [h]acı. Onnar o vakıt 100 yıl geeri gittilär [h]acıhya yayan İerusalimä Bүүk oruç tutulduynan. Paskelleyä onnar – orda.* «Перед отправлением туда они ходили из села в село, собирая группу паломников, чтобы всем вместе отправиться в путь. У моего свекра была икона, привезенная из Иерусалима. На ней изображены различные животные. Когда [в нашем хозяйстве] домашние животные заболели – взбесились, он попросил паломников заказать там специальный молебен (*dua*) о животных. После этого животные успокоились» [ПМА, с. Авдарма, К.О.Х.].

Следует отметить, что совершение паломничества в эти святые места было связано со значительными материальными затратами, и потому не все верующие могли реализовать эту мечту. Более бедные крестьяне на поклонение и моление ходили в близлежащие молдавские монастыри: Шабский, Гербовецкий, Хынку, Кицканский и др.: «Мои родители пешком ходили в Кицканский монастырь» [ПМА, г. Комрат, Б.И.И.].

Гагаузы и болгары часто ездили на поклонение в монастыри и жертвовали немалые суммы денег, а также иконы, облачения и т. д. (о чем мы писали выше). Среди бумаг Гербовецкого монастыря сохранилось письмо главного попечителя переселенцев южного края России, генерала от инфантерии Ивана Никитича Инзова к Гербовецкому архимандриту Иоанникию, из которого видно, что Инзов содействовал колонистам, в частности больному Диордиеву в 1839 г., в случае необходимости пребывать в этой обители в течение определенного времени [Сказание о Святой иконе..., 1893, с. 327]. Там же отмечается, что последний исцелился от своей болезни.

Более ярко о внутренней религиозности гагаузов и об отношении к монастырям свидетельствуют архивные документы за период конца XIX – начала XX вв., из которых видно, что немало жителей гагаузских и болгарских сел становились послушниками молдавских монастырей и скитов, принимая там постриг. Так, в Ново-Нямецком Вознесенском общежительном монастыре иеромонахом был Никанор, получивший постриг в 1902 г. По происхождению он был из поселян, «болгарин-гагауз», в миру – Николай Чимпоеш

(«грамотен, обучался военной службе, отставной каптенармус, холост, 43 года») [Сведения о состоянии церквей, монастырей..., 1905, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 1643, л. 284]. Ранее там же принял постриг и стал монахом сын дьячка с. Дюльмен Аккерманского уезда И. Махова («из болгар», 14-ти лет) [Заключение Консистории о принятии..., 1883, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 1978]. В известном среди болгар и гагаузов *Шабском (Жабском) Вознесенском монастыре* экономом был иеромонах Филарет (в миру – Петр Казаклиев), а монахом *Гербовецкого Свято-Успенского монастыря* (Оргеевский уезд) был Питирим (из мещан, нации болгарской, в миру – Павел Колев) [Сведения о состоянии церквей, монастырей..., 1905, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 1643, л. 6, 44].

Много монашек «из болгар» служили в *Таборском Свято-Успенском женском ските* (Оргеевский уезд): матушка Ольга (купеческого звания, в миру Елена Калдеран), монахини – Мелания (в миру – Мария Ганчева), Гликерия (из мещан, в миру – Мария Гужу), Магнисия (дочь священника, в миру – Мария Балан), Феоктиста (из мещан, в миру – Федора Кельчикова), Евлампия (из поселян, в миру – Екатерина Данаджи) и др. [Сведения о состоянии церквей, монастырей..., 1905, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 1643, л. 164-172]. Немало монашек из гагаузских и болгарских сел служили и в *Варзарештском Свято-Димитриевском женском ските* (Кишиневский уезд) монахинями: Аглаида, в должности экономки (дочь поселянина, в миру – Александра Койжукли), Фомаида (вдова поселянина, в миру – Федора Дерменже), Павилида (дочь поселянина, в миру – Парасковия Куйжукли), Вирсавия (дочь поселянина, в миру – Василиса Димитриева), Феофания (вдова поселянина, в миру – Карра) и др.; послушницами этого скита были Елизавета Караджи, Д. Феткова (дочь поселянина) [Сведения о состоянии церквей, монастырей..., 1905, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 1643, л. 196-204] и др. Как можно видеть из другого, более раннего документа, упомянутая выше Александра Куюжукли (Койжукли) была родом из с. Томай, Бендерского уезда [Дело о принятии..., 1879–1880, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 1856, л. 1-12].

Довольно много болгар и гагаузов (лиц духовного звания, переселившихся с Балкан и сохранявших свое прежнее гражданство) служили в *Киприановском Свято-Успенском монастыре* (Кишиневский уезд), который исторически находился «в распоряжении Афоно-зографского славяно-болгарского общежительного монастыря». «Иностранно подданными болгарской нации» числились в нем настоятель – игумен Феофилакт (в миру – Федор Бакалин), а также иеромонахи Феодорит и Дометиан (в миру – Димитрий Караманов и Димитрий Василиу), эконом монах Панарет (в миру – Петр Голубов), монах Михей (в миру – Димитрий Бужин) и др. [Сведения о состоянии церквей, монастырей..., 1905, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 1643, л. 34-36]. «Иностранно подданные болгарской нации» служили и в *Кондрицком Свято-Николаевском ските* (Кишиневский уезд): эконом иеромонах Самуил, монах Игнатий

(в миру – Иоанн Николау) и др. [Сведения о состоянии церквей, монастырей..., 1905, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 1643, л. 134].

В Измаильском епископальном доме Святого равноапостольного Великого князя Владимира служил в должности иеромонаха Зотик – Захарий Чакир (56 лет, сын священника), а послушниками были Кирилл и Димитрий Делигиоз (из крестьян) [Сведения о состоянии церквей, монастырей..., 1905, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 1643, л. 264].

С основанием в 1924 г. женского монастыря, построенного недалеко от двух гагаузских сел – Димитровка и Александровка (ныне Одесская область, Украина), многие гагаузы устремились туда. По преданию, о котором поведали нам многие информаторы, он построен в том месте, где Богородица явилась работающим в поле женщинам. Она подозвала их и сказала, чтобы в этом месте построили монастырь, а рядом – колодец. Тогда же и было начато строительство. Вначале был построен небольшой монастырь в честь Богородицы (храмовый праздник / курбан – в день Рождества Богородицы / *kurban Küçük Panayada*). «Сейчас там рай, сейчас там очень красиво» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Е.; Л.Е.М.].

Согласно преданию⁴⁴, «Дева Мария пребывала там в течение 40 дней. В том месте, где она плакала, внезапно выросло ореховое дерево. В народе верили, что оно обладает целительными свойствами. Поэтому верующие отламывали у дерева небольшие веточки, которые использовали для лечения. Со временем от дерева остался лишь ствол, но и тот разобрали по кусочкам. Позже, где росло дерево, был установлен крест, чтобы люди не ступали на то место» [ПМА, г. Комрат, Б.И.И.].

Свой рассказ об этом монастыре информатор из г. Чадыр-Лунга начал так: «Старики рассказывали, что в 1924 г. там несколькими местными женщинам привиделась (*görünmüş*) Божья Матерь. Одна из женщин, видевшая это явление, рассказала односельчанам об этом. Позже, для оказания воздействия на нее, ее арестовали, но она так и не отказалась от своих слов». Об этом событии информатор рассказал еще одну, бытующую в народе, историю: «Муж с женой собрались пойти посмотреть на Божью Матерь. Вдруг муж увидел, что на его рубахе оторвалась верхняя пуговица. Он попросил жену быстро пришить пуговицу, после чего они пошли туда. Там собралось много людей, и о каждом Божья Матерь рассказывала какие-то подробности из их жизни. А им она рассказала о пуговице, которую они

⁴⁴ «*Monastir, nânda oturmuş Panaya. O erdä, o vakit kazarmışlar orda. Da durmuş Panaya orda 40 gün. O çaarmış o kanları. Da nekadar aaladı o erdä, büüdü bir fidan – ceviz fidanı, birdän büüdü. O ceviz fidanı bân da etişterdim. Şindi kurudu o fidan. Kırdılar ondan hem da hranga ilaçlanmaa. Bitkidä güüdesi kaldıdı da ondan da aldılar ilaçlanmaa deyni. Da şindi o er nânda durudu o fidan – yaptılar orda bir pamâtnik, bir kruça koydular, çinenmesin orası. O Panaya çaarmış o kanları, da göstermiş te o erdä yapsinnar bir monastir, a te bu erdä dâ – bir pınar. Da o yıldan çeketirildi da yaptılar bir küçük monastırıcık hem dâ okadardı. Orda şindi raylık, pek gözâl şindi oldu. Bân orayı çok keret gittim. Slujba orda rusça*» [ПМА, г. Комрат, Б.И.И.].



Православный храм в честь Св. Димитрия Солунского женского монастыря г. Чадыр-Лунга (монастырь действует с 2000 г.). Фото из архива Е. Н. Квилинковой (г. Чадыр-Лунга, 2010 г.).



Свято-Рождество-Богородичный женский монастырь. Украина, Одесская область (Александровский / Димировский монастырь). Построен в 1924 г. (<http://www.pravoslav.org/21/911/1110/1111>).

Монахи из Греции с визитом в Александровском (Димитровском) монастыре. Фото из архива Е. Н. Квилинковой (предоставлено М. Н. Кройтор, г. Чадыр-Лунга).

наспех пришили, торопясь прийти к ней». Относительно источника при въезде в г. Чадыр-Лунга он сказал, что там Божья Матерь «показалась» (явилась) людям в образе голубя, но они ее чем-то спугнули (*görünmüş bir güğüşçuk – ürküner*). После этого голубь опустился на землю, недалеко от с. Бешгиоз (*konmuş nâanda Korkuy sirtı*), но и оттуда его согнали. Потом она явилась там, где впоследствии был построен Александровский монастырь [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

Александровский / Димитровский монастырь стал местом паломничества для бессарабских гагаузов. Поход в этот монастырь многие гагаузы обычно совершали накануне праздника Пасхи, для получения святого Причастия и освящения пасхи (*okutmaa paskayı*). Он представлял собой традиционную форму паломничества – «хаджылык», поскольку путь от Чадыр-Лунги до монастыря, расположенного на меже сел Димитровка и Александровка, необходимо было пройти пешком (*yayan*), что занимало примерно 2–3 часа. Эту традицию соблюдали даже старые люди. Кроме того, все то время, которое паломник шел до монастыря, он должен был произносить про себя «молитву Богородице». В монастыре они стремились провести два-три дня [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.; М.С.П.; с. Бешгиоз, Р.В.В.]. У информаторов, ходивших туда еще детьми, сохранились яркие воспоминания о том, что на светлой седмице (Пасхальной неделе) в монастыре все время звонили колокола. Тогда и детям разрешали позвонить в колокола» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.].

Чуть более десятилетия назад гагаузами был основан второй женский монастырь – в г. Чадыр-Лунга (в 2000 г.). Отметим, что строительство этого монастыря также связывается с приведенным выше преданием о явлении Божьей Матери. По словам информатора, «Богородица вначале в образе голубя „присела” на гайдарских землях (недалеко от въезда в Чадыр-Лунгу, где и был построен колодец), а затем на окраине Чадыр-Лунги (*orda oturmuş Panaya*). Об этом помнил и рассказал прихожанам один старожил из этого селения. Именно там и решили построить монастырь. Начав копать, в том месте обнаружили источник» [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.]. (Подробнее см.: Глава VIII (2.2). «Культ источника в народных воззрениях гагаузов и в традиционной обрядности».)

Несмотря на то, что в советский период (70–80 гг. XX в.) церкви на юге Молдовы были закрыты или разрушены и велась сильная атеистическая пропаганда, у большей части представителей того поколения, воспитанного в духе уважения и любви к церкви, сохранялось религиозное чувство и потребность в посещении церквей и монастырей. Люди отправлялись туда для совершения христианских обрядов: крещения, венчания, Причастия, поминовения (для освящения кутьи (*kolva okutmaa*) в специально установленные для поминовения умерших дни – на 40 дней, 9 месяцев, 1 год

и т. д.) [ПМА, с. Казаклия, У.Е.В., с. Авдарма, К.Н.М.; с. Бешгиоз, С.Л.А.]. В тот период, когда сельские храмы не работали, гагаузы посещали близлежащие церкви в Твардице, Конгазе, Чимишлии, Чок-Майдане (вплоть до закрытия) и монастыри, расположенные на территории Республики Молдова («Жабка»⁴⁵, Каушанский⁴⁶, «Марта–Мария»⁴⁷, в Бендерах⁴⁸ и др.) и Украины («Золотоноша»⁴⁹ и др.).

Жители близлежащих с Твардицей населенных пунктов (Бешгиоза, Чадыр-Лунги и др.) часто отправлялись туда на богослужение пешком. Иногда председатель колхоза изыскивал возможности, чтобы отправить верующих в твардицкую церковь на транспорте. «Служба там совершалась на болгарском языке (*tukanca*), и мы друг у друга спрашивали о том, что сказал священник. Если понимали 1–2 слова, и то хорошо, а если нет – радовались, что побывали в церкви. Из монастырей чаще всего ездили в Болградский и Александровский (Украина) ввиду их близости» [ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.].

Если в какой-либо из обителей, расположенных на территории Республики Молдова, обосновывался соэтник, то этот монастырь становился одним из особо посещаемых мест. «Часто ездили в монастырь Злоти⁵⁰. Удобно добираться до Бессарабки, а затем на поезде до Злоти. Там в должности игумена служил гагауз – отец Теодор, родом из Кириет-Лунги. Гагаузы, прослышав о том, что он там служит, повалили туда (*basetti or[ay]ı*). Отец Теодор лечил бесноватых молитвой и миропомазанием. <...> Сейчас он служит в чадыр-лунгском монастыре» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.; г. Чадыр-Лунга, Ф.].

Любимыми и часто посещаемыми гагаузами обителями, куда устраивались групповые поездки, были Почаевский и Загорский монастыри (Россия), Киево-Печерская лавра (Украина) и др.: «Заказывали автобус и ехали. В настоящее время это дорого». Потребность в посещении более дальних монастырей паломники объясняли тем, что «там более величественные богослужения» (*orda taa büük slujba*) (ПМА, г. Комрат, Б.И.И.; г. Чадыр-Лунга, Ф.; с. Бешгиоз, Р.В.В.). Однако у каждого человека была и своя личная причина, из-за которой он становился паломником: «Муж умер в 1973 г. После этого я стала часто ходить в церковь (*bän kliselerä avez düşürdüm*). Люди друг другу рассказывали, какие красивые службы там совершаются. Говорили, что в одном из монастырей есть отверстие, через которое мог пройти только тот, кто не грешен» [ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.]. При этом стремление к посе-

⁴⁵ Жабский (женский) монастырь расположен возле с. Жабка (Флорештский район).

⁴⁶ Каушанский (женский) скит находится вблизи с. Кицканы (Приднестровье).

⁴⁷ Монастырь в честь Свв. Марфы и Марии расположен около с. Хаджимус (Каушанский район) на севере РМ.

⁴⁸ Петропавловский монастырь в г. Бендеры – в честь Свв. Петра и Павла (Приднестровье).

⁴⁹ Монастырь «Золотоноша» находится поблизости от г. Золотоноши (Черкасская область).

⁵⁰ Злотевский мужской монастырь в честь вмч. Георгия Победоносца расположен неподалеку от с. Злоть (Кайнарский район, Республика Молдова).

щению монастырей в России и Украине в немалой степени было связано и с языком богослужения. Для верующих был более понятен и привычен церковнославянский язык, на котором там совершались службы. По мнению некоторых информаторов, в настоящее время больше людей стало ходить в монастыри, что связывается ими с увеличением населения в целом [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.].

Что касается ситуации, сложившейся в гагаузских селах, то с появлением границ на постсоветском пространстве поездки в монастыри ближнего зарубежья практически прекратились, поскольку у большинства верующих пожилого возраста нет заграничного паспорта для пересечения границы. «Недавно из Гагаузии женщины, в том числе из нашего села, поехали на заказном автобусе по святым местам в Россию. Поехали те, у кого были загранпаспорта» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.]. Открытие сельских храмов во многом решило прежнюю проблему, и теперь основная часть прихожан ходит только в свою церковь, реже ездят в чадыр-лунгский монастырь [ПМА, с. Гайдары; с. Казаклия].

В целом можно сказать, что гагаузы и болгары традиционно поддерживали тесную связь с близлежащими молдавскими обителями, а также с греческими монастырями. Так, Василий Чакир (1841–1880 гг., сын Георгия Захария Чакира) служил в Русском Афонском Пантелеймоновом монастыре, будучи иеромонахом Варлаамом [Чакир, 1899]. Информаторы из с. Бешгиоз с гордостью говорят о том, что один из старцев Афонского монастыря родом из их села – отец Арсений. В настоящее время юноша из этого же села – Димитрий учится в Греции на богословском факультете («на священника») [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]. В последние годы, благодаря поддержке соплеменников (соэтников) из Греции, у бессарабских гагаузов начала возрождаться традиция классического паломничества – в Иерусалим, на Афонскую гору [ПМА, с. Бешгиоз, Г.Г.Ф.; с. Кирсово, К.Д.К., г. Чадыр-Лунга, К.Д.]. Греческие священники, в свою очередь, посетили гагаузские церкви и монастыри. Они выступили с проповедью в Александровском / Димитровском монастыре на престольном празднике. Послушать их проповедь приехало много паломников-гагаузов [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.].

По словам информаторов, в прежнее время в каждом селе были семьи, в которых традиционно один из детей уходил в монастырь. Считается, что тот, кто уходит в монастырь, делает это по Божьей воле, поскольку он уже в утробе матери является избранным (*o uşak ayırılmaa*) [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.]. Традиция ухода одного из членов семьи в монастырь была особенно распространена в с. Конгаз [ПМА]. После строительства Димитровского монастыря женщины уходили в основном туда. С основанием монастыря в г. Чадыр-Лунга эта благочестивая традиция возрождается.

3.3. Институт крестного родства (*vaatizlik*): значимость и функции

Крестное родство (кумовство) является одной из разновидностей искусственного родства и занимает особое место в воззрениях и традиционной культуре гагаузов. Духовное родство, которое устанавливалось между крестными и кумовьями, приравнивалось к кровному родству.

Следует отметить, что почти все термины, отражающие данную форму родства, являются заимствованиями из болгарского языка. Это дает основание предположить, что одновременно с принятием христианства предками гагаузов был перенят и институт крестного родства с соответствующей терминологией.

Согласно гагаузским традиционным нормам, посаженными (*saadiçlar*), а позже крестными родителями (*nuna*) являлась лишь одна семейная пара. Они несли моральную ответственность за благополучие семьи. Кум (*saadiç*) и кума⁵¹ (*kresnița*) играли главную роль на свадьбе: представляли молодых обществу, венчали их, отводили в комнату для первой брачной ночи.

Крещение (*vaatiz etmää*) детей своих кумовей и представление их обществу являлось почетной обязанностью и долгом крестных родителей. У гагаузов Болгарии для обозначения данного понятия использовался термин *bizim vaatizlik*. В работе В. А. Мошкова и в ГРПС лексема *vaatizlik* приводится в следующем значении: 'право крестить, принадлежащее крестному отцу' [Мошков, 1904а, с. 20; ГРПС]. Согласно гагаузской традиции, «право крестить» ребенка наследовалось по мужской линии (в случае отсутствия сыновей это право передавали дочерям). Крестные родители мужа (или их женатые дети), которые являлись одновременно и посаженными родителями на свадьбе, крестили всех родившихся в этой семье детей. Поэтому посаженными и крестными родителями являлась только одна семейная пара, то есть у ребенка, как правило, были только один крестный отец и одна крестная мать. Дети, которых они крестили, называли их *nuna*, независимо от пола крестных родителей. В свою очередь членам семейной пары, которую повенчали, и их детям (то есть тем, кого окрестили) посаженные родители говорили *kumi* и *kumița*, *kumilâr* (мн. ч.).

Право дать имя ребенку принадлежало крестным родителям. Обычно его нарекали в честь крестного отца / крестной матери либо в честь их детей или святого (если ребенок родился в праздник). Аналогичного рода сведения находим у В. А. Мошкова [Мошков, 2004, с. 26]. По данным же С. С. Курогло, имя ребенку обычно давал отец; чаще всего его называли по имени деда или реже – кума, что объясняется желанием увековечить род [Курогло, 1980, с. 30]. Однако на основании архивных документов видно, что в честь деда называли обычно второго сына [НАРМ, ф. 134, оп. 2, д. 45, д. 127 и др.].

⁵¹ В г. Комрат посаженую мать принято называть на молдавский манер – *pașa* (ПМА, г. Комрат, Л.Ф.Ф., М.М.Д.).

Интересно отметить, что иногда в одной семье одно и то же имя давали двум сыновьям. Например, у Чадыр-Лунгского жителя Пано Милева Железоглу родилось четыре сына, из которых первый и третий были записаны под именем Георгий [НАРМ, ф. 134, оп. 2, д. 45, л. 647]. У жителя того же населенного пункта Ивана Куртева Кусурсус двое сыновей, родившихся друг за другом (в 1842 и 1843 гг.), фигурируют в документах под именем Федор [НАРМ, ф. 134, оп. 2, д. 127, л. 168]. Данная традиция, вероятно, объясняется тем, что детей называли в честь разных людей, носивших одно имя (или же в честь крестного и святого, в день которого родился ребенок). Очевидно, чтобы различать таких людей в семье и в жизни их называли по-разному, что частично объясняет происхождение широко распространенного у гагаузов обычая двуименности (о чем подробнее будет сказано ниже).

Согласно народной традиции ребенка крестили через 40 дней после рождения. Накануне священник читал над роженицей в церкви очистительную молитву. После совершения таинства крещения крестная приносила младенца домой и передавала его матери со словами: *Çift aldım – hristiyan getirdim* / «Взяла [новорожденного] иудеем, вернула христианином». По случаю крещения и представления ребенка обществу родители устраивали пышное торжество – *kumêtriya*, на котором, как и на свадьбе, крестные играли главную роль. Крестная мать вместе со своей свитой (*koltuklar* – помощники) совершала ритуальное купание младенца – обряд смывания мирра («*sudan çıkarma*» / «*mirudan çıkarma*»), по завершении которого облачала крестника в купленные ею новые вещи (начиная от головного убора и заканчивая одеялом). После этого она торжественно отдавала младенца матери, которая, прежде чем принять ребенка, делала перед образом три земных поклона, произносила «Отче наш» и целовала крестной руку.

Самопроизвольная смена крестных родителей считается большим грехом и осуждается сельским обществом. К изменению установленных норм, связанных с институтом кумовства, прибегали в тех случаях, когда речь шла о сохранении потомства. Считалось, что если в семье умирало несколько детей подряд, то в этом в определенной степени могут быть повинны посаженные родители, которые, возможно, чем-то провинились перед Богом. Согласно народному поверью, чтобы устранить негативное воздействие на ребенка, необходимо заменить крестных. При этом соблюдали особую деликатность, поскольку такой способ разрешения вопроса мог отрицательно сказаться на авторитете посаженных родителей среди односельчан.

В таких случаях у гагаузов Молдовы посаженных родителей обычно не отстраняли от таинства крещения (то есть не заменяли другими кумовьями). С их согласия в качестве восприемников приглашали еще одну семейную пару. Если дети все же продолжали умирать, то количество кумовьев опять увеличивали. Вторых и третьих крестных отца и мать называли *kumotru*

и *kumêtra* – терминами, заимствованными у молдаван [ПМА, с. Бешгиоз, Г.Г.Ф.; с. Джолтай, К.П.Й. и др.]. На возникновение обычая *karışêr vaatizliyä*, или *kumotru tutunmaa* (в переводе – присоединиться к обряду крещения) [ПМА, с. Бешалма, И.М.П.; с. Дезгинжа, Т.А.В.], определенное влияние оказали традиции соседнего молдавского народа, у которого принято, чтобы кумовьев было много (несколько семейных пар).

Сложно говорить о происхождении данного обычая, отметим лишь, что убеждение в возможности влияния крестных на судьбу и на жизнь крестника широко распространено у многих христианских народов. У русских, например, считалось, что если у них «легкая рука», то ребенок будет жить долго, и наоборот [Мошков, 2004, с. 35].

Выбор «новых» крестных обычно происходил путем совершения специального обряда «*ușaa sibidêrlar soka*» / «*atıyolar yola*» (букв. «подкинуть ребенка на улицу / на дорогу»). Этот обряд был широко распространен у гагаузов Молдовы и Болгарии, а также у болгар [ПМА, с. Джолтай; ПМА, с. Болгарево, с. Генерал Кантарджиево; Етнография на България, 1985, с. 170]. Его совершали только в тех семьях, где умирали новорожденные дети. По прошествии нескольких дней после рождения (но до крещения) ребенка оставляли на одном из камней у колодца или близ перекрестка дорог (то есть там, где часто проходили люди). Родители следили за происходящим из укрытия. Первому нашедшему ребенка предлагали стать его крестным [ПМА, с. Джолтай, К.И.И.; с. Бешгиоз, Г.Г.Ф., Р.В.В.]. У гагаузов Болгарии существовал обычай: если к ребенку, оставленному на камне у колодца, первым приблизится домашнее животное, то его хозяин должен был подарить это животное ребенку, а сам стать крестным младенца [ПМА, с. Болгарево, С.П.Д.; с. Орешак, Д.М.П.; с. Кичево, Т.Д.Д.].

Согласно сведениям болгарского этнографа Д. Тодоровой, у гагаузов Болгарии обряд замены крестных в случае частой болезни или смерти новорожденных в семье назывался «*харизване*» [Тодорова, 1988, с. 145]. В некоторых случаях данный обряд включал также обрядовые действия, которые можно рассматривать как имитацию деторождения. Приемная мать трижды проносила ребенка под собственной нательной рубашкой, что являлось актом усыновления ребенка. Впоследствии ребенок называл усыновителей «*голям татко*» / «*голяма майко*» (старший отец / старшая мать), а отношения, возникающие между ним и детьми усыновителей, носили родственный характер.

По сообщению информаторов из гагаузских сел Молдовы, ритуал замены крестных в семьях, где часто умирали дети, продолжали совершать и в конце XX в. Местные священники, расценивая этот обычай как предрассудок (остаток язычества), нередко отказывались признавать новых крестных и не допускали их к таинству крещения. Подобная ситуация имела место в некоторых селах даже в конце XX в. [ПМА, с. Джолтай, К.И.И.]. Исходя из это-

го, можно говорить о том, что священники в определенной степени влияли на сохранение традиционной обрядности. В целом следует констатировать, что традиция участия в обряде крещения нескольких кумовьев не получила у гагаузов широкого распространения.

Интересно отметить, что у гагаузов Болгарии известен обычай повторного крещения ребенка в случае его тяжелой болезни [ПМА, с. Генерал Кантарджиево, Ш.К.С.; Тодорова, 1988, с. 145]. Необходимо уточнить, что факт повторного крещения следует рассматривать, очевидно, не как религиозную церемонию, совершаемую в церкви, а как народный обычай, включающий изменение имени ребенка и замену его крестных родителей новыми. При этом в официальных документах сохранялось, по-видимому, прежнее имя ребенка, а новым именем называли человека в повседневной жизни. Таким образом, традиция двойных имен, довольно широко распространенная у гагаузов, в значительной степени связана с институтом крестного родства.

По поводу традиции двуименности В.А. Мошков писал: «Настоящее имя назначает новорожденному крестный отец, выбирая для этого или свое имя, или имя одного из наиболее уважаемых святых, праздник которого скоро последует». Однако «в большинстве случаев имя, данное гагаузу при крещении, становится для него только официальным именем, под которым он записан в официальных списках, в обыденной же жизни его этим именем не зовут, а дают другое имя, под которым он остается известным в своем селе до самой смерти. Такие неофициальные имена иногда являются производными или уменьшительными от его христианского и официального имени <...>. Но чаще всего между официальным именем и неофициальным не существует ничего общего...» [Мошков, 2004, с. 26, 176].

Употребление гагаузами Бессарабии двойных имен подтверждают архивные данные. В документах переписи 1835 г. по задунайским переселенцам годовалый сын Тодора Стефова Стояноглу (кол. Чадыр-Лунга) записан под именем Тодор. А в списках переписи 1850 г. (то есть в возрасте 16 лет) напротив его имени фигурирует запись «Степан он же и Тодор». В других документах после указания официальных фамилий колонистов в скобках даются их вторые имена, под которыми те были известны в селе, например: Диордий Гого («он же и Станело»), Ваклица Пенчева («то есть Панчо») и др. [НАРМ, ф. 134, оп. 2, д. 45, 247; ф. 44, оп. 1, д. 248, л. 108; ф. 44, оп. 1, д. 405, л. 3; ф. 205, оп. 1, д. 4939, л. 61].

Интересны объяснения, даваемые информаторами в настоящее время нередко встречающимся случаям двуименности в селе. Например, родители, не согласовав вопрос с крестными, дали ребенку имя, под которым он зафиксирован в официальных документах; крестные же, пользуясь своим правом, при крещении нарекли ребенка другим именем, под которым его представили обществу. В повседневной жизни именно этим именем его все называют. Как

говорил один из обладателей двух имен: «В Петров день я Петя, а в Иванов день я Иван» («*Bän Petrofta – Petiyim (pasportta ölä), a İvanda – bän İvanım*»). Поясняя эту ситуацию, информатор отметила, что «в паспорте он записан Петей, а в действительности его зовут Ваней» («*Pasportta yazılı Peti, a halis Vani deerlär ona*»).

Сравнивая приводимые В. А. Мошковым данные с современными сведениями, можно говорить о трансформации традиции двуименности в сторону усиления религиозного фактора, так как именно имя, даваемое человеку при крещении, становилось его основным именем.

Смена крестных родителей и имени ребенка имела место и при усыновлении. У гагаузов Болгарии ребенка после усыновления обязательно крестили независимо от того, был он к этому моменту крещен или нет [ПМА, с. Болгарево, Г.Д.Я.; с. Кичево, Б.Д.К.; Тодорова, 1988, с. 145]. В результате повторного крещения новые крестные давали ребенку имя. Обычай повторного крещения усыновляемого имел место не как повторное совершение в церкви таинства крещения, а как народный обряд, который, вероятно, признавался болгарской Церковью. Бытование обычая повторного крещения объясняется тем, что посаженные родители каждой семейной пары при рождении или усыновлении ребенка этой супружеской парой автоматически получали «право крестить» его. Сведения о повторном крещении усыновляемого у гагаузов Молдовы не зафиксированы.

Посажены родители (*saadıçlar*) играли важную роль не только в жизни новообразовавшейся семейной пары, на всех основных этапах жизнедеятельности человека (рождение, свадьба, похороны), но и в социальной жизни села. Существовал ряд праздников, четко регламентировавших родственные отношения, а также отношения между крестными и крестниками.

Особое место в обрядности, связанной с институтом крестного родства, занимал праздник Иванов день – *Au Yuvan / Yuvan günü* (по церковному календарю – Собор Иоанна Предтечи, Святой Иоанн Креститель – 7/20 января). В нем наиболее ярко проявляется социализирующая функция. В народе День Иоанна Крестителя назывался *Eni güveyi yıkamaa / İslamaa* (досл. «Купание нового жениха» / «Обливание»). В этот день совершали обрядовое купание всех, женившихся в предыдущем году, после чего посаженные родители представляли их обществу уже в другом статусе – женатых. Они в присутствии гостей обливали молодоженов водой, и затем молодые угощали всех обедом. У гагаузов Болгарии символическим было только купание невесты: посаженная мать поливала ей голову водой из кружки. Жениха же посаженный отец и сельские парни купали в источнике (силой бросая в воду) [см. подробнее: Квилинкова, 2005а, с. 37].

Совершение ритуала обрядового купания молодоженов символизировало факт их торжественного принятия в другую социальную группу – женатых. При этом их наделяли соответствующими правами, которыми обла-

дала данная группа. По содержанию обрядовое купание молодоженов, прикрепленное к конкретному празднику, по-видимому, представляет собой реликт обряда инициации.

Отношения, устанавливающиеся между супружеской парой и посаженными родителями, имели характер родственных; они сохранялись на всю жизнь и передавались по наследству. Посажённые родители несли моральную ответственность за благополучие семьи. Со своей стороны семейная пара должна была оказывать им знаки внимания и уважения в специально установленные для этого праздники: на Рождество, Новый год (по старому стилю), Пасху, Прощеное воскресенье. При этом строго регламентировалось не только время посещения, но и предметы дарообмена (калач, вареная курица и др.). Как правило, принимающая сторона считала своим долгом одарить большим количеством подарков.

На Прощеное воскресенье после исполнения ритуала раскаяния (*Prost olmak*) посаженные родители одаривали своих кумовьев (*kumi*) свечой, вареным яйцом и носовым платком [ПМА, с. Бешалма], что имело символическое значение. Крестники на Новый год приходили поздравить крестных, при этом они обязательно приносили с собой водку (обычай *rakylan gitmää*). В ответ крестные родители устраивали для крестников пышное застолье и одаривали их чем-нибудь из одежды (рубашкой, свитером и т. п.) или отрезом ткани. Если кто-то чихал за столом, то ему обещали подарить ягненка. У гагаузов Украины (Запорожская область) к крестным на Рождество ходили с кутьей и «компотом» [Квилинкова, 2008а, с. 69-71].

Таким образом, институт крестного родства выполнял важную функцию в социальной организации традиционного общества – ритуально фиксировал переход из одной социальной группы в другую. Крестные родители, благодаря своему праву и с помощью совершения народных обрядов, фиксировали статус человека в обществе. Совершение этих ритуалов в установленные праздники и дни являлось одним из способов регулирования общественной жизни; они объективно способствовали поддержанию чувства принадлежности к общей родовой группе.

Без каких-либо веских причин от права быть крестными редко отказывались, так как подобный отказ считался большим грехом. В основном он следовал лишь в том случае, если семья была бедной и не могла понести значительные материальные затраты, связанные с обрядом крещения. Лишь после того, как посаженные родители официально сообщали об отказе от своего «права», молодые могли выбрать по собственному желанию других крестных для ребенка.

Новых крестных, как правило, брали не из числа близких родственников, а из среды более обеспеченных односельчан. С просьбой стать крестным работники (бедные крестьяне) нередко обращались к хозяевам (зажиточным

крестьянам – кулакам), у которых они работали, а также к священникам. От такого предложения обычно не отказывались, несмотря на разницу в социальном статусе. Отказать в таком деле означало взять на себя большой грех, а окрестить ребенка считалось богоугодным делом, которое зачтется человеку на том свете. Но не в меньшей, если не в большей степени считалось престижным иметь большое количество крестников. Такая семья слыла щедрой, а ее хозяин имел в обществе большой вес и уважение.

Институт крестного родства занимал важное место в традиционной культуре гагаузов. Семейная пара, не окрестившая ни одного ребенка за свою жизнь, чувствовала определенный психологический дискомфорт от того, что не была полноценно включена в систему традиционной обрядности, тесно переплетающейся с внешней религиозностью и общественными отношениями. Например, такие люди были лишены особых знаков уважения, выказываемых кумовьям со стороны крестников во время празднования Рождества, старого Нового года, Масленицы, Пасхи и др. В основе поверья, приведенного Н. С. Державиным в связи со значимостью данного института у задунайских переселенцев, лежат религиозные представления. Оно гласит: «Кто на этом свете не воспринимал детей, на том свете будет воспринимать лягушек» [Державин, 1914, с. 177]. В случае же отказа от своего права крестить ребенка статус семьи в обществе понижался, а ее материальное положение определялось понятием «бедняцкое хозяйство», что звучало унижительно.

Утилитарная сторона традиции привлечения в качестве крестных лиц из зажиточных односельчан заключается в том, что более бедные слои населения обеспечивали себе поддержку со стороны богатого крестного. Становясь крестным, человек брал на себя обязательства помогать своему бедному крестнику и, соответственно, его семье. В результате имело место естественное перераспределение прибыли между богатыми и бедными, которая была получена в ходе эксплуатации сельской буржуазией дешевой наемной рабочей силы односельчан.

Однако налицо и выгода для самого крестного от взятых на себя обязательств, связанных с крестным родством. Во-первых, в зависимости от количества крестников рос социальный капитал (уважение, авторитет) человека в обществе. Во-вторых, крестный, являющийся собственником большого количества земли и скота, автоматически получал для своего хозяйства дополнительную бесплатную рабочую силу на основании установившегося родства. Не откликнуться на просьбу крестного о помощи было бы знаком неуважения. Таким образом, данный обычай позволял в завуалированной форме эксплуатировать более бедных соплеменников. В целом же можно говорить о том, что благодаря сохранению данной традиции в гагаузских селах в период развития капиталистических отношений нивелировались социальные противоречия и не столь выражено было социальное расслоение.

* * *

На основании выявленного нами архивного и историографического материала можно говорить о том, что на протяжении XIX в. у бессарабских гагаузов и болгар в силу ряда причин, в первую очередь, исторических условий их жизни на Балканах в период османского завоевания, в определенной мере сохранялась религиозная индифферентность. Этому в немалой степени способствовали и сложившиеся в Бессарабии условия: совершение богослужения на непонятных им языках (церковнославянском и молдавском), незнание основной частью местного духовенства языка прихожан, что не позволяло им передавать даже элементарные религиозные знания путем чтения проповедей, и т. д.

Практически полная религиозная неграмотность населения юга Бессарабии в XIX – начале XX вв., сведения о которой широко представлены в архивных источниках и в историографии, являлась не только следствием невысокого уровня образованности многих местных священников. Она объясняется также непродуманной политикой епархиального начальства по отношению к некоторым важным вопросам религиозно-нравственного развития населения юга Бессарабии, а именно: сохранением богослужения на непонятных для прихожан языках, назначением в приходы инонациональных священников, не владеющих языком паствы, недостаточным количеством религиозной литературы на родном языке (а у гагаузов – ее полным отсутствием) и др.

Встречающиеся в историографии сведения о слабой выраженности внешних форм религиозности у гагаузов и болгар в XIX в., в связи с вопросом о невысокой посещаемости ими церквей, соседствуют с другими многочисленными данными о фанатичной преданности православию и сохранении у них множества благочестивых традиций, среди которых щедрые пожертвования на строительство храмов, на нужды церквей и монастырей, традиция паломничества в Иерусалим и на Афонскую гору – поклонение святыням, святым мощам и др.

Что касается института крестного родства, то он до настоящего времени сохраняет у гагаузов особую значимость в религиозных воззрениях и в традиционной обрядности. Каждая семья изо всех сил старается не уступить своего «наследственного права на крещение» ребенка. Отказ от права быть крестным по-прежнему является скорее исключением. О важности данного института у гагаузов можно судить и по тому, что он тесно связан с понятием наследства, включавшего в себя такие духовно-нравственные ценности, как право приобщить человека к христианской вере. Это свидетельствует о значимости религиозного фактора в этнической идентичности гагаузов. Однако далеко не последнюю роль играл вопрос социального престижа.

ГЛАВА IV

МЕРЫ ПО УСИЛЕНИЮ ВНЕШНИХ ФОРМ РЕЛИГИОЗНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ЮГА БЕССАРАБИИ (XIX – НАЧАЛО XX вв.)

1. Способы борьбы с религиозной индифферентностью

1.1. Административные, психологические и другие способы воздействия: закрывание базаров в воскресные дни, публичное осмеяние, штрафы

В XIX в. Православная церковь делала особый акцент на соблюдении прихожанами воскресных и праздничных дней, во время которых не просто была запрещена всякая работа, но следовало ходить в церковь и молиться. Вероятно, ввиду того, что церкви плохо посещались прихожанами, некоторые священники позволяли себе не всегда совершать богослужение. В связи с этим Митрополит Гавриил не раз обращался с особыми увещеваниями к духовенству и пастве о необходимости посещения храмов и совершения богослужений. «Священники, – говорится в одном из таких увещеваний, – под опасением потери прихода и лишения сана, должны не оставлять ни одного воскресного и праздничного дня без совершения св. литургии, поучая своих прихожан молитвам и заповедям, другим обязанностям христианским. <...> Прихожане со всеми своими домочадцами во все воскресные и праздничные дни должны ходить в церковь». Такого же рода распоряжения исходили и со стороны гражданской власти. В 1820 г., например, бессарабский губернатор предписал «воспретить народу стекаться в воскресные дни на базары, так как в эти дни церкви пустуют» [Стойков, 1910, № 36, с. 1276-1277].

Один из методов воспитания и «убеждения» прихожан в необходимости посещения церкви в воскресные и праздничные дни, использованный главой колониетской администрации Бессарабской губернии генерал-лейтенантом И. Н. Инзовым, приведен в статье М. Чакира [Ciachir, 1934a, p. 21-28]. Инзов распорядился, чтобы командир воинской части, располагавшейся в Кишиневе, немедленно отправил солдат в Южную Бессарабию и распределил их среди жителей села Этулия. Солдаты должны были научить их систематически посещать церковь. Вечером, когда звонил церковный колокол, они приглашали жителей под звуки военного оркестра на вечернее богослужение. Солдаты объясняли жителям села, что все христиане обязаны ходить в церковь, и если кто-то не может идти, то обязан послать в церковь жену или детей.

Из записей М. Чакира видно, что эта мера общественного воздействия оказалась довольно эффективной. Уже через несколько недель жители этой

колонии стали «более аккуратно» ходить в церковь, боясь, по-видимому, насмешек со стороны односельчан в случае использования по отношению к ним принудительных методов. В связи с этим, как отмечал тот же автор, у них появилась поговорка «Почему не идешь в церковь? Ждешь, когда заиграет военный оркестр»? [Ciachir, 1934a, p. 25-28]. Эта поговорка распространена у гагаузов и в настоящее время, но без приуроченности ее к посещению церкви: «*Săn ne beklersin, marş oynasin mı?*» (Чего ты ждешь, чтобы марш заиграл? / то есть «Чего ты ждешь, особого приглашения?») [ПМА, г. Чадыр-Лунга].

Чтобы у сельчан не было соблазна пойти в воскресенье вместо церкви на рынок, И. Н. Инзов, преемник А. Н. Бахметьева, «дал согласие и соответствующее распоряжение» о закрытии базаров в воскресные дни [Краткий очерк..., 1910, № 14, с. 556].

В середине XIX в. епархиальное начальство серьезным образом озабочилось вопросом усиления религиозной грамотности населения Бессарабии, поскольку выяснилось, что у жителей колонии Комрат сохраняются языческие обычаи и обряды, например, обряд вызывания дождя – Германчо. В период управления Кишиневской епархией архиепископом Иринархом (1844–1858) было принято постановление «о запрете деятельности базаров и питейных лавок в воскресные дни в Бендерском уезде» [Деятельность архиепископа Иринарха..., 1911, с. 1164].

В результате совместных усилий церковных и светских властей во многих населенных пунктах функционирование базаров было закреплено за будними днями, что видно из приводимых А. Зашуком сведений: «Ярмарок не имеется; но вместо них учреждены еженедельные базары в колониях: Комрат – по понедельникам⁵², Ивановой⁵³ – по четвергам, Кубее – по пятницам» [Зашук, 1862, с. 504].

При укрупнении и увеличении значимости населенных пунктов там возникли базары, которые традиционно проводились по воскресеньям, в связи с чем Кишиневское епархиальное начальство было вынуждено вновь и вновь вмешиваться в этот вопрос. В одном из документов оговаривалось, что *«базары, открытые до 1872 г., могут существовать по воскресным дням, но могут быть перенесены на будни, если об этом заявят обществу. Те, которые открыты после 1872 г., с помощью внутренних дел приказом перенести на будни»* (выделено нами – Е. К.). Базары в воскрес-

⁵² В работе М. Н. Губогло приведены другие сведения: в Комрате классические ярмарки имели место по вторникам, которые «были больше “воскресеньями”, чем сами воскресенья» (Губогло, 2009, с. 197-225).

⁵³ Видимо, имеется в виду Ивановка-Болгарская. В связи с этим отметим, что традиционно проводившиеся в Чадыр-Лунге базары по четвергам сохранили свою масштабность и значимость и в начале XXI в. [ПМА].

ные дни, по мнению епархиального начальства, «служат к посрамлению христианского имени и неуважению к вере в других иноверческих обществах» (особенно среди евреев) [Выписка из определения Кишиневского..., 1877, с. 108-110].

Полтора десятилетия спустя аналогичного рода меры о переносе ярмарок и базаров «с праздничных дней на будничные» обосновывались борьбой против распространения сектантства [Закон против штундизма, 1893, с. 163].

Меры, предпринимавшиеся светскими и церковными властями, были направлены на повышение религиозности населения, поскольку, как можно судить по документам, с конца XIX в. в целом для Бессарабии было характерно некоторое ослабление внешних форм религиозной идентичности православного населения при усилении сектантства. Так, священник Федор Чакир, служивший (с 1891 г.) в молдавско-украинско-гагаузском селении Ларжанка⁵⁴ Измаильского уезда, столкнувшись со сходными проблемами, в качестве основного метода воспитания использовал внебогослужебные собеседования, а в особых случаях, когда «чтение морали» не помогало, прибегал к психологическому воздействию: «...Желая исправить своих прихожан, сделать их истинными чадами Православной церкви, я стал временно и безвременно всяким долготерпением и учением <...> умолять вернуться на путь истинный, остановить постоянные раздоры между собой <...> бросить пьянство, почитать воскресные и праздничные дни; старался всеми силами искоренить личные суеверия, каковы „папаруда“, „колуян“, празднование 9 четвергов после Пасхи и др. Все такие празднества справлялись у них с особенной торжественностью. Для достижения своей цели я не ограничивался беседами и поучениями с церковной кафедры и в домах, но устроил внебогослужебные собеседования, на которых излагал истины христианской веры и заповеди. Но так как многие прихожане привыкли по праздникам, вместо того, чтобы посещать храм, отправляться на базар <...> или по кабакам (которых у нас 11), и двери которых только для виду притворены, то и приходилось не раз совершать богослужение при 2–3 молящихся». В церкви некоторые из них вели себя неблагочинно, являлись в пьяном виде на исповедь, за что Ф. Чакир «грозил им не только судом Божьим, но и судом гражданским» [Дело по обвинению..., 1893, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1678, л. 9-10]. «Холодность к храму и нерелигиозность» прихожан своего прихода, содержание которой раскрывается им в приведенных выше строках, он объяснял следствием «времени румынского владычества» (имеется в виду период 1856–1878 гг.).

⁵⁴ Согласно приводимым В. А. Мошковым данным, в с. Ларжанка Измаильского уезда гагаузы смешаны с молдаванами и русскими [Мошков, 2004, с. 11].

Протоиерей Н. Лашков, выступая в защиту христианского чествования воскресных и праздничных дней, отмечал, что среди населения усилилось пьянство, священники жалуются на отсутствие в церквах прихожан и т. д. Подобное состояние вещей он характеризовал как «крайне небрежительное отношение к праздникам и воскресным дням», свидетельствующее о недостаточной степени религиозности православных. То, что прихожане занимаются в дни богослужений хозяйственными работами и идут на базар, он объяснял «наследием турецкого ига» [Лашков, 1907, с. 348-349].

Священник с. Чок-Мейдан К. Малай писал: «Измутительная холодность прихожан к посещению церковного богослужения, начавшая проявляться счастливыми задатками на будущее, объясняется тем, что у них за границей, так и здесь до недавнего времени храма не было и они, за исключением немногих, впервые увидели богослужение в 1861 г.» [Малай, 1875, с. 908].

Сведения о методах борьбы местных священников в связи со слабой посещаемостью задунайскими переселенцами храмов находим в работе Н. Стойкова. В ней приведены данные из так называемых «летописей» различных гагаузских и болгарских сел за вторую половину XIX в., в которых фиксировались наиболее важные события, связанные с общественной жизнью прихожан и церковью. Подобные книги были заведены во многих приходах. В с. Чок-Мейдан она называлась «памятная книга» [Малай, 1875, с. 911]. Из содержащихся в них сведений видно, что ситуация относительно соблюдения воскресных и праздничных дней, а также посещения храмов не претерпела в указанный период существенных изменений.

Однако если в первой половине XIX в. местное духовенство смотрело на подобные нарушения «сквозь пальцы», то со второй половины этого же столетия оно начало активно бороться с нарушителями данной Божьей заповеди. Одной из мер наказания было психологическое воздействие на человека через общественное мнение. Местное духовенство взяло на вооружение аналогичный метод, использовавшийся в свое время представителями официальных властей. Н. Стойков писал: «Священник следил, кто редко или вовсе не посещал богослужений, отмечал таких и потом в один из намеченных им праздничных или воскресных дней, после утрени, отправлялся с процессией в дом к виновному и торжественно, под особым конвоем, при колокольном звоне приводил его в церковь к литургии <...>. Расчет был верный: крайне самолюбивый болгарин старался всячески не допускать себя до такого всенародного позорища» [Стойков, 1910, № 38, с. 1357].

Духовенство использовало и другие «эффективные» методы. «В воскресные и праздничные дни священник верхом на лошади, одетый в обычную одежду болгарина, объезжал село. И если он замечал, что кто-нибудь работал в эти дни, того приводили на церковную площадь, где и выставляли на „общее посмеяние“». При этом он все время должен был держать в руках или

подле него должна была находиться вещь его праздничной работы, например: его привязывали к колокольне и он делал поклоны с колесом на спине. В другом случае провинившегося «продержали на коленях среди площади чуть ли не целый день» [Стойков, 1910, № 38, с. 1357-1358].

Помимо несоблюдения воскресных и праздничных дней, другим грехом, который осуждался Церковью, было неблагоговейное стояние в храме во время богослужений. С нарушителями порядка некоторые священники не церемонились. Например, за такую провинность священник палкой выгонял провинившихся из церкви и т. п. (из летописи с. Татар-Копчак) [Стойков, 1910, № 38, с. 1358].

Отметим, что методы физического воздействия широко практиковались священниками по отношению к ученикам. В очерке Димитрия Чакира упоминается о том, что его дед Захарий Чакир, пытаясь воспитать учеников открытой им школы грамоты в послушании, широко прибегал к характерным для того периода (первой половины XIX в.) телесным и другим формам публичного наказания: «По духу того времени, о. Захарий, для возбуждения усердия и прилежания учеников к учению, а также для исправления шалунов-учеников, практиковал следующие педагогические меры: розги, плетка, стояние на коленях на зернах и соли» [Чакир, 1899, с. 13].

Другим «действенным» способом воспитания прихожан с целью повышения «истинно-христианской религиозности» были официально разрешенные штрафы в пользу церкви: за несоблюдение праздничных дней, за «неблагоговейное стояние в церкви во время богослужения», за редкое посещение храма и т. д. Так, под давлением местного священника жители с. Гайдар обещали вынести мирской приговор, в котором указаны «разные исправительные меры» для наказания виновных, нарушающих Божьи заповеди: штраф в пользу церкви от 1 до 3 руб. серебром и арест от 1 до 3 дней [Нефталимов, 1872, с. 448]. При этом священники, видимо, исходили из одобренных еще в «петровские времена» мер, в частности, из Указа «О благопристойном поведении в церкви молящихся» (1718 г., 8 декабря). Одно из его положений гласило: «А ежели кто во время того пения учнет с кем иметь разговоры и стоять не благочинно, с таковых иметь штраф, не выпуская из церкви, по 1 руб. с человека и употреблять на церковное строение». Ввиду не строгого и не повсеместного исполнения этого указа Святейший Синод 11 января 1723 г. вынужден был снова поднять вопрос «О народном в церквах разглагольствовании»: «...А ежели кто оное повеление пренебрежет, с таковых в церковную казну брать штрафы...» [Забывтый указ, 1902, с. 293-295].

Однако в середине XIX в. ситуация была уже совершенно иной, на что намекал в своей публикации тот же священник с. Гайдар Е. Нефталимов: «О дальнейшем ходе этого дела (относительно воплощения исправительных мер в жизнь – Е. К.), подробно и своевременно сообщу редакции (КЕВ – Е. К.),

когда состоится означенный мирской приговор, если только не успеют помешать мне те же поселяне, которые, по строптивости своего характера и по своему невежеству, очи имут и не видят, уши имут и не слышат» [Нефталимов, 1872, с. 448].

Поскольку «штраф потерял силу нравственного обязательства» [Стойков, 1910, № 38, с. 1358], от этой меры следовало отказаться. Зачастую провинившиеся отказывались платить штрафы, не считая себя виновными. В таких случаях их взыскивали силой, прибегая к помощи гражданских властей, под давлением которых «насаждалась религиозность и нравственность». «В результате нравственность не улучшалась, а вокруг священника нарастало недовольство прихожан и его религиозно-нравственное влияние на прихожан от этого только терялось» [Стойков, 1910, № 38, с. 1359].

Таким образом, с целью повышения посещаемости и усиления дисциплины в церкви, а также для стимулирования учеников к обучению приходские священники использовали разнообразные воспитательные меры, которые, по их убеждению, могли способствовать усилению внешних форм религиозности. Непонимание того, что время для применения подобных методов ушло, приводило к углублению конфликтов и противостоянию части сельского общества по отношению к своему пастырю.

1.2. Духовные способы воздействия (епитимья и др.)

Почти во всех делах, хранящихся в фондах КДД (ф. 205) и КДК (ф. 208), при выявлении виновного назначали епитимью – вид духовного наказания. Епитимья являлась неотъемлемой частью системы наказания, применявшейся судами Российской империи. В способах ее применения духовенством отражается дух того времени.

В делах из указанных фондов, как правило, не уточняется, в чем она заключалась. Как можно видеть, при более тяжелых проступках виновного отправляли на епитимью в монастырь (на установленное время). Содержание данного вида наказания удалось частично рассмотреть на материалах уголовных дел, хранящихся в фондах Бессарабского областного суда (ф. 44), где помимо административного или уголовного наказания также фигурирует епитимья.

Так, за преступления средней тяжести судебными властями Российской империи широко использовались телесные наказания как исправительная мера. Дела о краже мелкого рогатого скота, хозяйственного инвентаря, зерна и др. находились в компетенции местных органов власти, а также уездных судов. В архиве Бессарабского областного суда содержатся материалы дел, в том числе по задунайским переселенцам (колонистам), рассматри-

вавшихся Кагульским и Леовским уездными судами. Поскольку в этих делах национальность виновного и истца, как правило, не указывалась, то мы привлекали материалы по колониям, населенным главным образом гагаузами и болгарами: Волканешты, Итулия, Чадыр-Лунга, Гайдары, Болград, Кубей, Томай (Бендерского уезда), Чишмекиой, Татар-Баурчи и др. Эти суды включали в себя представителей от задунайских переселенцев, о чем свидетельствует формулировка решения суда: «Леовский суд обще с депутатством со стороны колониетского управления задунайских переселенцев Мнением полагает...» [НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 52, л. 5, 10].

При рассмотрении дел этими судами принимались во внимание традиционные нормы и обычаи, существовавшие у крестьян-переселенцев. Это объясняется тем, что крестьянские правовые нормы значительно отличались от общегражданских понятий. Из документов видно, что в исследуемый период при разбирательстве дел как гражданского, так и уголовного характера и сборе доказательств вины была широко распространена практика привлечения местными властями (сельским приказом) «почетных колонистов села и стариков» [НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 141, л. 236; ф. 44, оп. 1, д. 483, л. 67]. Это свидетельствует о том, что в селе сохранялся традиционный образ жизни, в котором важную роль играл так называемый Совет старейшин, влиявший на все важные вопросы общественной жизни.

Принятие решений по наиболее сложным уголовным делам, касающимся колонистов, во многом зависело от Управления задунайскими переселенцами. Как видно из документов, в некоторых случаях Бессарабский областной уголовный суд не выносил окончательного решения и передавал дело на рассмотрение в Управление задунайскими переселенцами [НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 52, л. 5, 10].

Лишение свободы в качестве наказания использовалось довольно редко. С одной стороны, это объясняется тем, что отсутствовало достаточное количество специальных зданий (тюрем). С другой стороны, в исследуемый период сельская община сохраняла значительный потенциал и выполняла функцию воспитания и надзора за своими членами. Она оказывала большое влияние на них благодаря сохранившемуся принципу круговой поруки и силе общественного мнения. Сельская община несла моральную ответственность за провинившихся членов и должна была брать их на поруки. Относительно мягкий приговор суда обычно сопровождался следующей формулировкой: «отдать их (виновных – Е. К.) в сельский приказ на благонадежное поручительство», «под надзор обществу», «освободить до суда от ареста – под поручительство» [НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 141, л. 121; ф. 44, оп. 1, д. 491, л. 3, 276], «оставить их на жительстве не иначе как за благонадежным поручительством» [НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 321 л. 8; ф. 44, оп. 1, д. 485, л. 33; ф. 44, оп. 2, д. 194, л. 214]. Иногда даже оговаривался срок, в течение кото-

рого осужденный должен был находиться под надзором общества (например, один год) [НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 405, л. 62].

Если за виновного никто не хотел поручиться, то использовалась более жесткая мера наказания по отношению к нему: «если же за них поручительство никто не даст, то отослать виновных на работу в г. Севастополь при сооружении сухих доков, а при непригодности кого-либо из них, или всех к работе, сослать в Сибирь на поселение» (1835 г.) [НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 141, л. 121; ф. 44, оп. 2, д. 194, л. 214; ф. 44, оп. 2, д. 1089, л. 60].

Отдаче виновного на поруки, как правило, предшествовало телесное наказание. Данная мера наказания применялась по отношению к осужденным за различные преступления. Наиболее распространенными видами наказаний в первой половине XIX в. было битье плетью, палками, розгами [НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 607, л. 63; ф. 44, оп. 2, д. 163, л. 34; ф. 44, оп. 1, д. 507, 604; ф. 44, оп. 2, д. 141, 1089, 185, 163, 187; ф. 44, оп. 2, д. 194, л. 202, 205].

Следует отметить, что возврат украденной вещи или денежная компенсация за нее, в случае если она была испорчена, не отменяли телесных наказаний. Они рассматривались как составная часть исправительных мер. По отношению к крестьянам и другим категориям населения некоторые виды телесных наказаний использовались до начала XX в. В одном из распоряжений правительства отмечалось, что от телесных наказаний «изъемяются» учителя и попечители церковных школ ведомства православного исповедания, а также «воспитанники учительских школ этого ведомства как во время прохождения ими курса в сих учебных заведениях, так и по окончании оно» [Правительственное распоряжение..., 1902, с. 453].

На основании имеющихся данных видно, что телесное наказание и лишение свободы на территории Бессарабии, как и на других территориях Российской империи, применялось и по отношению к женщинам. Они были отменены лишь в 1893 г. [Купер, 1991, с. 156, 159]. Как правило, они связаны с обвинениями в несоблюдении норм нравственности и морали: внебрачные отношения («блудодаяние»), рождение внебрачного ребенка и др. Как следует из материалов дела о рождении колонисткой Стойкой Миговой (кол. Волканешты) внебрачного ребенка, судебное разбирательство в Кагульском уездном суде и в Бессарабском областном уголовном суде длилось более пяти лет (1836–1841). При этом суд, отстаивая принципы нравственности, делал женщину, родившую внебрачного ребенка, совершенно незащищенной. Суд не удовлетворил просьбу Стойки Миговой о выделении отцом ребенка денег на его содержание. В результате она вынуждена была дать подписку о том, что не имеет претензий к колонисту Димо Николаеву Штереву. Кроме того, по решению суда виновную следовало «выдержать при сельском приказе под арестом на собственном иждивении» пять дней

Петро, Бойко и Стася Николаевичи (они немалого)
наперспости воемъ судъ повинныя свои первые два
во умышленъ во турчинъ ввищеписанного убийствъ
четверехъ турокъ, вграбленій отомъ, атака оне
Богаръ Петра, Талана, и Стойка, а посподний Стася
Николаевичъ взнамий отомъ; покан оны, и талана
и при претпросить отобратившисъ отомъ, погда
уездъ цесарьская. Ариш на туритъ манакеда на в
воинвоудной во Симетрии Комиссии таковоаръ
преступленія въ сознаниъ подробно, а посподний
и въ близкаго городового сотроги подтверждъ
симовности въ дуубини оную вмамой въ камеры
въ которой содержались, насилиемъ противувогнанаго
караула съ насилиемъ притомъ шестисагда
таманъ, дубинками и камнями и въ нѣтъ ударовъ;
дасверса того будучи кинжолитамъ ушмиши въ
1832 году изъ Сеніи Свободыи павтотъ, а по томудъ
наказати въ Городъ Бейсаръ чрезъ палика передъ
двухъ Петра и бойка кнутомъ да въ каждаму
по Пѣткадцать — ударовъ а посподнего

Отдаче виновного на поруки предшествовало телесное наказание (битье
плетьюми, кнутом, розгами и др.) [НАРМ, ф. 38, оп. 1, д. 524].

20 Сентября 1824 года

Въ Самарской области Уголовный Судъ

Судъ

53

Саратовского и Асканского окружного Суда

Репорта.

Суду сего докладывалось: оный уголовный судъ возвращая помянутое дело при указе 27го промисла Августа 1820го о Бунтаряхъ Петръ Бойковъ и Степанъ Николаевичевыхъ поусердливыхъ зачужденныхъ якобы или разныхъ зрелищностей и смертоубийства заграничного въ тюрьму содержавшим товарищамъ и вликимъ Беломой тюрьмы побегъ svoюю властью съпротили арестантамъ съсопротивлялись противу волеиго караула-протиливляеть саму сему объявить помянуто-ванымъ поусердливимъ и шаженимъ восхваленимъ указъ приговоръ, и тотомъ уведомили помянутое семейство, каковымъ приурядено: Подсудимыхъ Петра, Бойкова и Степана Николаевичевыхъ, наказати публично въ Самарский уездъ чрезъ псаломника кнута по двѣ кнута по десяти ударовъ и поставив на лѣв и цѣпкахъ указные знаки сослать въ сибирь для употребленія въ каторжную работу. Наказаний приговоръ уголовного суда объявленъ 15 числа

Уголовный

или одну неделю и сверх того подвергнуть церковному покаянию [НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 510, л. 39; ф. 44, оп. 1, д. 236, л. 130].

В делах уголовного права, относившихся к области морали и регулировавшихся каноническим правом, юридический статус церкви был высок. Все правонарушения, совершавшиеся в сфере семейно-брачных отношений (повторные браки, разводы, прелюбодеяния, кровнородственные браки и т. д.), рассматривались в духовных судах, а в случае необходимости – совместно с другими судами. Выносимая судебными органами мера наказания согласовывалась с епархиальным начальством (Духовной Консисторией), поскольку церковь не была отделена от государства. Некоторые материалы, содержащиеся в Национальном архиве РМ, позволяют рассмотреть практическое применение канонического права по вопросам создания брака и допустимой степени родства.

В этой связи интерес представляют дела о нарушении запрета на кровосмешение. Согласно каноническому праву, брак между родственниками по восходящей, нисходящей и боковой линиям (до седьмой степени родства) не допускался. В материалах одного из дел по «переселенцам в Бессарабию из Турции» дается ссылка на некоторые статьи закона Воинского Устава, согласно которым предусматривалась смертная казнь как мера наказания за смешение родства «ближних свойственников» по восходящей или нисходящей линиям [Дело по обвинению переселенцев., 1832–1834, НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 52, л. 3].

Как видно из документов, по требованию родственников и жителей села Пейко Неделков и его двоюродная сестра Пейка Добрева были «из места своей оседлости удалены», то есть, изгнаны из села (колония Импуциты), за нарушение запрета на кровосмешение. Судебное разбирательство, длившееся более двух лет, окончилось обвинительным приговором, по которому брак между ближайшими родственниками признавался незаконным, несмотря на то, что супруги были обвенчаны на территории Добруджи и у них родились двое детей. Леовским уездным судом было вынесено решение: подвергнуть их епитимье и сослать в Сибирь с условием отдельного проживания. Позже дело, под формальным предлогом несоблюдения некоторых процессуальных норм, было передано для окончательного решения в Управление задунайскими переселенцами [Дело по обвинению переселенцев., 1832–1834, НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 52, л. 3]. Это свидетельствует о том, что вопросы, касающиеся болгарских поселенцев, находились в ведении Управления задунайскими переселенцами, которое при назначении наказаний, по мере возможности, пыталось учитывать их обычно-правовые нормы.

В XIX в. широко применялась так называемая епитимья, которая фигурирует как духовный вид наказания виновного почти в каждом приговоре (в том числе и по уголовным делам). Это свидетельствует о том, что на нрав-

ственное состояние и развитие общества огромное влияние оказывали государство и церковь. Как правило, епитимья была публичной и заключалась в совершении «земных» поклонов (15, 45 и т. д., в зависимости от тяжести вины) в церкви перед иконой или в другом отведенном для этой цели месте [Дело о наложении епитимии., 1844, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 79, л. 15-19]. В этом же документе отмечается, что, согласно Уставу Кишиневской Духовной Консистории, таких прихожан необходимо «вразумлять мерами убеждения и возвращать к долгу христианскому». С этой целью духовный суд назначал им епитимью «по своему усмотрению». Причем оговаривалось, что, «если человек не вразумляется, об этом сообщается гражданскому начальству на его усмотрение» [Дело о наложении епитимии., 1844, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 79, л. 17, 21-28].

В деле по обвинению жителя колонии Гайдар А. Черне в убийстве своего сына Ивана Бессарабский областной суд постановил: «признать его чадоубийцем невозможно», поскольку он убил своего сына в припадке сумасшествия. По решению суда виновного следовало подвергнуть епитимье на два с половиной года и церковному покаянию. Здесь же уточнялось содержание данного наказания: он должен был совершать по 45 поклонов в праздничные дни, а кроме того, в течение этого времени ему запрещалось причащаться [Дело о наложении епитимии., 1826, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5219, л. 13].

В деле по обвинению болгарского колониста Иовчева Тоти в убийстве своей жены Бессарабский областной уголовный суд определил: «Подсудимого Тоти за означенный поступок на основании 1935 статьи Уложения о наказаниях уголовных и исправительных и Приложения к 1220 статье <...> лишить некоторых по 53 статье Уложения особенных прав и преимуществ взамен заключения в смирительном доме от 1 до 3 лет. Наказать розгами семьюдесятью ударами и затем отдать под надзор обществу, к которому он принадлежит, на один год, согласно 54 статье Уложения *и, сверх того, предать его на основании вышеупомянутой 1935 статьи Уложения церковному покаянию по распоряжению его духовного начальства*» (выделено нами – Е. К.) и отдать его на поруки сельскому обществу [Дело по обвинению болгарского колониста., 1856, НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 405, л. 62].

Несмотря на то, что вина жителя Бендерского уезда с. Томай Димитрия Чебана, обвинявшегося в краже двух лошадей у Леовского жителя Манолакия Муски, не была доказана, он был подвергнут телесному наказанию (15 ударов) и епитимье, после чего его дозволялось «водворить на прежнем жительстве с подтверждением, чтобы впредь от подобных поступков воздерживался»; описанное же у него имущество требовалось возвратить. Кроме того, вместо предусматривавшегося за это преступление тюремного заключения леовцам Е. Манолатию, И. Манолатию и жителю с. Томай Т. Сакриеру

было разрешено взять его под поручительство [Дело по обвинению жителя..., 1831–1838, НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 447, л. 49].

Как мы упоминали выше, в качестве воспитательной меры для тех, кто уклонялся от исповеди, прибегали к епитимье: «Дело о наложении эпитимии на жителя кол. Болград, Аккерманского уезда Ангелова С. за отсутствие на исповеди» [НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 58 (дело за 1843–1844 гг.)]. Одновременно с этим Церковь активно использовала различные методы психологического давления через общественное мнение. При определенных условиях назначалась *публичная епитимья*. Именно такой форме наказания был подвергнут житель кол. Исерлии Аккерманского уезда А. Димо «за отсутствие на исповеди и Святом Причастии». Из материалов дела видно, что обвиняемому на момент проводившегося расследования было 22 года. В 1843 г. он находился под следствием по делу о воровстве у колониста Т. Йоргова, при разбирательстве которого раскрылось, что он в 1841 г. не был на исповеди. Это нарушение он мотивировал тем, что «в Великий пост был в дороге». Данная причина не послужила для епархиального начальства веским аргументом, в связи с чем ему было указано на то, что «он мог бы причаститься и в другие посты в 1841 г., но он не сделал этого». Для назначения соответствующего проступку наказания за указанное нарушение Бессарабский областной уголовный суд передал дело на рассмотрение в КДК. Согласно статье 17 Устава КДК, причащаться следовало два или три раза в год: «Кто, несмотря на убеждение священников, два или три раза в год окажется не бывшим на исповеди и у Святого Причастия, о том доносить епархиальному архиерею особенно. Преосвященный чрез священника или других доверенных лиц <...> вразумляет его и мерами убеждения старается возвратить к долгу христианскому, с возложением эпитимии, по своему усмотрению, на основании церковных правил. <...> А если этот факт открывается по делам в Присутственных местах, то эпитимия должна быть публичной в приходской церкви или в монастыре. Кто не вразумится увещеваниями <...>, о том сообщить гражданскому начальству на его усмотрение». Решение КДК гласило: А. Димо «заставить ходить в местную церковь на всякое славословие и приносить пред Богом чистосердечное раскаяние, пред иконой Спасителя по 15 земных поклонов при чтении псалмов (кроме воскресных, праздничных и высокаторжественных дней)» [Дело о наложении эпитимии..., 1844, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 79, л. 5-6].

Другой разновидностью церковного наказания была так называемая «*тайная епитимья*», которая состояла в том, что священник на некоторое время (на 2–3 недели) откладывал таинство причащения для человека, если он, например, пришел на исповедь и Причастие не в конце поста, а в середине. В таких случаях священник мог отправить прихожанина «опять говеть». Недовольство такими методами высказывала часть сельчан, «возбужден-

но» настроенных революционными событиями. В частности, от прихожан с. Исерлия Аккерманского уезда И. Терзиогло и И. Михайлова поступила жалоба на имя епархиального начальства на местного священника Д. Чакира, в которой его обвиняли в том, что он не исповедует и не причащает их. Со своей стороны они устрашали церковные власти тем, что перейдут в секту. Из содержания дела следует, что священник «на законных основаниях» отказал им в Причастии, назначив тайную епитимью [Дело по обвинению..., 1904–1905, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2549, л. 25, 33]. Настаивая на «законности» примененной по отношению к указанным прихожанам меры воздействия, Д. Чакир подчеркивал: «Верный и преданный сын церкви дорожит своей эпитимией и старается исполнять ее, и никогда не будет в претензии на своего духовного отца, тем более что церковная эпитимия ограждается нашими законами так свято, что даже Высочайшие манифесты не распространяются на церковные дела, подлежащие покаянию (апрель, 15. Закон 1827 г.)» [Дело по обвинению..., 1904–1905, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2549, л. 33].

В начале XX в. когда села получили возможность выбирать себе священника, нередко разгорались довольно сильные конфликты, в которые было втянуто епархиальное начальство. При неподчинении духовным властям нередко всех жителей села подвергали так называемой епитимье – не утверждали предлагавшуюся местным обществом кандидатуру священника или установленный Коммунальным правлением размер жалованья для членов причта, в результате чего довольно длительное время село оставалось без священника. Иногда звучали угрозы о закрытии прихода, что воспринималось как трагедия, вина за которую возлагалась на прихожан (подробнее см. ниже).

2. Отношение бессарабского духовенства и гражданских властей к народной обрядности

2.1. Методы борьбы духовенства с остатками язычества у гагаузов и болгар (XIX в.)

Основная часть народных обрядов тесно связана с религиозной обрядностью. Традиционно многие из них совершались при непосредственном участии духовенства («сборы», курбаны и т. д.). Подавляющая часть духовенства не выступала против народных обрядов не только потому, что в ходе их совершения прихожане щедро одаривали их подарками, но и потому, что на протяжении веков народная и религиозная традиции мирно сосуществовали и тесно переплелись. Даже в том, что происхождение многих из них было не связано с христианством и не находило сколь-либо приемлемого объяснения с религиозной точки зрения, священники не видели ничего

ужасного, поскольку одаривания рассматривались ими как традиция добровольных пожертвований, которую следует сохранять и развивать в своей пастве. Однако отдельные представители духовенства, относящиеся к консервативному крылу клерикалов, считали своим пастырским долгом очистить православную веру от налета народности, с чем и повели неистовую борьбу.

Исходя из содержащихся в архиве дел, видно, что духовенство и прихожане не всегда находили общий язык, когда речь шла об отношении к народным традициям. По мере возможности священники старались бороться против наиболее неприемлемых и входящих в противоречие с религиозными правилами обрядов, таких как обычай «умыкания невесты», широко распространенный у задунайских переселенцев, и др. Однако полное неприятие священником всех народных обычаев и обрядов даже во второй половине XIX в. было чрезвычайно редким явлением. В архивных и историографических материалах за тот период нам удалось обнаружить данные лишь об одном из таких уникальных в своем роде представителей духовенства – Стефане Киранове. Сам он был родом «из болгар», его семья переселилась в Бессарабию вместе с болгарскими переселенцами в 30-е гг. XIX в. Все народные традиции были знакомы ему с детства. Став священником, он принялся яростно бороться со всеми народными обрядами, даже с вполне безобидными. С этого момента вся жизнь его стала полем битвы, поскольку народные представления о праздновании воскресных и праздничных дней входили в противоречие с требованиями и установлениями христианской Церкви.

В двух объемных архивных делах, хранящихся в фонде КДК, раскрываются причины возникновения конфликтных отношений между прихожанами колонии Чумлекиой и священником Стефаном Кирановым. При описании содержания совершавшихся его прихожанами языческих обрядов он уточнял использованные им методы воздействия и результаты предпринятых им усилий в вопросе религиозно-нравственного воспитания паствы. В письме на имя епархиального начальства С. Киранов писал: «Во многих болгарских колониях, в том числе к прискорбию моему и в моем приходе, существуют издревле <...> обычаи, противные Правилам Святой Православной нашей церкви». О том, что «прихожане его совершают много суеверных идолопоклоннических обычаев особенно против великих праздников: Рождества Христова, Нового года, Богоявления Господня», сопровождая их песнями, гуляниями и т. д., он узнал со времени своего поступления на приход [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13].

Негодование священника по поводу того, что прихожане совершенно не по-христиански проводят воскресные и праздничные дни, не посвящают себя молитве, а устраивают после обедни возле церковной ограды «хоро», вполне объяснимо: «Во многих колониях Воскресными и Праздничными

днями после обеденного времени под огады церковные собирается хоро, то есть толпа народа, которая, приведя с собою музыкантов, танцует, поет и шутит до позднего времени, так что во все эти дни трудно отправлять, а слушающим выслушать вечернее Богослужение, потому что шум этот заглушает чтение и пение» [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 1]. Здесь же он уточнял, что их исполнение, происходившее накануне праздников – Рождества Христова и Обрезания Господня, сопровождалось игрой на музыкальных инструментах, «производя этим ужасный шум и бесчинство». Нарушать Рождественский пост пением народных песен, которые к тому же были «в честь беса – коляды», он считал «кощунственным». Свою задачу С. Киранов видел в воспитании прихожан в духе православной веры. Поэтому все народные обряды, воспринимавшиеся им как остатки язычества и суеверий, подлежали уничтожению. Чтобы продемонстрировать их языческое содержание, он подробно описал их в рапорте на имя епархиального начальства, а позже и в своей заметке, посвященной приходу колонии Чумлекой.

В КЕВ были опубликованы заметки ряда приходских священников о совершавшихся задунайскими переселенцами народных обрядах, выдержки из которых мы будем цитировать по мере необходимости. Приведенные ими сведения представляют для нас огромный интерес не только как этнографический памятник, фиксирующий содержание и форму народных обычаев и обрядов, но и как исторический источник, демонстрирующий отношение священников к ним. Так, обряд Кукеры⁵⁵, в котором один из участников театрализованного представления играл роль священника, по вполне понятным причинам подвергался яростным нападкам священнослужителей. Подробное описание этой народной забавы, «существующей и теперь в некоторых болгарских селениях Бессарабии» [Варзопов, 1877, с. 386], содержится в заметке священника с. Задунаевка Филиппа Варзопова, служившего там в 70-е гг. XIX в. Кратко приведем ее содержание, сохраняя по мере возможности речевые особенности автора этого текста:

«Слово Кукер – чучело, идол, истукан или болван, ряженный. Болгары-язычники перед наступлением весны наряжались, отправляли мистерии и делали процессии в честь бога солнца и богини плодородия, надеясь этим самым склонить их к себе на милость и тем низвести на себя их благоволение. Из языческих времен совершение этих весенних мистерий оставалось у болгар и по принятии ими христианства и происходит в настоящее время в следующей форме». Молодые поселяне, писал он, надевают шапку с пришитыми рогами; подбородок и усы делают из лошадиного хвоста, а зубы – из стволов гусиных перьев. Сзади к поясу привязан колокольчик. «С

⁵⁵ Обряд Кукеры был распространен в основном в болгарских селах.

собой носят палку с тряпкой – пометало. Один из них, с луком и торбой для заряда, принимает вид стрельца. <...> Двое других мужчин, играют роль супружеской пары; один из них одет в женщину, а другой – в мужчину. В руках они держат куклу, повитую как младенец». Колядующие, по мнению Ф. Варзопова, «кошунственно унижают священнический сан». Один из них, наряженный попом, вместо риз одет в «пестрое рядно». В одной руке он держит казанчик с водой, а в другой – кропило. «С восходом солнца они начинают ходить по улице. Толпы народа всякого возраста, кроме женщин, с нетерпением ожидают кукуров. В некоторых селах появление кукуров бывает из кладбища приходского, откуда с большим криком они устремляются на село. Кукуеры поздравляют народ на турецком наречии: „Доброго утра, господа, как поживаете? Гости к вам с того света пришли, принимаете ли? Бог даст вам урожай, дайте нам теперь гостинец – подарок”. После приветствия они говорят только на турецком языке. Повсеместно шум, гам; они бегают по деревне как бешенные. Пачкая специально пометалом, они у попавшегося встречного выманивают подарок. <...> Над мнимо умершим, до появления скрывшегося стрельца, упомянутые женщины делают попытки привести его в сознание, ощупывая его члены. Между тем избранный ими поп мнимо читает молитвы над сказанными женщинами и кропит их водою, за что толпа бросает в казанчик деньги. <...> Пред вечером кукуеры прекращают игру, собираются на перекрестке дороги среди деревни и при многочисленном собрании народа избирают одного из почетных хозяев или же самого сельского старосту и приглашают быть их царем. Кукуеры принимают вид подданных и исполняют его приказания. По воцарении царь кукуеров тотчас впрягает их в плуг, сам держит чепии⁵⁶ и управляет плугом (процессия движется по улице), другие пометалами закрывают упавшие зерна землю. Это делают в ожидании большего урожая и на турецком языке говорят: „Бог даст здоровье и урожай”. <...> Затем царь и кукуеры идут на приготовленный в их честь пир. Пир и гулянье продолжается всю ночь, оканчиваясь всегда необузданным пьянством до безчувствия» [Варзопов, 1877, с. 386-391]. Эта народная забава, охарактеризованная указанным священником как «безчинная, неприличная, непристойная», подлежит искоренению и полному уничтожению.

С. Киранов, критикуя данный обряд, совершавшийся прихожанами с. Чумлекиой с целью «получения обильных плодов с посевов», акцентировал особое внимание на связанных с ним суевериях: «Женщины-болгарки, как нерожающие, так и те, коих дети умирают в младенчестве, селятся упротить царя деньгами и др. подарками принять от них какую-либо вещь, в которую сами одеваются, и одеть ею кукуерную невесту, для ношения в

⁵⁶ Вероятно, ручки плуга.

тот день; на другой день, получивши свою вещь как бы освященную, первые верят, что на будущее время они будут рожать, а вторые верят, что у них дети будут жить» [Киранов, 1875, № 21, с. 775-776]. Он просил КДК распорядиться о запрещении так называемых «кукерских игр», чтобы «народ не заводил игрищ, не наряжался в кукерские одеяния» и т. д. [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 3-4].

Особой критике священников подвергался также обряд вызывания дождя Пипируда–Германчу⁵⁷, который они стремились всячески искоренять. О существовании у задунайских переселенцев этого языческого обряда, сопровождавшегося жертвоприношениями животных, священнослужители докладывали епархиальному начальству еще в первой половине XIX в., о чем находим сведения в КЕВ [Деятельность архиепископа Иринарха., 1911, с. 1148]. В связи с этим епархиальное начальство обратило особое внимание на чтение священниками проповедей на понятном прихожанам языке.

Несмотря на предпринятые епархиальным начальством шаги по религиозному воспитанию прихожан, жители гагаузских и болгарских сел продолжали совершать языческие обряды. По данным священника с. Чок-Мейдан К. Малай, во время бездождия сельские женщины исполняли обряд вызывания дождя аналогичным образом (с вылепливанием из глины истукана – «Германчу» и т. д.). При этом он уточнял, что «все эти вакханалии делаются во время отсутствия священника из прихода. Строго обличенные в 1867 году священником за совершение этого безобразия, женщины дали слово более этого не повторять, а в нынешнем году, пользуясь долговременным отсутствием из прихода священника, совершили свое, унаследованное от праmaterей, дело с большим торжеством и бесстыдством» [Малай, 1875, с. 835-836].

По сведениям С. Киранова, в болгарских селах обряд Пипируда совершался в один из четвергов Пятидесятницы. Он включал в себя растерзание соломенного чучела, обрядовую трапезу, пляски и др. [Киранов, 1875, № 21, с. 781-787]. Данные о Пипируде, которые приводит священник с. Твардица П. Казанаклий, свидетельствуют о том, что в ритуальной трапезе, устраивавшейся после обрядового сбора продуктов, прежде участвовали и священники: «...по окончании шествия устраивают обед, на который приглашают священника» [Казанаклий, 1873, № 20, с. 733]. Сведения об использовании в XX в. «бессарабскими болгарскими» (к которым обычно причисляли и гагаузов) жертвенного животного (ягненка) в поминальной трапезе в честь «Германа» приводятся болгарскими этнографами [Арнаутов 1971, с. 178-179, 204; Попов, 1989, с. 81]. Выявленные ими данные перекликаются с нашими полевыми материалами [Квилинкова, 2002а, с. 119-120].

⁵⁷ У гагаузов эти обряды были объединены в единый и прикреплены к 1/14 мая, но иногда в случае бездождия совершали лишь обряд *Германчу* (оплакивание и похороны глиняной куклы, сопровождавшиеся «поминальной» трапезой).

Другим основанным на суеверии обычаем, который «попирал каноническое право», являлся, по убеждению С. Киранова, обычай «кражи невесты», воспринимавшийся им как насилие над личностью, ставящий девушку в безвыходное положение. «Завладев своею возлюбленной и лишив ее девичьей невинности, чтобы она не могла уйти домой, похититель ждет соглашения между родителями своими и невесты; таким образом нередко является между простонародием три, четыре и более семейств, развратно и незаконно живущих в соблазн другим. В этом обычае то поверие, что краденая жена пользуется более крепким здоровьем и более долговременной жизнью, потому что она тайно и насильно унесена и, следовательно, укрыта от влияния злого духа, противодействующего всякому доброму делу» [Киранов, 1875, № 21, с. 787].

Как можно видеть, раздражение у С. Киранова вызывали не только языческие по содержанию обряды – кража невесты, Пипируда, Волчьи праздники, отмечавшиеся с 8 по 15 ноября, Кукерный день и др. [Киранов, 1875, № 21, с. 775-776, 781-787], но и массовые гуляния (колядования, хоро и т. п.), которые в корне противоречили христианскому образу жизни. По его убеждению, уничтожению подлежала и традиция празднования Тодорова дня, составной частью которой были конные состязания: «В субботу первой седмицы Великого Поста, с утра выезжает множество народу верхом на лошадях на поле версты за две, и с того места все разом бежат сколько у лошади сил достает к колониям». Реакция священника видна в следующих словах: «На зрелища эти выходят посмотреть все от мала до велика, даже говеющие на первой седмице, и воздают честь ездокам, прибывшим к колониям прежде других своих товарищей, а также и лошадям их. Затем по прибытии в колонию расходятся по домам, и женщины некоторых колонистов разносят по соседям и родным хлеба и просят принять их „за конское здравие“» [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 1].

Начало конфликта между священником С. Кирановым и прихожанами колонии Чумлекиой было положено в 1862 г. Накануне праздника Рождества, как это было принято в народе, группа чумлекиойских парней пришла к нему с поздравлениями и для получения благословения на колядование. Отказав им, он тем самым враждебно настроил против себя прихожан. «Обиду на него затаили наиболее влиятельные члены сельского общества – Георгий Камбуров, Георгий Шишков и др.» [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13].

С целью скорейшего уничтожения противоречащих церкви народных обычаев он на следующий год обратился в сельский приказ с просьбой о запрещении этих гуляний, сопровождавшихся неприличным пением: «по ночам они долгое время кричали, шумели, играли, танцевали и пели страшные песни, вмешивая в них и Рождество твое, и Христе Боже наш» [Дело по

расследованию.., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 18]. Подобная форма празднования рассматривалась им не иначе как «глумление над светлыми праздниками». Однако ему не только не удалось заручиться поддержкой сельской полиции, но и началось усиленное противодействие «его пастьерским стараниям к назиданию прихожан» со стороны сельской интеллигенции (бывшего писаря Георгиева, выборного Жечко (Журова) Желяскова и др.). Как следствие, на него начали поступать жалобы от поселян [Дело по расследованию.., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 19, 21].

Одним из главных орудий в борьбе с народными обрядами для С. Киранова стали рапорты на имя епархиального начальства и требование принятия жестких мер. После «враждебного сопротивления прихожан» от него последовал рапорт (14 января, 1864 г.) на имя архиепископа Антония «с приписанием некоторых даже противоречивых святой вере и церкви суеверных обычаев». Он подчеркивал, что отказаться от совершения своих обрядов и празднований прихожане «ни за что не соглашаются под тем только предлогом, что обычаи эти существуют у них издревле, и не только у них, но и в других колониях» [Дело о нарушении.., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 1]. Исходя из этого, он обращался к епархиальному начальству «о воспрещении таковых чрез Попечительный комитет не только в Чумлекиое, но и по всем болгарским селениям. Такая формулировка в его «донесении» была сделана, как объяснял сам С. Киранов, потому, что его чумлекиойские прихожане многократно говорили ему: «Если будут обычаи уничтожены по другим селениям, тогда только согласимся и мы оставить их» [Дело по расследованию.., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 19].

Епархиальным властям, к которым постоянно апеллировал С. Киранов и просил у них помощи, с трудом удалось обязать гражданские власти взять на себя функцию третейского судьи. Однако позиция этого священника оказалась чужда и гражданским властям. Местная полиция, не видя в народных обычаях и обрядах ничего криминального и порочного, не предпринимала особых мер к пресечению подобных празднований, что видно из рапорта самого С. Киранова. Он наивно верил, что с помощью государственного механизма и использования репрессивных мер можно быстро все искоренить: «Некоторые из прихожан моих, большей частью малосемейные, возымели на меня негодование, впрочем, я не убоился этого и не переставал и не перестаю употреблять все возможные увещевания и другие средства к искоренению коего, хотя немалого труда стоило бы мне, но я бы доселе непременно искоренил, если бы местная полиция исполняла законные мои требования, но она не только не исполняет законные мои требования, а сама присутствует почти на всех их бесчинствах» [Дело о нарушении.., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 1].

Консистерия, взявшая под контроль эту конфликтную ситуацию, поручила С. Киранову «от лица Его Преосвященства отнестись к Попечителю о бессарабских болгарских колониях и просить его побудить сельские приказы наблюдать, чтобы близ церквей не было допуская никакого безчиния равно как и в навечерие Рождества Христова, в продолжение святок, и чтобы в другие праздники народ не заводил игрищ, не наряжался в кукерские одеяния и подобные тому бесчиния, оскорбляющих святость Христовых праздников, религиозное чувство и святыню Божьих Храмов и о последующем просить уведомления». При этом Консистерия ссылалась на имеющиеся в действующем Своде Законов статьи «о предупреждении преступлений против веры» (ст. 15 и 34 Свода Законов, изданного в 1857 г. Т. XIV [Дело о нарушении.., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 3-4].

Со своей стороны, Попечительство о бессарабских болгарских колониях 16 мая 1864 г. распорядилось о том, чтобы старшина Измаильского и Нижнебуджакского округов М. Малина разобрался в сложившейся ситуации. В его ответном рапорте попечителю о бессарабских болгарских колониях не только раскрываются причины живучести языческих обычаев и обрядов, но и роль духовенства в данном вопросе. Он констатировал, что действительно все описанные С. Кирановым праздники так и исполняются болгарами, но «за исключением только пьянства, ужасного шума и бесчинства, а если и бывают подобные случаи, то это нужно отнести к частности, как исключения из общего этого обычая». Из предпринятого им опроса «обвиняемых» следует, что они «песни поют не в честь беса – коляды, а в честь и ознаменя праздника Рождества Христова, как объясняют сами болгары, применив таковые песни, как полагать должно, к этому Великому празднику, из песней языческим богам, от времен их язычества» [Дело о нарушении.., 1864-1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 5-6].

Снисходительное отношение гражданских властей к народным традициям проявляется и в том, что «хоро», устраиваемое колонистами после обедни, гораздо предпочтительнее, по их мнению, чем препровождение свободного времени в питейных лавках: «в других местах собирается народ у питейных лавок, а болгары просто на площади танцуют, и это лучше. Но когда звонит колокол, хорошо расходуется, а некоторые из стариков идут в церковь, а если некоторые молодые люди остаются бороться, то при первом замечании церковного сторожа расходятся» [Дело о нарушении.., 1864-1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 7].

Традиция же проведения скачек и одаривания призами сравнивается старшиной М. Малиной со спортивными состязаниями, устраиваемыми на государственном уровне, – это вид поощрения, как на правительственных скачках. Победителям дают шелковые платки, рубахи, жилеты, брюки. «Насколько этот обычай вреден, – продолжал он, – болгары никак не могут

определить», а от обычаев одаривать хлебом «за конское здравие», который совершается ими в каждую субботу в течение всего Великого Поста – за здравие людей, скота и т. д. «вред и убыток» может быть только для самих колонистов, оттого, «что они слишком щедры часто месить хлебы...» [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 8].

Не ограничившись этими выводами, старшина особо обращает внимание на то, что корень данного явления – в самом местном духовенстве, лично заинтересованном в сохранении народных традиций. При этом он существенно дополнил список совершавшихся, подобно вышеописанным, обычаев, которые «болгары (и гагаузы – Е. К.) делают <...> под протектированием сельского духовенства и даже настойчивости в исполнении их»:

1. Ежегодно 23 апреля готовят георгиевского барашка, блюдо из которого раздают друг другу в церковной ограде и там же все поедает. Духовенство получает от каждого барашка кожу, часть мяса (плешку⁵⁸) или взамен деньгами от 15 до 20 коп. серебром и по одному хлебу или калачу от каждого хозяина.
2. Во многих колониях по одному или два раза в год колонисты собираются обществом и делают курбан, для которого режут несколько баранов, быков. Возле церковной ограды устанавливают в земле очаги и там же в больших казанах варят мясо. «Потом по распоряжению духовенства начинается звон в колокол, собираются все женщины и приносят приготовленные кушанья и хлебы, а мужчины баклагы с вином и водкой, по отслужении священником и причтом молебствия начинается пожирание возле церковной ограды курбана. Духовенство участвует в этих народных обычаях, получая от освященного хлеба от каждого хозяина, кожи с баранов зарезанных или деньгами за них от их продажи» [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 8].

В свою очередь он не преминул указать на претензии прихожан, предъявляемые к С. Киранову, обоснованность которых, судя по всему, не была им перепроверена – «негодование на него у народа, у некоторых не за запрещение народных обрядов, а за то, что он ввел новые обычаи со времени своего вступления»:

1. При исповеди в Великий пост требует, чтобы исповедующийся покупал восковую свечу и давал бы ему ее целиком. Свечи отдаются священником церковному старосте в счет за деньги, а затем перепродаются. Кроме того, за исповедь взрослые должны платить 10 коп. серебром, а дети – 6. «Многие из колонистов бедняков считают эту меру для себя стеснительною», поскольку при наличии в семье 10 душ расходы составляют 80 коп. серебром.

⁵⁸ Здесь – лопатка.

2. При венчании некоторые кумовья, по обычаю, навешивают на голову невесты платок («було») в знак целомудрия, которое остается заветным для молодой, и многими эти платки уносятся со смертью в могилу. С. Киранов запрещает закрывать невесте лицо и снимает во время венчания покрывало с головы. «Это тяжко оскорбляет прихожан, и они душевно за это негодуют».
3. При молитве роженице на 40 день священник требует один хлеб («пита-турта»), «платок-тестемей» и 12 коп. серебром.
4. Тесть его Ст. Груев за молитву «брал по одной мерке с венца, по одной мерке за поминовение усопших в церкви в великую четырехдесятницу», а Киранов – по две.
5. Во время празднования дня Св. Георгия и при совершении курбанов в другие праздники священникам при освящении обрядовой трапезы дают по целому хлебу, но, несмотря на это, они отрезают по куску и от всех других хлебов.

Установленные С. Кирановым «нововведения, – писал в своем заключении старшина, – вызывают колонистов на принесение на него жалоб епархиальному начальству». Чтобы предохранить себя на случай жалоб, он «возводит на них» напраслину, будто бы они «негодуют» за запрещение им народных обрядов. Со своей стороны М. Малина описывал проводимую им самим разъяснительную работу среди местных властей и прихожан: «внушается членам приказов и колонистам, чтобы они отстали от суевренных обычаев и обрядов» [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 9-10].

Таким образом, из обвинителя С. Киранов превратился практически в обвиняемого. Не обращая внимания на все более накалявшуюся обстановку, он продолжал вести неравную борьбу с прихожанами и все настойчивее жаловался епархиальному начальству на сельскую полицию, не принимавшую должных мер по пресечению незаконных действий некоторых прихожан по отношению к церковной собственности, приводя также факты неуважения к священнику.

30 сентября 1865 г. С. Киранов написал жалобу на имя Попечительства Бессарабских болгарских колоний о том, что по инициативе выборного Журова общество одобрило приговор «о проведении проверки через землемера количества церковной земли и отнятии имеющегося излишка» (при условии обнаружения более 120 дес. земли). Но, не дождавшись результатов, некоторые из них самоправно вторглись на церковную землю, срезали камыш, выкосили траву, не уплатили за аренду и т. д. [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 15]. В результате вмешательства Чумлекиойского сельского приказа (18 февраля 1866 г.) лишь часть прихожан возвратила камыш.

С. Киранов обвинял также выборного и сельский приказ в протезировании народных обрядов и растрате церковных денег, приводя следующие факты: с позволения приказа в колонию Чумлекиой является по временам колдун с иконой и бутылкой, «творя иконою по воде погружение углов, а беса загоняя в бутылку» [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 16]. Согласно народным представлениям, совершение знахарем этих ритуалов способно предохранить людей (видимо, все селение) от холеры, за что ему была уплачена за труды немалая сумма денег. Из документа следует, что им являлся колонист колонии Дюльмен Тодор Петров, которого, по распоряжению выборного, «наградили 50 рублями из денег, собранных на постройку церкви». С. Киранов пояснял, что подобные нарушения имели место обычно тогда, когда он по необходимости временно отсутствовал в селе.

О сохранении напряженного противостояния свидетельствуют поступавшие от С. Киранова жалобы на неуважительное отношение отдельных прихожан к священнику. Так, Георгий Шишков с сыновьями и с Журовым 24 декабря, то есть накануне Рождества, обошел часть колонии с музыкою, перед этим придя к священнику якобы с целью «испросить» благословение на колядование, но на самом деле оскорблял его, говоря: «Поп, выходи, дай нам благословение на запрещенный тобой обычай». После очередной жалобы в сельский приказ на кощунственные действия прихожан виновные были наказаны, что отмечено в отчете приказа на заявление С. Киранова (от 27 декабря 1866 г.): «предводителю Георгию Шишкову» был объявлен строгий выговор «за нарушение ночного спокойствия». Более того, общество вынуждено было составить приговор о том, что «мирской сход обязуется под страхом законного взыскания оставить обычай колядовать накануне Рождества Христова и петь песни бесу; не возбраняется хвалить Бога песнями, употребляемыми в церкви». Но при этом, в качестве ответной меры приказ утвердил мирской приговор, в котором устанавливалась фиксированная такса за совершение причтом требоисправлений:

- «никто из нас не должен платить священнику и церковнослужителю за совершение брака более как 6 руб., за крещение – 50 коп.», включая в эту плату и расход на покупку свечей, за погребение – 4 руб. (также смотря по возрасту: если покойник средних лет – 2 руб., малолетний – 1 руб.);
- чтобы при исповеди священник не обязывал прихожан покупать свечи – это «будет зависеть только от их собственного желания»;
- за молитву над усопшим и живым давать от полного хозяйства 1 мерку пшеницы, от половинного – 1/2 мерки;
- если священник будет вымогать большую плату, то они будут жаловаться епархиальному начальству об избавлении их от этих поборов.

Отношение к священнику ярко выражено в принятой в приговоре формулировке, гласившей: если кто-нибудь из прихожан даст больше, чем установленная такса, то приказ будет их штрафовать. Другим пунктом этого приговора было требование о том, что «общество желает знать, куда отсылаются деньги, собираемые на подносиках, и в каком количестве» [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 19-20].

Оказавшись вынужденным оправдываться, С. Киранов писал о том, что «вымогательством никогда не занимался». Как было принято у прихожан, «богач платил больше, а бедняк совсем не платил – для бедняков совершал требоисправления бесплатно». Следовательно, по убеждению священника, установленные приказом «таксы неуместны и неудобоисполнительны для бедных». Со своей стороны он обращал внимание на то, что сельский совет установил таксу без ведома епархиального начальства, и такого нигде в колониях не существует. Что касается народных обычаев, то С. Киранов просил запретить их во всех болгарских колониях, так как «прихожане ссылаются на другие села и за это на него негодуют». В очередном рапорте (от 18 января 1867 г.) С. Киранов писал о том, что сельская полиция под руководством выборного Ивана Дорали не содействует ему в воспрещении этого зла. Сельский приказ также настроен против него [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 15].

Тогда же С. Киранов обратился с просьбой к архиепископу Антонию о переводе его в другой приход. Консистория, в свою очередь, в апреле 1867 г. направила прошение в Попечительный комитет о принятии мер для ограждения священника от давления и клеветы. И сам Киранов в том же году трижды лично обращался в Попечительный комитет с прошениями об оказании ему содействия и помощи, в связи с тем, что он испытывает гонения и притеснения из-за «защиты религии и церковных интересов». При этом он продолжал вести борьбу с суевериями и предрассудками, которую «считал своим нравственным долгом» [Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 22, 33].

В ответ на это Попечительный Комитет по иностранным поселенцам Южного края России вынужден был предпринять определенные меры как по колонии Чумлекиой, так и в отношении других колоний задунайских переселенцев. 30 мая 1867 г. чиновник Миланович объявил всему чумлекиойскому обществу строгий выговор, взяв с жителей подписку «о невторжении в церковную землю», а также о том, что они обязуются не оскорблять С. Киранова. Кроме того им было сделано особое предупреждение, в котором оговаривалось, что «если повторятся подобные поступки, то виновные будут подвергнуты строгой по закону ответственности» [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 25-26]. Прихожанам рекомендовалось оставить свои суеверные обычаи и не выходить из повиновения свое-

му священнику. По трем последним прошениям С. Киранова Бессарабским уголовным судом было проведено формальное следствие.

Позже, 20 октября 1872 г., С. Киранов опять обратился с заявлением к мировому посреднику, в котором описывал сложившуюся в приходе обстановку, способствующую процветанию «противных религии» обрядов. Несмотря на его увещевания «об оставлении (прихожанами – Е. К.) странных обычаев, укоренившихся в них еще во время жительства их в Турции, они и по настоящее время не перестают исполнять некоторые из таковых обычаев, совершенно противных христианскому закону», среди которых обычай похищения невесты. По приводимым им сведениям, таких пар в приходе было шесть. Он со своей стороны не только словами увещевал прихожан отказаться от этого обычая, но и при удобном случае препятствовал его совершению – «успел отобрать и вернуть назад» одну девушку. В своих действиях С. Киранов руководствовался Уставом Православной церкви, согласно которому «за нарушение святости законного брака положено венчать не раньше как по истечении года». В очередном письме он уточнял, что венчал эти пары, если они «из сельского управления приносили поручительное свидетельство, что обе стороны помирились, и между ними нет никакого препятствия к законному браку – венчанию» [Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 42]. При этом он не преминул спросить «совета» у епархиального начальства относительно того, можно ли венчать такие пары. Со своей стороны, С. Киранов предложил принять меры против данного обычая поселян, в связи с чем просил КДК сделать соответствующее распоряжение, так как его «иначе никак невозможно уничтожить, пока женихи-похитители не накажутся значительным штрафом на нужды приходской церкви».

Как можно видеть из дела, прихожане упорно продолжали следовать своим традициям: «пополудни у церкви на площади танцуют, пляшут и т. д.; криками заглушают вечернее богослужение». Но С. Киранов был настойчив. Он направил сельскому начальству распоряжение «о перемещении места общественного глумления вне села, по ту сторону сельского управления, но поселяне опять начали собираться у церковной ограды». На его замечания они отвечали, что «во всех болгарских селениях такое проводится, и никто из священников не препятствует в том своим прихожанам, кроме Киранова» [Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 43-45].

Результатом еще более усложнившихся отношений священника с прихожанами и сельским управлением стало принятое ими решение об отказе платить жалованье причту. В связи с этим С. Киранов написал заявление (январь, 1871 г.) в Чумлекиойский совет о том, что «общество не желает платить жалованье причту хотя бы 300 руб., а подаяния очень скудны». Если сельский совет не примет меры, Киранов грозился повысить плату за требоисправления,

чтобы он мог на эти деньги хоть «сколько-нибудь утолить домашнюю нужду» [Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 53-54].

Однако, несмотря на все предпринимаемые властями меры, они не послужили окончательному разрешению данного вопроса. Как следует из других документов, противостояние С. Киранова и сельского общества завершилось не в пользу священника. На основании принятого мирским обществом с. Чумлекией приговора (отметим, что его подписали не все члены общества, а 173 человека), последовало прошение на имя епархиального начальства о перемещении С. Киранова в другой приход, а на его место просили назначить священника, который не был бы родственником Киранова [Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 46].

Чтобы разрядить накаленную до предела конфликтную ситуацию, епархиальное начальство прибегло к такой мере, как перемещение священника в другой приход. По резолюции Преосвященного Павла, епископа Кишиневского и Хотинского (от 22 мая 1873 г.), С. Киранов был перемещен в с. Код-Китай Аккерманского уезда. Однако, как правило, подобные перемещения означали признание определенной вины священника в сложившемся положении. Для С. Киранова это означало бы бесславный проигрыш, что было несовместимо с его характером. В связи с таким поворотом дел, спустя некоторое время, он написал жалобу «о неправильном его перемещении» [Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 10, 33, 43, 176]. В результате последовавшего разбирательства появилось очередное объемное дело. В своей жалобе С. Киранов писал: «Я невинно лишен места против моего желания и против желания прихожан колонии Чумлекией». Поняв, что допустил оплошность, согласившись с перемещением, он высказал сожаление о том, что «сразу не воспротивился, а покорился обстоятельствам». Ходатайство об удалении его из прихода он объяснял происками сельского писаря, старшины и их приближенных, денежными подкупами «нужных людей», совершавшихся его противниками, которые при этом брали деньги из общественных сумм.

Поводом же для ходатайства сельского общества о перемещении Киранова из Чумлекии стало нежелание его венчать лиц без знания истин веры, молитв и заповедей, несмотря на то, что проверка наличия такого знания предписывалась Указом Консистории. Прихожане жаловались на то, что Киранов требует знания молитв как от богатых, так и от бедных. При этом, в зависимости от степени родственных связей или возраста брачующихся, он брал «за обвенчание» от 15 до 35 руб. серебром (например, если брачующиеся находились в четвертой степени родства, невеста не достигла совершеннолетия и т. д.).

КДК отреагировала на данную ситуацию Указом Преосвященного Павла, епископа Кишиневского и Хотинского (от 28 февраля 1872 г.), согласно ко-

торому каждый приходской священник Кишиневской епархии был обязан через расписку «требовать от прихожан своих при вступлении в брак знания начальных истин веры, молитв и заповедей...» [Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 43-45]. Пытаясь всеми силами изменить существующее положение вещей, С. Киранов предлагал родителям, что если они не согласны посылать своих детей в школу в будни, то хотя бы в воскресные и праздничные дни на полтора или два часа отправлять детей в школу, чтобы он сам занимался с ними изучением молитв и других необходимых христианам истин веры.

В связи с открывшимся вопросом о незнании прихожанами молитв, в донесении КДК в январе 1873 г. на имя мирового посредника содержалась резолюция. В ней отмечалось, что «заявление передано Ивановскому волостному правлению для внушения своим обществам обязанности изучения требующихся священником молитв, причем строжайше воспретить поселянам собираться возле церковной ограды на гуляния под опасением штрафа в первый раз – 3 руб., во второй раз – предание суду и ответственности» [Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875].

Отметим, что основная часть священнослужителей категорически выступала лишь против наиболее языческих по содержанию обычаев, в частности против обряда Кукеры, по отношению к которому «приходским пастырям следует употребить все меры пастырской строгости для искоренения и совершенного уничтожения этих остатков язычества. <...> Это безобразное народное игрище» [Варзопов, 1877, с. 391]. Священники строго обличали также обряд вызывания дождя Пипируда (Германчу), наставляя прихожан отказаться от совершения «богомерзского идолослужения» [Малай, 1875, с. 835-836].

В целом же многие священники, рассматривая народные обычаи и обряды через призму вреда по отношению к религии и нравственности, довольно снисходительно относились к ним [Внебогослужebные собеседования..., 1892, с. 57]. (Подробнее см.: Глава V. «Факторы сохранности народной обрядности и роль православного духовенства в данном вопросе».)

Полное неприятие всех народных обычаев и обрядов, для борьбы с которыми широко использовались методы религиозного давления и административного воздействия, было характерно для позиции С. Киранова. Он видел в них либо «остатки язычества», либо турецкое наследие: «некоторые суеверные обычаи суть следствие ига турецкого, вынесенного бессарабскими болгарами» [Киранов, 1875, № 21, с. 771]. И то и другое воспринималось им как оскорбление православной веры: «Почти все обычаи, которыми жизнь болгар сопровождается от колыбели до гроба, имеют характер крайне суеверный; дышат ослаблением обрядов церковных и как бы кощунством; противны правилам Церкви; соблазнительны для подрастающего поколе-

ния, разрушительны для народной нравственности, гибельны для душевного спасения и, наконец, по своему безобразию, иногда просто отвратительны. Понимая ничтожество этих обычаев в деле религии и вред, который они могут причинить народу, я, по пастырскому своему долгу, мерами увещевания и вразумления старался отклонить от них своих прихожан, поселян села Чумлекиой. Посредством поучений и наставлений во время богослужений в церкви <...>, при частых не официальных встречах с людьми <...> я твердо стоял и требовал уничтожения вредных обычаев» [Киранов, 1875, № 22, с. 818-819].

В поданных им рапортах и жалобах, рассмотрением которых занимался сам Высокопреосвященный архипастырь Антоний, С. Киранов просил «оградить его от преследования наиболее ярых сторонников языческих культов» [Киранов, 1875, № 22, с. 822-823]. Кратко обозначая свои методы борьбы и достигнутые результаты, он писал: «Голос мой не остался голосом вопиющего в пустыне <...>, он произвел после долгих и непрерывных трудов свое действие: большая часть прихожан отстала от суеверных обычаев, как бы сознавши их пустоту; но некоторые души черствые, чувства грубые, умы скудные <...>, они остались верны своим слепым привычкам, угождая своим неразумным прихотям и восстанавливая в народе прежние верования. <...> Прежде всего, донесено было мною местному сельскому приказу, что между поселянами существуют обычаи, противные христианской религии. <...> По распоряжению епархиального начальства, Консистория снеслась с Попечительным комитетом, под властью которого состояли все болгары-переселенцы, о воспрещении колонистам тех обычаев, которые противны вере и Церкви <...>, дабы силою закона заградить уста глумителям» [Киранов, 1875, № 22, с. 819, 820]. В одном из писем в КДК (30 августа, 1875 г.) С. Киранов даже поторопился рапортовать епархиальному начальству о том, что «суеверные обычаи раз и навсегда оставлены» [Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 33]. Но это было иллюзией.

Сражение, которое С. Киранов повел не на жизнь, а на смерть (в буквальном смысле этого слова), он проиграл, поскольку один пытался вести борьбу не только против прихожан своего прихода, но и против всех сельских обществ задунайских переселенцев, продолжавших свято чтить и беспрепятственно совершать свои обряды. Ни невероятные усилия, приложенные С. Кирановым в борьбе с остатками язычества, ни многочисленные меры духовных и гражданских властей не привели к желаемому результату. «При отправлении своих прямых пастырских обязанностей по искоренению суеверных и вредных обычаев в приходе с. Чумлекиой он навлек на себя незаслуженный гнев некоторых завистников, клеветников и недоброжелателей, по проискам которых был переведен к церкви с. Код-Китай 4 округа Аккерманского уезда» [Попов, 1891, с. 826]. Не смирившись с этой несправедли-

востью, в 1875 г. С. Киранов подал жалобу о восстановлении его в прежнем приходе, что, в результате, привело лишь к дальнейшему нагнетанию конфликта между ним и частью прихожан, завершившегося трагично: «Когда же дело выяснилось, и правда обнаружилась, то он был обратно перемещен в 1876 г. к церкви с. Чумлекиой, где и принял мученическую кончину». В некрологе говорится, что 13 октября 1891 г. священник с. Чумлекиой 4-го округа, Аккерманского уезда Стефан Киранов «был задушен неизвестными злоумышленниками <...> на 66 году от роду, как раз в день его рождения» [Попов, 1891, с. 826, 822].

Причины такого крайне консервативного подхода С. Киранова к народным обычаям и обрядам связаны как с чертами его характера, так и с воспитанием. Несмотря на отсутствие «школьно-систематического образования», он был просвещенным для своего времени человеком. В его библиотеке, как уже отмечалось, имелось около 500 книг по разным направлениям научного и религиозного знания – по математике, химии, медицине, естествознанию, географии, богословию и др. [Попов, 1891, с. 828]. «Первоначальное воспитание о. Стефан получил под непосредственным руководством и наблюдением своего отца, строго благочестивого и глубоко верующего пастыря. Отец постарался внедрить в своем сыне страх Божий, твердую и неизменную веру в Бога и Божественное Провидение, а также позаботился дать чисто христианское, согласно с постановлениями церковными, направление его воле и благоповедению. о. Стефан был от природы пылкий, впечатлительный, восприимчивый и весьма любознательный человек, <...> обнаруживал удивительные успехи. Усвоивши прекрасно церковность и всю обрядовую сторону православного богослужения <...>, он принялся за самообразование чрез чтение книг, попадавшихся ему в руки» [Попов, 1891, с. 825]. «Проповеди его – всегда простые, живые, убедительные, от убежденного сердца. Он их произносил экспромтом на понятном прихожанам болгарском языке <...>. С прихожанами он был всегда приветливым, ласковым и очень откровенным. Он не получил школьно-систематического образования и старался обогатиться приобретением необходимых сведений чрез чтение массы книг по разным отраслям наук, <...> благодаря чему он своими знаниями превосходил многих священников, получивших семинарское образование [Попов, 1891, с. 827].

С. Киранов действительно выделялся из общей среды духовенства, которое было малообразованным. Он обладал довольно широкими познаниями в различных областях, за что пользовался уважением среди духовенства, но назвать его прогрессивно мыслящим – невозможно. Позиция С. Киранова по отношению к народным обрядам, а также использовавшиеся им методы борьбы с ними получили довольно резкую критику редактора журнала «Кишиневские епархиальные ведомости» [КЕВ, 1875, № 22, с. 823], на стра-

ницах которого довольно часто печатались заметки богословов, разъясняющих целесообразность дифференцированного подхода к обычаям и обрядам, причины их живучести и т. д. (подробнее см. Главу V). Священник Н. Стойков, автор очерка о религиозно-нравственном развитии задунайских переселенцев, высоко оценил уровень образованности С. Киранова, его религиозные знания, говоря, что он – «один из лучших священников своего времени» [Стойков, 1910, № 38, с. 1359]. Однако его собственное отношение к народным обрядам было совершенно иным, противоположным позиции С. Киранова, что видно из содержащихся в очерке высказываний.

2.2. Политика епархиального начальства и отношение местных священников к общесельским и межсельским праздникам

Роль Церкви в сохранении или уничтожении народной обрядности в целом, а иногда и каждого конкретного обряда в отдельности можно наглядно рассмотреть на примере проводимой ею политики по отношению к общесельским и межсельским («сбор») праздникам. Отметим, что в XIX в. и даже в начале XX в. традиция устройства такого рода празднований была широко распространена у бессарабских гагаузов и болгар. Священник Н. Стойков писал: «Были в обычае у болгар в это время и так называемые „сборы“. На меже владений нескольких смежных сел собиралось население этих сел со своим духовенством и церковной процессией в особенно чтимые болгарскими дни, главным образом, в дни Св. Николая (9 мая) и Св. Георгия (23 апреля)⁵⁹. Духовенство служило соборно молебны о здравии а затем предлагалась братская трапеза, <...> в дни общественных молебний о дожде работать не допускается, как в великие праздники, под страхом строгого наказания» [Стойков, 1910, № 41, с. 1476-1477; 1911, № 1-2, с. 10].

В конце XIX в., по приводимым В. А. Мошковым сведениям, гагаузские села Чадыр-Лунга, Копкуй (Бешгиоз), Джолтай отмечали «сбор» в Вознесение («Испас») возле креста, где останавливалась в 1883–1884 гг. процессия с Гербовецкой иконой Божьей Матери. Эта икона, почитавшаяся в народе как чудотворная, возилась по селам «по случаю появления огромного количества саранчи». А села Этулия, Аджяплы, Балбока и Пуциты (болг.) устраивали на Троицу «сбор» около колодца [Мошков, 1902, № 3, с. 53-54]. В архивных документах обнаружены сведения за начало XX в. о ежегодных совместных празднованиях гагаузскими и болгарскими селами – Димитровка, Александровка (бывш. Саталык-Хаджи), Ново-Трояны, Огородное (бывш. Чишия) – «сборах» в память местночтимого Афанасия Великого (2 мая) у

⁵⁹ Даты даны по старому стилю.

огромного валуна. Отметим, что в честь этого же святого была названа первая церковь в с. Чадыр-Лунга.

Аналогичным было содержание празднований так называемых общесельских или общественных курбанов, что видно из приведенных священником с. Твардица П. Казанаклий сведений: «Общественные курбаны более сложны. Последние совершаются на праздники: „за Господа”, на Спасов день, на Троицу, на Успение и в храмовые дни. <...> „За Господа” – день собственно твардичанский; это день – понедельник пред Преполовением после Пасхи, а почему этот день празднуется „за Господа”? это твардичане не могут обсудить (объяснить – Е. К.). На общественных курбанах убивают быков, но не волов. Здесь то же приготовление, то же благословение с присовокуплением водоосвящения и кропления народа священной водою; священника наделяют за требу медными грошами и бычьей лопаткой. Общественные курбаны сопровождаются торжественностью; большей частью они готовятся вне селения, на поле или у упомянутого суеверно-чтимого фонтана. Туда поселяне выезжают с хлебом из дому и с баклажками вина. Веселие и гуляние нередко заканчивается ссорой и дракой» [Казанаклий, 1873, № 20, с. 731-732].

Анализ формы и содержания «сборов» и общественных курбанов свидетельствует о том, что они представляли собой остатки языческих молений – древних тризн. Несмотря на некоторые элементы христианской обрядности (участие духовенства, совершение молебна, освящение людей, скота и обрядовой трапезы и т. д.), которые являлись неотъемлемой частью такого рода праздников, они были несовместимы с христианской верой. Начиная с последней трети XIX в. именно против таких праздников епархиальное начальство повело борьбу.

В свою очередь, жители гагаузских и болгарских сел, стремясь сохранить народные традиции и продекларировать свою истинно-христианскую религиозность, строили в местах общественных молений часовни, в которых устанавливали иконы и совершали молебны в памятный день. Как можно видеть из архивных документов и из материалов, опубликованных в КЕВ, до 60-х гг. XIX в. епархиальное начальство давало согласие на строительство часовен близ почитаемых объектов (источника и др.), не усматривая в этом какой-либо опасности. При этом оно знало о том, что они почитаются в народе как чудотворные. Однако после того как до него начала доходить информация о форме и содержании подобных межсельских и общесельских праздников, оно стало принимать решения о закрытии и даже разрушении часовен. В полной мере политику кишиневского епархиального начальства по отношению к «сборам» и некоторым общесельским праздникам аналогичного содержания можно рассмотреть на примере гагаузских и болгарских колоний.

Одна из историй об источнике и часовне, которую нам удалось обнаружить в КЕВ [Пархомович, 1912, с. 545-548], связана с селением Фынтына Дзынилор⁶⁰ Бендерского цынута (расположенного в 25 км от г. Килия). Там в 1815 г. был открыт «целительный благодатный колодец» – «Азис Бунар». В переводе с турецкого *Aziz* означает «святой колодец» или «святой источник», то есть «святая вода». История данного колодца такова: «некий пастух, по имени Прокофий, открыл клядез, имеющий целительную воду, от которой получил исцеление не только он, но и другие». Открыл он его после того, как сновидение дважды повторилось. «Впоследствии этот пастух объявил Аккерманскому протоиерею Малявинскому об открытии своем, и что он, находящийся при сем колодце шалаш и право, приобретенное на оный, жертвует на богоугодное заведение именно в пользу новоустроенной при тамошней Митрополии Духовной семинарии. <...> Вода в колодце оказалась минеральная и весьма полезная от разных болезней». На пожертвования исцелившихся там людей была построена часовня, куда для совершения благодарных молебнов и славословий Митрополитом Гавриилом был определен заштатный священник, о чем он известил министра Голицына: «дозволил в выстроенной самими исцелившимися маленькой каплице отпевать благодарные молебны и другие славословия, кроме литургии». Спустя некоторое время на имя Гавриила последовало прошение от одного из Аккерманских жителей, который испрашивал дозволения на то, чтобы «построить при колодце иждивением своим больницу с церковью и гостиный дом». Гавриил не возражал против этого намерения, но прежде посчитал своим долгом «испросить на то разрешение у Св. Синода». Решение Святого Синода было однозначным.

В 1818 г. Указ Св. Синода предписал Гавриилу пресечь «всякое отправление молитвословий при оном клядезе», уничтожить часовню и немедленно удалить оттуда священника. Кроме того, следовало употребить надлежащие меры «по уничтожению в народе разглашения будто о чудотворной воде того клядезя, дабы положить сим преграду распространению и утверждению в народе суеверия». О последствиях предписывалось донести Святому Синоду, а «источник минеральный обратить на общую пользу и предоставить Гражданскому Правительству» [Пархомович, 1912, с. 545-548].

Эта история стала достоянием более широкой общественности в 1900 г., в связи с опубликованием Трудов Бессарабской Губернской Ученой архивной Комиссии (возглавляемой И. Н. Халиппой), в которых содержался материал под названием «Фынтына Дзынилор» (т. 2, с. 79-88, Кишинев, 1900).

⁶⁰ Согласно приводимым А. А. Скальковским данным, селение Фонтана-Дзынилор было основано в 1830 г. и в нем проживало болгар – 50 семейств, малороссов – 65 семейств. В селении имелась каменная церковь; всего домов в нем числилось – 137. «Там есть целебная вода железистого свойства, к которой больные жители прибегают во множестве в День Вознесения Господня [Скальковский, 1848, с. 76]. С 1947 г. название данного села – Кырнички.

Позже эти сведения в виде заметки о целебном колодце, имевшемся в Бессарабии в 1815–1818 гг. (памятка для Бессарабского Церковного историко-археологического общества), были опубликованы в КЕВ одним из бессарабских священников [Пархомович, 1912, с. 545-548].

На протяжении более полувека епархиальное начальство снисходительно относилось к совершению общественных молебнов и трапез у чудодейственных или целительных источников (колодцев, «фонтанов») и не отвечало отказом на прошения сельских обществ о строительстве в тех местах часовни. Отношение кишиневского епархиального начальства к подобного рода празднованиям, как можно судить по опубликованным в КЕВ сведениям, изменилось лишь с начала 70-х гг. XIX в. По-видимому, немалую роль в этом сыграли рапорты священника колонии Чумлекой С. Киранова, который выступал именно против таких празднований, приводя начальству шокирующие подробности относительно их формы и содержания. В своем рапорте (1864 г.) на имя кишиневского епархиального начальства он писал: «Ежегодно колонисты трех или четырех колоний 2-го или 9-го мая или же во дни Вознесения Господня или Сошествия Святого Духа избирают из этих дней один и по отслужении священниками в церквах литургии отправляются с хоругвями, крестами, а некоторые даже с местными иконами на поле, где соединяются в одно место и по прослужении священниками соборне – молебствия о бездождии и освящении воды, которою окропляются все присутствующие, начинается пиршество и, спустя немного после еды, а более всего питья, являются известные шуты, танцоры, музыканты и силачи, из них одни поют, другие играют, а многие пляшут и борются до сумерек, а иногда и до другого дня. В некоторых местах, где бывают прописанные сборища, устроены, не знаю для какой цели, довольно ценные каменные столбы. За некоторое время перед всяким сборищем делаются приготовления бесчисленному ястию и питью, куда прибывают даже купцы с разными товарами и множество колонистов дальних колоний» [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 1].

Критику С. Киранова вызывала вторая, неофициальная часть праздника, которая входила в противоречие с христианской моралью, поскольку сопровождалась «бесчисленным ястием и питьем», выступлениями известных шутов, танцоров, музыкантов, силачей и т. д. Сочетание официальной части празднования (молебен) с ярмаркой, для участия в которой прибывали купцы и колонисты дальних колоний, также было несовместимо с религиозными представлениями. Необъяснимым и потому пугающим являлось и то, что в некоторых местах подобные «сборища» устраивались возле специально установленных там огромных валунов – «довольно ценных каменных столбов». Такой четырехметровый камень (*dikili taş*) ручной работы, установленный на меже четырех сел (подробнее см. ниже), до настоящего

времени сохраняет в определенной степени свое культовое значение, о чем поведал нам информатор из с. Димитровка (Украина) – Мокан И. Г. [ПИМА].

Отметим, что основная часть местного духовенства продолжала всячески поддерживать традицию проведения межсельских праздников («сборов»). Более того, этот обычай, наряду с паломничеством в Палестину, в Иерусалим, к Св. гробу Господню, в Киев относился многими священниками к числу благочестивых. Священник с. Задунаевка М. Федоров писал, что в их приходе существует обычай освящать поля крестным ходом 3 раза в год. «Два хода не имеют определенных дней; они совершаются преимущественно во время бездождия, или когда начнут появляться насекомые, повреждающие хлеба, травы. <...> А один ежегодно совершается в одно и то же число – 9 мая и носит название сбор. Он отличается от других тем, что в этот день собираются на меже причты с прихожанами из трех смежных селений. Здесь священники купно отслуживают молебен Господу Богу и совершают водосвятие. Они вместе с прихожанами изливают свои сердечные молитвы и искренно просят Всемогущего Бога, чтобы он оросил землю дождем и ниспослал им земные блага. Ставят стол. После обеда парнями и девицами заводятся разные национальные танцы, которые продолжаются до самого вечера. <...> Все жители христианского православного вероисповедания» [Федоров, 1876, с. 863-864].

Гражданские власти также не видели в подобных празднествах ничего плохого, что следовало бы запретить. Относительно данной традиции старшина Измаильского и Нижнебуджакского округов М. Малина писал в своем рапорте на имя епархиального начальства, требовавшего, по ходатайству С. Киранова, запрета проведения «сборов»: причины возникновения этого обычая «болгары объяснить не могут» и говорят, что они «приходят помолиться Богу об урожае, о здравии, повидаться с соседями, с молодыми потанцевать, со стариками побеседовать и т. д.». Учитывая, что составной частью «сборов» является религиозная обрядность с обязательным участием духовенства, то, по мнению старшины, «если этот обычай можно считать сколько-нибудь вредным и противным церкви, то устраивание его зависит собственно от священников, стоит только не протезировать прихожанам в этом, и он сам собою разрушится» [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 7].

Видимо, в связи с открывшимися фактами о содержании подобных празднований, епархиальным начальством было принято решение о разрушении часовни, построенной жителями колонии Твардица у «чудодейственного» источника. Сведения об этом приведены в очерке приходского священника П. Казанаклий: «В твардицком приходе есть один фонтан⁶¹, сделавшийся из-

⁶¹ Здесь имеется в виду не фонтан в современном его понимании, а родник.

вестным. Особенное уважение к этому фонтану произошло из следующих побуждений: твардицкий поселянин Георгий Забун, влекомый человеколюбием, <...> пожелал устроить фонтан там, где пониже селения <...> стояли знаки источника. Он в 1862 г. расчистил местность, открыл ключи и вывел фонтан; по недостаточности воды поселяне установили у фонтана водопой, а вследствие падежа скота пожелали у него молиться Богу о здравии, и для того была постановлена между трех стен икона Св. великомученика Георгия⁶². По миновании падежа среди твардицких гуртов, завелись здесь общественные праздничные обеды, и на фонтане, с разрешения начальства было построено здание; в здании были поставлены некоторые иконы, и, паче чаяния, фонтан явился в народе чудотворным. В 1871 г. последовали предписания от начальства закрыть этот фонтан, и он был закрыт» [Казанаклий, 1873, с. 669].

Приводимые П. Казанаклий сведения позволяют рассмотреть отношение прихожан к священникам, не признававшим чудодейственных свойств фонтана (по сути самого празднования), поскольку устраивавшиеся там ранее общественные молебны были прекращены. Он писал: «Народ, однако, и ныне знает этот фонтан, и издали приходит и молится у него без участия священнослужителей с надеждою на чудесные его действия. Твардицким священникам, не совершающим на фонтане молений, приходится довольно часто, особенно в весеннее время, слышать ропот в народе за непризнание благодати Божией, якобы явно чудодействующей чрез твардицкий фонтан» [Казанаклий, 1873, с. 669]. Отметим, что чествование твардицкого фонтана имело форму общественного или общесельского курбана с принесением в жертву животных, для участия в котором приезжали гости из соседних сел.

Аналогичная история произошла уже в начале XX в., но тогда прихожане проявили особую решительность, в течение нескольких лет упорно борясь за сохранение своей традиции. Так, в 1902 г. поселяне сел Ново-Троян, Дмитровка, Александровка (Саталык-Хаджи) и Чийший изъявили желание построить на собственные средства на меже этих четырех селений часовню для совершения общих богослужений. Часовню решили построить именно там, «где с давнего времени в память местночтимого Афанасия Великого ежегодно 2 мая совершались причтами в присутствии многочисленного народа молебны и водоосвящения», то есть в открытом поле возле установленного там валуна. В связи с этим поселянин с. Ново-Троян Аккерманского уезда Н. Кравченко – доверенный от этих сельских обществ, от их лица ходатайствовал перед епархиальным начальством о разрешении на строительство часовни. Более десяти лет длилось разбирательство между при-

⁶² Св. Георгий считался в народе покровителем крупного и мелкого рогатого скота.

хожанами указанных четырех сел и епархиальным начальством в связи с несанкционированным строительством часовни. Из документов следует, что, не дождавшись ответа, прихожане построили ее в 1903 г., после чего неоднократно подавались ходатайства от имени сельских обществ о разрешении освятить ее.

В очередном прошении на имя Преосвященного Иакова, епископа Кишиневского, доверенные от указанных обществ – поселяне Николай Кравченко, Антон Димов, Георгий Яниогло и Эммануил Великсарь – заявляли, что на меже дач ими воздвигнуто здание, внутри помещена икона с изображением ликов Св. Афанасия, пророка Илии и великомученика Пантелеймона, с лампадой пред образом. Они ходатайствовали перед епархиальным начальством о разрешении на освящение означенного здания, мотивируя это религиозной необходимостью: «ввиду того, что прошло уже несколько лет неосвященным и нам выходит сообразно невыгодно, потому что числимся православными» [Дело по рассмотрению прошения., 1909, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3596, л. 1]. Но и это ходатайство было оставлено без последствий, ввиду постройки означенной часовни без надлежащего разрешения. Преосвященный Иаков обратился к Бессарабскому губернатору за распоряжением о сносе означенной часовни и привлечении строителей к ответственности. Как следует из справки, «о том, какие последовали за сим по этому делу судебные постановления или распоряжения Гражданского начальника, сведений в Консistorию доставлено не было».

Последнее прошение было подано 12 августа 1909 г. от имени Н. Г. Кравченко и жителей с. Ново-Троян, Ивановской волости. В нем шла речь об освящении не часовни, а «памятника». Таким образом поселяне рассчитывали выйти из тупиковой ситуации. Но в ответ последовали жесткие меры. 5 октября 1909 г. Духовная Консistorия обратилась в Аккерманское Уездное полицейское управление с прошением о том, чтобы оно объявило жителю с. Ново-Троян Аккерманского уезда Н. Кравченко «под распискою», которую необходимо предоставить в Консistorию, что ходатайство об освящении часовни «оставлено без последствий ввиду того, что она построена без разрешения епархиального начальства». Основанием для отказа на строительство и освящение была признана справка, составленная еще в 1902 г. при первом обращении Н. Кравченко к епархиальному начальству, в которой уточнялось, что «подобные молитвословия со временем совершенно потеряли свой нравственно-религиозный характер и сделались лишь поводом к самым безнравственным и весьма предосудительным оргиям человеческой необузданности» [Дело по рассмотрению прошения., 1909, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3596, л. 2]. Как следует из документа, о том, что епархиальное начальство отклонило первоначальное ходатайство Н. Кравченко, ему «было объявлено 27 сентября 1902 г.».

В ответ на полученное от Преосвященного Иакова письмо бессарабский губернатор уведомлял отправителя, что, по донесению Аккерманского исправника, доверенные этих обществ – поселяне Антон Димов, Георгий Яниогло, Эммануил Великсарь и Николай Кравченко «за самовольную ими постройку часовни на меже дач упомянутых сел без установленного разрешения, привлечены приставом 3 стана вверенного ему уезда к ответственности у земского начальника 6 участка Аккерманского уезда, по 29, 65 и 68 статьям Устава о наказании Мирowego суда». Кроме того уточнялось, что «сама часовня закрыта, крест с нее снят, а находившиеся в ней иконы забраны самими строителями». Аккерманскому исправнику было поручено установить наблюдение за исходом возбужденного против Димова и других судебного преследования и, «в случае если дело это будет проиграно в суде первой инстанции, перенести таковое в апелляционном порядке в следующую судебную инстанцию». Дело было сдано в архив 12 декабря 1913 г. (по 2 столу № 285 по общей описи).

Столь радикальное отношение к «сборам» не было характерно для значительной части местного духовенства. Помимо того, что они были лично заинтересованы в сохранении народных праздников, так как их одаривали деньгами, бычьей или бараньей лопаткой, зерном, шкурой, они на это смотрели по-другому, видели в «сборах» глубокое народно-религиозное содержание. Так, в позиции прогрессивно настроенного священника Н. Стойкова не только проявляется лояльное отношение к народным обычаям и обрядам, но и ярко выражено мнение о целесообразности адаптации народной обрядности к религиозной, то есть, по сути, о необходимости христианизации остатков языческих культов. В связи с этим он обращал внимание епархиального начальства на значимость межсельских праздников в деле религиозного воспитания прихожан: «Сборы эти могли бы иметь громадное религиозно-нравственное значение для народа, если бы в то время руководители народа давали им несколько иную постановку. Но и в том виде, в каком они существовали в то время, они не оставались без благотворного влияния на народ, поддерживая в нем общение в молитве и трапезе» [Стойков, 1910, № 41, с. 1477].

С начала XX в. в результате запретов епархиального начальства традиция празднования задунайскими переселенцами межсельских и некоторых аналогичных по содержанию общесельских праздников стала трансформироваться и постепенно утрачиваться. Так, например, нам не удалось обнаружить каких-либо упоминаний у информаторов о «сборе» на Вознесение, проводившемся в прошлом жителями сел Чадыр-Лунга, Копкуй (Бешгиоз), Джолтай (о котором упоминал В. А. Мошков). В связи с этим Н. Стойков писал: «Курбаны общественные поддерживаются во всех селах, только теперь они обставляются далеко не так торжественно, как раньше, и только в очень

немногих селах они устраиваются в прежнем масштабе. <...> „Сборы” сохранились только в некоторых селах, в дни храмовых праздников большей частью» [Стойков, 1911, № 1–2, с. 13].

Взамен подобных народных празднований некоторые местные священники пытались ввести общесельские моления, облеченные в религиозную форму. Например, в связи с постигшим 19 июня 1871 г. с. Гайдары стихийным бедствием (град почти полностью уничтожил посевы на полях, принадлежащих гайдарским жителям), местным священником Е. Нефталимовым был отслужен молебен с коленопреклонением, водосвятием и крестным ходом вокруг церкви. В своем поучении он отметил, что это стихийное бедствие является карой за нарушение прихожанами Божьих заповедей. При непосредственном «содействии» священника местным обществом был дан обет повторять этот обряд ежегодно 19 июня: «в знак памяти о постигшей нас каре Божьей, в засвидетельствование нашего покаяния и ради умоления Господа <...> об ограждении нас на будущее время от подобных бед [Нефталимов, 1872, с. 447].

На основании приведенных нами примеров борьбы епархиального начальства с подобными празднествами можно проследить их дальнейшую судьбу. Под влиянием церкви межсельские праздники постепенно приобрели исключительно религиозную форму. Так, жители сел Твардица, Джолтай и Бешгиоз провели в 1995 г. так называемый «сбор» в День Св. Пантелеймона, в котором участвовали в основном женщины [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]. На меже этих сел священники совершили «молебен за дождь» и окропили поля освященной водой. Участие в молебне и в крестном ходе нескольких священников рассматривается в народе как «усиленная молитва», которая способствует достижению цели.

Что касается общесельского праздника, связанного с твардицким источником, то и в настоящее время жители этого села продолжают отмечать День Св. Георгия (6 мая) «у фонтана». На том же месте твардичане построили новую часовню в честь упомянутого святого, которая была освящена в 1995 г. Там ежегодно в указанный день совершают общественный молебен («о дожде и о здравии») с участием духовенства, жертвоприношением животных, коллективной трапезой и многочисленными гостями из соседних болгарских и гагаузских сел [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]. Со слов информаторов, кровь приносимых в жертву животных выливают прямо в источник. По сведениям гагаузского этнографа С. С. Курогло, аналогичный обычай на праздник *Едерлез* (гаг.) / День Св. Георгия (болг.) исполнялся и в с. Жовтневое (Украина) [АИАЭ, ф. 24, оп. 2, д. 34, л. 247].

Относительно традиции проведения «сбора» жителями упоминавшихся четырех сел – Димитровка, Александровка (бывш. Саталык-Хаджи), Новотрояны, Огородное (бывш. Чиишия) и их попытки узаконить этот праздник

в существовавшей форме можно определенно сказать, что хотя борьба и завершилась не в пользу прихожан (часовню снесли), это не привело к полному уничтожению традиционно устраивавшихся там «сборов». Имеются сведения более позднего времени, на основании которых можно говорить о сохранении в первой половине XX в. жителями упомянутых сел языческого содержания подобных празднований. По сведениям С. С. Курогло, их продолжали устраивать вплоть до установления Советской власти, но при этом дата их проведения была приурочена к одному из религиозных праздников «и в соседних селах знали, когда и в каком селе по традиции должен быть проведен сбор». Из этого следует, что в результате запрета Церкви место проведения сборов переместилось с почитаемого камня, находившегося на меже этих сел, в границы одного из сел (поочередно). Кроме того, дата его проведения каждый раз могла меняться. Вместе с тем, во многом сохранилось прежнее содержание «сборов», составной частью которых были спортивные состязания (борьба, скачки), танцы (*horu*). Борьба проходила под игру на национальных музыкальных инструментах: флейта (*kaval*), барабан (*daul*), волынка (*gayda*). Призы для победителей соревнований покупали на средства, собранные от сельских сборов. Для участия в таких празднованиях съезжались жители соседних сел. Обязательной составляющей подобных «сборов» были ярмарки, на которых продавали различные предметы, в том числе традиционные сладости (*serbet*), напитки (*boza*) и др. Для участия в празднике приезжали гости со всей округи – из 10–20 сел [АИАЭ, ф. 24, оп. 2, д. 31, л. 192].

Согласно нашим полевым материалам, жители с. Димитровка (Украина) и в настоящее время в День Св. Афанасия устраивают курбаны у огромного валуна [ПМА, Украина, с. Димитровка, Мокан И. Г.]. Учитывая тот факт, что обряд жертвоприношения связывается ими с молениями о дожде и плодородии и совершается жителями лишь одного села, можно говорить об утрате межсельского характера праздника в честь местночтимого Св. Афанасия. Вместе с тем, по сведениям того же информатора, довольно часто при длительной засухе упомянутые выше четыре села устраивали «сбор» на Троицу. При этом данный обычай совершается в рамках формы, принятой православной обрядностью.

Таким образом, предпринятые епархиальным начальством меры по борьбе со «сборами» все же оказали влияние на данную традицию, постепенно трансформировав ее и придав ей религиозную форму. Однако ему не удалось полностью ее уничтожить. В некоторых местах поклонения были восстановлены часовни, что свидетельствует об устойчивости данной традиции, которая, претерпев определенные изменения, все же сохранилась. В этом заслуга не только бывших переселенцев, но и местных священников.

В связи с традицией проведения «сборов» отметим, что аналогичные по форме и содержанию общесельские и межсельские праздники (*селска служ-*

ба, селска слава, собор / сбор, курбан, панагир / панаир и др.) с принесением кровавой и бескровной жертвы широко распространены у народов Балканского региона, в том числе у гагаузов Болгарии. Их устраивали у каких-либо объектов, имеющих сакральное значение (у камня, ручья, часовни, креста и т. д.). Вопрос о происхождении подобных праздников является предметом многочисленных дискуссий [Христов, 2004, с. 26, 172-174]. Разнообразие их форм свидетельствует о переплетении различных этнокультурных традиций на Балканах.

По приводимым А. Мановым данным, аналогичного рода празднества отмечали 2 мая жители с. Теке – Балчикская область (ныне с. Оброчиште, Добричская обл., Болгария), которое в первой половине XX в. входило в состав Румынии. Как указывает болгарский исследователь, «сбор» устраивали в том месте, где находилась могила Св. Афанасия, прикоснувшись к которой, согласно преданию, человек получал исцеление [Манов, 1938, с. 123]. Непременным атрибутом такого рода межсельских праздников, отмечавшихся гагаузами Северо-Восточной Болгарии, были ярмарки / базары (*panayir*) и общественные гуляния. Например, жители сел Генерал Кантарджиево, Кичево, Орешак устраивали «панайыр» на Св. Илью [Квилинкова, 2005а, с. 72], жители Варны и близлежащих сел – в день муч. Архидиакона Стефана – 2 августа (у «чудотворного» источника – *Ичме сую*), с. Генерал Кантарджиево – в День Св. Марины (Аязма), жители с. Болгарево и г. Каварна – на Хедерлез (День Св. Георгия) и т. д. (Подробнее см.: Глава VIII (2.2). «Культ источника в народных воззрениях гагаузов и в традиционной обрядности».)

Данная традиция, как и обрядность многих других праздников, была привезена задунайскими переселенцами с Балкан. Под влиянием определенных местных условий она приобрела некоторые региональные особенности. Народные обряды составляли неотъемлемую часть этнокультурной и религиозной идентичностей бессарабских гагаузов и болгар. Этим и объясняется тот факт, что они продолжали крепко держаться за свои народные традиции и настойчиво пытались «легализовать сборы» путем установления там часовни. Межсельские праздники отмечали у какого-либо объекта, маркирующего границы соседних населенных пунктов. Таким образом, поддержание сакральности пространства осуществлялось несколькими общинами сообща, исходя из территориально-соседского принципа. Видимо, именно поэтому многие межсельские праздники отмечались гагаузскими и болгарскими селами совместно. В этой связи можно предположить, что данные праздники осуществляли и функцию поддержания соглашения между сельскими обществами о соблюдении установленных территориальных границ, иными словами, выполняли функцию общественной социальной памяти, а также являлись формой коллективного моления о дожде, совершавшегося у почитаемого объекта сакрального объекта. В основе подобных

межсельских празднований лежал принцип не этнической солидарности, а религиозного единства, отражающий значимость для гагаузов и болгар православной идентичности.

3. Способы и средства обучения церковным молитвам в XIX – начале XX вв.

Как можно судить по материалам архивных дел, в конце XIX – начале XX вв. многие из прихожан не знали молитв (имеются в виду церковные молитвы на церковнославянском языке). На этом основании местные священники отказывались венчать новобрачных. Нередко в подобных случаях первые требовали у брачующихся денежный залог с условием, что когда они выучат молитвы, то деньги будут им возвращены. Однако зачастую провинившиеся получали назад не всю сумму, а лишь половину [Дело по обвинению священника с. Долукиой..., 1892–1893, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1599; Дело по обвинению священника..., 1902–1906, ф. 208, оп. 5, д. 2405, л. 149-154].

Взимание штрафов за незнание молитв новобрачными производилось священниками официально, на основании Указа Кишиневской Духовной Консистории за 28 декабря 1872 г., в котором оговаривался данный вопрос: каждый приходской священник Кишиневской епархии «обязан под распискою требовать от прихожан своих при вступлении в брак знания начальных истин веры, молитв и заповедей под опасением недопущения к бракосочетанию впредь до выучения прописанного; относительно невест также не выдавать им свидетельства на вступление в брак до изучения молитв, в знаниях коих удостоверится священник при родителях. <...> Эта решительная мера сделает грамотность обязательною, как везде за границей, откроет почти повсеместно народные школы и послужит к материальному их обеспечению» [Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 44].

Данное требование находило особый отклик у местных священников, которые требовали знания молитв не только при венчании, но и при крещении (от крестных родителей): «Для более вящего нравственно-религиозного воспитания подрастающего поколения <...> и для распространения между ними грамотности, священник всегда неотложно требовал и требует по настоящее время от брачующихся лиц, а также от восприемников при крещении детей знания молитв. <...> Без знания молитв таинство брака не совершается, и в восприемники не принимаются. Благодаря этому, более половины исерлийцев грамотны и имеют православное понятие об истинах православной веры» [Чакир, 1891, с. 613-614].

Так, в ходе выяснения личных отношений между священниками с. Бурчи Е. Крокосом и с. Казаклия Г. Жушковым выявилось, что первый за

незнание молитв брачующимися налагал на них штраф. Как видно из содержащихся в деле Кишиневской Духовной Консistorии объяснений обвиняемого, он действительно в 1900 г. подверг штрафу в 20 руб. баурчинского поселанина Ивана Яланжи за незнание его сыном и невесткой молитв. Позже он возвратил Яланжи 10 руб., удержав при этом 10 руб. у себя. А в 1903 г. оштрафовал на 3 руб. Георгия Костова за незнание молитв его дочерью перед бракосочетанием. В свою защиту Е. Крокос заявил, «что от брачующихся за незнание молитв брал деньги, хотя этого теперь не делает», однако он взимал их не в виде штрафа, а как «залог с обязательством возвратить им деньги, если только они после брака выучат молитвы, в противном случае деньги поступали в приход церкви и записывались по приходно-расходным книгам» [Дело по обвинению..., 1902–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2405, л. 146-147, 149].

Аналогичного рода жалоба была направлена в Кишиневскую Духовную Консistorию на священника с. Долукией Измаильского уезда В. Стойкова, который взял у прихожанина Д. Картеляна 14 руб. в виде залога за сына, по причине незнания им молитв при вступлении в брак [Дело по обвинению священника с. Долукией..., 1892–1893, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1599, л. 9]. Подобные методы давления священники использовали и позднее. Так, житель с. Гайдар Бендерского уезда П. Капсамун в 1915 г. обвинил местного священника Димитрия Кройтора в вымогательстве денег за исполнение церковных обрядов. Как видно из документов дела, священник не отказался венчать дочь поселанина, но, поскольку она не знала ни одной молитвы, он попросил ее к венцу выучить хотя бы 2–3 молитвы. Ввиду того, что он повенчал без денег и в срок, жалоба, как неосновательная, была оставлена без последствий [Дело по обвинению священника..., 1915, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3369].

Однако такие методы не усиливали религиозности прихожан, а, скорее, способствовали ее снижению, формируя у них чувство внутреннего недовольства и стремление к противостоянию священникам, что вызывало падение авторитета последних. Это подтверждают архивные данные и высказывания самих представителей духовенства [Стойков, 1910, № 38, с. 1358-1359].

Дел с подобного рода обвинениями было довольно много, в связи с чем Консistorии пришлось реагировать на это. Так, в деле по обвинению священника с. Чок-Мейдан Бендерского уезда В. Крупского (внука священника К. Малая) в связи с вымогательством денег у прихожан за исполнение церковных обрядов, Консistorия постановила: священник должен вернуть 5 руб., поскольку он «не имел законного права налагать на невесту взыскание за незнание ею молитв, ибо долг каждого пастыря учить своих пасомых молитвам, правилам веры и нравственности. Следовательно, если жених и невеста не знают молитв, то виноваты в том не они, а их духовный отец, за это ему выговор без внесения в клировую ведомость, по молодости» [Дело

по обвинению.., 1912–1914, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3682, л. 55]. Таким образом, в начале XX в. епархиальное начальство вынуждено было подкорректировать свою позицию по отношению к данной проблеме, переложив ответственность за незнание прихожанами молитв на духовных пастырей.

* * *

Анализ архивного и историографического материала свидетельствует о том, что епархиальное начальство было хорошо осведомлено о существовании у задунайских переселенцев многочисленных языческих в своей основе обрядов, поскольку приходские священники писали об этом в своих отчетах и в публиковавшихся в КЕВ заметках. Решение вопроса КДК видела в обличении «идолопоклонческих обрядов», чтении поучений и в школьном образовании.

В XIX в. для усиления религиозности населения духовенство, при поддержке гражданской власти, использовало различные способы воздействия: публичное осмеяние, епитимьи, штрафы, запрет базаров в воскресные дни и др. По мере изменения исторических условий формулировки, мотивирующие закрытие базаров в воскресные дни, менялись. В них отражаются имевшие место религиозно-общественные проблемы того или иного периода. Так, если в первой половине указанного столетия подобные решения рассматривались как мера по повышению религиозности прихожан, а также как способ борьбы с остатками язычества, то во второй половине того же столетия они объяснялись необходимостью повышения авторитета православных среди инославных, как мера противодействия сектантству и т. д.

Основным средством борьбы приходских священников с наиболее «противными» христианской вере обычаями были проповеди и поучения. Однако позиция отдельных представителей духовенства по отношению к народной обрядности, например, священника села Чумлекиой С. Киранова, была жесткой. Его можно отнести, с одной стороны, к идеалистам, а с другой – к воинствующим клерикалам. Он был убежден в том, что силою закона – запретами и штрафами – можно заставить задунайских переселенцев отказаться от своих народных традиций, тем самым очистить их христианскую веру от остатков язычества и сделать из них истинно православных христиан. С. Киранов так и не смог понять того, что в глазах крестьян народные обряды, против которых он яростно боролся, не воспринимались как «мерзкие» и «идолопоклонческие», а являлись наследием предков, неотъемлемой частью их религиозной и этнокультурной идентичностей.

Борьба Церкви с остатками язычества, усилившаяся в конце XIX в., в определенной степени способствовала снижению внешней религиозности населения. Несмотря на то, что многие народные праздники и обряды тесно переплетены с церковным календарем и воспринимались крестьянами как

неотъемлемая часть православной обрядности, священники проводили порой жесткую линию по их уничтожению. Тем самым они косвенно влияли на снижение значимости религиозных праздников среди прихожан и усиление у них религиозной индифферентности.

В начале XX в. епархиальное начальство отказалось от используемых ранее репрессивных мер по отношению к «нерадивым» христианам, не знающим молитв, не соблюдающим воскресные и праздничные дни. Более того, вина за незнание паствой молитв возлагалась на само духовенство.

Осознавая значимость народных обрядов в культуре и в историческом прошлом народа, прогрессивная часть духовенства заявляла о том, что потребуется не одно столетие, чтобы хоть некоторые из процветавших у задунайских переселенцев языческих обычаев и обрядов свести на нет. Поэтому свою задачу православное духовенство видело не в том, чтобы фанатично искоренять народные обычаи и обряды, а в том, чтобы придать им религиозную форму. Процесс трансформации традиционной обрядности, происходивший в рамках так называемого *бытового/народного* православия, коснулся в первую очередь календарных праздников, поскольку основная их часть коллективно отмечалась всем сельским обществом при участии приходского духовенства. Более всего этот процесс затронул содержание и форму общесельских и межсельских праздников (в том числе и обряд *курбан*).

ГЛАВА V

ФАКТОРЫ СОХРАННОСТИ НАРОДНОЙ ОБРЯДНОСТИ И РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА В ДАННОМ ВОПРОСЕ

1. Отношение гагаузов к священникам: архивные, историографические и фольклорные данные

Священник в гагаузском селе являлся центральной и уважаемой фигурой. Отношение сельчан к духовенству было чрезвычайно почтительным. Будучи истинно православными, они не мыслили села без священника, о чем сохранились сведения в фольклоре (*Büük kıran* / «Большая чума») [Квилинкова, 2011а, с. 495]:

| | |
|---|---|
| – Dön geeri, İvançu, dön geeri. Mezarlıksız mera olamaz, Popassız küü da bulmuşan. | Вернись назад, Иванчу, Иванчу, вернись назад. Владений без кладбища не бывает, Села без священника не найдешь. |
|---|---|

Если вдруг в приходе умирал священник, то жители срочно писали прошение на имя епархиального начальства о назначении на эту должность избранного ими представителя духовенства, поясняя, что «без священника никак обходиться не может селение» [Дело о назначении дьячка., 1818, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2069, л. 3].

О многом говорит и такой известный факт, что гагаузы (и болгары) переселялись в Бессарабию вместе со своим духовенством. Более того, считалось, что от священника в немалой степени зависит благополучие села. Если в приходе служил священник не очень хорошего поведения, то он рассматривался как причина несчастий и неурожаев, постигающих село. По убеждению крестьян, ситуацию можно было изменить лишь в том случае, если заменить его добропорядочным батюшкой. В связи с этим В. А. Мошков писал: «Будучи крайне суеверными, и глядя на поведение своего священника, они ищут в нем объяснения своих жизненных удач или неудач. Так, например, в мою бытность в с. Бешалма, в 1895 г. тамошние прихожане рассказывали, что прежний их покойный священник был человек очень нехорошего поведения, он публично ругался и дрался со своею женой на улице и вот, в результате всего этого село постоянно постигали разные несчастья, вроде неурожаев, пожаров и т. п. Но как только поступил новый молодой священник, человек поведения образцового, так начались хорошие урожаи, и вообще счастье повернулось в сторону села» [Мошков, 1901, № 4, с. 27].

3^б На некоторых людей прислаивается
во время производства надъ ними
судовъ за пробитіе ими Моно-
шкря головы, ^{смие} ~~каждые~~ люди обра-
мивъ сею ^{безъ} ~~исповеди~~ и прина-
сти; 3^г Мужья командъ коло-
дзи и просить ео посвятить
по обряду, но оны требуютъ за то
по 15. левовъ Ч.е. За свѣщаніе при-
нужденъ ~~мужья~~ ^{мужья} людей до тѣхъ
поръ пока не возмемъ ~~дѣло~~ ^{дѣло} въ
церковныя ^{отъ 18^{ти}} ~~доходъ~~ ^{до 20^и} ~~и 18^и~~ ^{и 18^и}
5^е Женъ просуженъ по обыкновенію
въ субботу и ^{въ} ~~друзіе~~ ^{друзіе} ~~правдомыне~~
они приносятъ въ Церковь Коширѣ

Дело по рассмотренію прошения жителей с. Чияши Измаильского уезда
об увольнении священника церкви того же села Черноморцева М.,
развращающего народ, и о назначении на его место другого священника
[НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5093 (дело за 1826 г.)].

70
и поучаю отъ французскихъ по Г^ндвеевъ и Д^нт^н пар^н
такъ какъ приехавши три поутру бывъи мессы и
пришавъ пильнико въвечашъ къ садерникоу пуритану
давати Свѣдѣннѣ по Б^ндвеевъ, и Двееву и пономарю
Д^ндвеевъ, и Д^нт^н пар^н. на Д^не. Что въ субботу и другие
превдннѣе дни, когда жены провѣтннѣи приносятъ
въ цурховъ кошво, проганю и ивъ цурховъ и поим-
новннѣи ни какиѣ не отвѣаю, то се такъ иже мѣснко
иже поимновннѣи всегда таково и вѣдано, а таково
иже не прѣдннѣи то, что и не вѣдано по иже
древнѣму себѣаю въ цурховъ рѣшннѣи и рѣдѣ
иже мѣснко себѣаю и кнннѣи мѣснко, а такъ иже и
иже въ евои приносннѣи (вѣднѣи и вѣно, иже тако
иже иже вѣдннѣи вѣдннѣи не вѣдннѣи вѣднѣи
вѣдннѣи. и на Д^не. Програи отравленнѣи мѣснко и
въ приносннѣи не рѣдннѣи, а подтвердннѣи иже въ
цурховъ не рѣдннѣи иже иже приносннѣи въ
приносннѣи вѣдннѣи таково вѣдннѣи иже, что иже
приносннѣи со стурннѣи, а иже приносннѣи въ рѣ-
ннѣи рѣдннѣи и поприносннѣи вѣдннѣи вѣдннѣи, сами
хвѣтннѣи вѣдннѣи и приносннѣи свои цур, приносннѣи
иже иже сами вѣдннѣи въ стурннѣи и приносннѣи отъ
въ вѣдннѣи вѣдннѣи. - Въ селѣ вѣдннѣи
Колннѣи иже вѣдннѣи вѣдннѣи мѣснко
Гор^н иже вѣдннѣи вѣдннѣи.

Дело по рассмотрению прошения жителей с. Чияши Измаильского уезда об увольнении священника церкви того же села Черноморцева М., развращающего народ, и о назначении на его место другого священника [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5093 (дело за 1826 г.)].

Если священник не вел себя должным образом, как подобает его сану, требовал значительные суммы за совершение треб, неуважительно относился к народным обычаям, позволял себе оскорбительные выражения в адрес прихожан, то общество подавало прошение на имя епархиального начальства об удалении его из прихода. В первой половине XIX в. такого рода прошения были редкими, но все же имели место.

Одно из них, связанное именно с этим же селом, нам удалось обнаружить в Национальном архиве РМ. Так, в 1823 г. жители колонии Бешалма Буджакского уезда подали жалобу на имя благочинного. В ней они приводили факты неподобающего поведения приходского священника Василия Струсовского: пьет, наносит им словесные обиды, побои и т. д. Кроме того, они выказывали недовольство и тем, что в воскресные и праздничные дни он не служит, и по этой причине они «пребывают без исповеди и Причастия» [Дело о наложении эпитимии.., 1823–1824, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4343]. В результате этот священник был удален из прихода.

Другая жалоба поступила от жителей с. Чияшии Измаильского уезда на приходского священника М. Черноморцева. В ней отмечается, что «с начала поступления на приход он вел себя как подобает сану», и прихожане платили ему тем же – помогали по хозяйству. Но затем, «вместо того, чтобы привлекать заблудившихся», он называл их «татары проклятые и пр. еретиками». Кроме того, прихожане жаловались на то, что он требует значительную плату за совершение треб и несвоевременно исполняет их, например, за похороны старика Г. Михайлова потребовал с сыновей 1000 левов, а затем 500, «продержав» его по этой причине три дня. Его обвиняли и в несвоевременном крещении детей (умирали некрещеными), во взимании значительной платы за венчание (18–20 левов) и за освящение колодцев (15 левов), в результате чего «некоторые из них до сих пор остаются неосвященными», и т. д. [Дело по рассмотрению прошения.., 1826, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5093, л. 7].

Не все из сделанных замечаний были обоснованными, поскольку несоблюдение священником народных традиций в религиозной обрядности также воспринималось в штыки. Это связано с тем, что взгляды священников и прихожан на тот или иной народный обычай не всегда совпадали. Так, согласно христианской традиции, умершего следовало хоронить на третий день. У задунайских же переселенцев на первых порах, вероятно, по причине страха перед умершими, старались похоронить в тот же день или на следующий: «долг родни предать умершего земле сколь можно поспешнее. Случается, что священник рано поутру выехал из прихода, а когда возвращается домой, к вечеру встречает в своем приходе гостя-священника, который, по старанию сердобольных родственников, уже отпел умершего» [Малай, 1875, с. 837]. Существование у гагаузов в прошлом данной традиции под-

тверждается одной из гагаузских пословиц: «Умершего сегодня хоронят сегодня. Умершего завтра хоронят завтра» (*Бюн йолян, бюн гёмюлеер, йарын йолян, йарын гёмюлер*) [Мошков, 1904а, с. 279].

Прихожане с. Кирсово Бендерского уезда жаловались епархиальному начальству на то, что местные священники – Никандр Сербов и Анастасий Димитриу вымогают большую плату за совершение треб («просят бóльшую плату в 2–3 руб. сверх установленной») и несвоевременно совершают требы. Суть последней претензии сводилась к тому, что в приходе было «три случая захоронения после заката солнца», что противоречило народной традиции. Кроме того, Н. Сербов оскорбил одного из прихожан – Незальзова, назвав его «сволочью, так как тот отказался платить слишком большую плату за погребение» (14 руб.). По решению КДК Сербов был оштрафован на 10 руб., но без внесения замечания в клировую ведомость [Дело по обвинению священника..., 1911, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3579].

Из клировой ведомости Свято-Николаевской церкви колонии Валя-Пержи Верхнебуджакского округа за 1873 г. видно, что настоятель этой церкви священник Николай Букшан (39 лет, молдавской нации) ранее находился под судом «за немиролюбие с прихожанами». В том же документе отмечается, что до этого он служил в приходе колонии Авдарма [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 62 (дело за 1873 г.)].

Священник с. Кулевча Аккерманского уезда С. Кирсанов также обвинялся в грубом обращении с прихожанами и вымогательстве денег за исполнение религиозных обрядов. В материалах судебного разбирательства содержится оценка, данная им своей пастве, из которой видно его отношение к ней. Объясняя сложность работы в данном приходе, он уточнял, что «свой авторитет устанавливал в ходе официальной и неофициальной борьбы среди враждебных России и всего русского болгар» [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1698, л. 8 (дело за 1893–1894 гг.)]. Именно он в 1895 г. был обвинен епархиальным начальством в обмане народа с целью наживы (дело с явлением креста на простыне) [Дело по обвинению..., 1895, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1696, л. 51-52, 59, 116 и др.]. (Подробнее см. эту же главу, раздел 3.2. «Дифференцированный подход православного духовенства в деле борьбы с остатками язычества».)

Со стороны некоторых инонациональных священников нередко звучали оскорбительные выражения в адрес прихожан. (Подробнее см.: Глава VI. «Взаимоотношения крестьян и духовенства в гагаузских селах юга Бессарабии в революционный период (начало XX в.)».)

О том, что зачастую именно представители инонационального духовенства не приживались в приходе и формировали у прихожан отрицательный образ священника, высказывались сами священнослужители, выходцы из местной среды. Так, болгарский священник П. Казанаклий писал: «С 1846–

1855 г. священствовал сын одного из вышедших из Турции священников, покойный Стефан Влайков; затем священство при твардицкой церкви перешло к священникам не из болгар; эти священники, числом двое, до священства настоящего настоятеля до 1861 г. не столько устроили и пасли твардицкое христово стадо, сколько разстроили оное; причиною сего было не дружелюбие между священниками» [Казанаклий, 1873, № 20, с. 734].

Подобными случаями, по-видимому, объясняется жесткая позиция прихожан по отношению к личности священника и возникающим между ними конфликтам. В этой связи вполне объяснимы зафиксированные В. А. Мошковым у гагаузов некоторые пословицы и приметы, относящиеся к образу священника, например: «Сколько ни давай попу, он доволен не будет»; «Работаешь, работай, пройдет время, нет тебе прибыли, а (прибыль) только для поповского кармана»; «Слушай, что говорит поп, но что он делает, не делай»; «Если на пути встретишь волка, то хорошо, а если зайца, кошку или священника, то примета нехорошая» и др. [Мошков, 1901, № 4, с. 23, 26, 28]. Значительная часть подобных пословиц и примет, была, судя по всему, порождена рассмотренной нами выше сложной социально-экономической жизнью села в тот период. Подчеркнем, что сам В. А. Мошков уточнял, что аналогичного содержания пословицы имеются и у русских. Однако время возникновения некоторых из зафиксированных им у гагаузов высказываний, например, «не считается грехом убить цыгана, жида, конокрада и попа» [Мошков, 1901, № 4, с. 26], вероятно, следует относить к более раннему периоду христианства, когда отношение к священникам было далеко не однозначным. Сказки циничного содержания с сюжетами о попе и других церковнослужителях непристойного поведения [Мошков, 1904а, тексты №№ 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157-158, 159, 161, 162] имеют позднее происхождение.

Приведенные нами данные, отраженные в историографии и фольклоре, дополняют и уточняют картину добрых и уважительных отношений между прихожанами и священниками в гагаузских селах. Непосредственно наблюдая картину взаимоотношений между духовенством и паствой, В. А. Мошков писал: «Что касается современной духовной жизни гагаузов, то в ней нет ровно ничего такого, что могло бы вызвать появление подобных странных верований. Наоборот, отношение прихожан к священнику здесь гораздо лучше, гораздо почтительнее, чем у русского народа. При встрече со священником на улице гагаузы мужчины снимают шапку и все, не исключая женщин и маленьких детей, подходят к нему под благословение и целуют руку. Кроме того, гагаузы убеждены, что отказать в чем-нибудь священнику, если он просит, грешно. <...> Как современные гагаузы высоко ставят положение священника, можно видеть, между прочим, из обычая носить так называемую „муску“, талисман, приготовленный из старой священнической ризы. Гагаузы заказыв-

вают такую муску священнику и носят ее на шее вместе с крестом или зашитую в рубашку или шапку. Священники делают муску по просьбе прихожан, причем она обходится около трех рублей. Кусок ризы зашивается в холстинку черного цвета, которой придается наружная форма треугольника. На поверхности вышивается мишурный крест» [Мошков, 1901, № 4, с. 27].

Аналогичным образом Д. Чакир описывал отношение прихожан с Чадыр-Лунга к своему местному священнику: «Выходит ли, – передавали мне старожилы, – бывало, о. Захарий из своего дома в церковь на богослужение, набожные прихожане, собравшиеся заблаговременно на церковную службу и сидевшие в ограде церковной на траве или просто на земле, все, как бы по команде, вставали с мест своих еще на довольно значительном расстоянии; ходил ли по приходу, все прихожане, от мала до велика, обычными знаками заявляли свое особое почтение и приступали получить благословение с видимым благоговением – как видимый знак благословения во Христе и ради Христа. Нет сомнения, что в Бессарабии, и почти везде, можно встретить подобающее духовным отцам почтение, но внимание жителей Чадыр-Лунги к своему священнику, о. Захарию было что-то выше обычного» [Чакир, 1899, с. 11].

Теплые взаимоотношения были между прихожанами этого же селения и другими священниками из рода Чакир: «оо. Федор и Василий имели отношения к своим прихожанам самые добрые. Прихожане их любили и уважали как преданных священнослужителей к своему делу и долгу пекущихся о их благе...»; «Пред праздниками: Рождества Христова и Крещения Господня обязательно мой отец (Георгий Чакир – Е. К.) с причтом посещали дома своих прихожан, каковое посещение сопровождалось молитвословиями и богослужебными обрядами: пред праздником Рождества Христова, отец в епитрахили с иконою праздника и пением тропаря, а пред праздником Богоявления со Св. Крестом и пением тропаря, кропя „агиязною” жилища прихожан. Благочестивые прихожане всегда ожидали прихода священнослужителей с постом и особенным благоговением; нет сомнения, что таковые посещения прихожан имели благотворное влияние на паству в духе религиозно-нравственного воспитания. Посещение прихожан есть древний обычай, и практика церковная изстари видела в них одну из существеннейших обязанностей пастырского служения. Хотя эта визитация имела иногда свои недостатки, но в большинстве случаев она имела благотворные последствия»; «...взаимные отношения его (Георгия Чакира – Е. К.) к прихожанам были наилучшие <...>; в приходе многие из прихожан приглашали кого-либо из членов нашего семейства быть восприемником от Св. Купели своих детей...» [Чакир, 1899, с. 15, 21-22].

Сведения аналогичного характера Д. Г. Чакир приводит и по болгарскому приходу Исерлия, в котором он прослужил много лет: «К своим священ-

никам исерлийцы питают уважение и оказывают им особенное почтение, как к своим пастырям и духовным отцам. Уважение свое и почтение изъявляют пред ними и прошением рукоблагословения и целованием десницы с искренним сердцем и сознанием, что таковым рукоблагословением преподается им невидимое благословение Спасителя. Исерлийцы смотрят на сан священника как на сан, данный самим Богом, с принятием которого дается <...> особенная благодать св. Духа; поэтому они не обращают внимания на некоторые слабости лица, облеченного саном. Со времени основания Исерлии не было никаких жалоб на священнослужителей. Но два года назад был прецедент. Прихожанин исерлийский написал донос епархиальному начальству с целью подорвать авторитет священнослужителей в глазах их прихожан» [Чакир, 1891, с. 636].

Положительная характеристика взаимоотношений духовенства и паствы в среде задунайских переселенцев были даны и многими другими приходскими священниками: «любовь и уважение к священнику и к старшим в приходе соблюдается в высшей степени» [Федоров, 1876, с. 863]; «любовь и уважение к священнику, к родителям и старшим в приходе» [Варзопов, 1874, с. 698-699]. По замечанию Н. Стойкова, в начале XX в. у задунайских переселенцев также «сохраняется и почтительность к священнослужителям и к старшим, и в особенности к крестному отцу» [Стойков, 1911, № 4, с. 144]. Аналогичным образом высказывались и инонациональные священники, прослужившие много лет в приходе, например, священник с. Дезгинже Бендерского уезда И. Козак (подробнее см. ниже).

Ни одно торжество в селе («свадебная пирушка», курбаны и др.) не обходилось без участия священника, которого приглашали и одаривали согласно существовавшей народной традиции – калачом, вареной курицей, платочком, графином вина (на свадьбе), шкурой или передней лопаткой жертвенного животного (при освящении обрядовой трапезы – курбана). Об этом упоминается в рапорте благочинного 3-го округа Бендерского уезда: «В былые времена священник имел обыкновение лично посещать эти пиршества и там принимать эти подарки из рук хозяев, наряду с остальными гостями». Позже, ввиду того, что священники считали «неудобным лично присутствовать на этих гульбищах», угощение и подарки приносили им домой [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 79-81].

Более того, священник принимал непосредственное участие и в общесельских празднованиях, которые, как правило, проходили на огромной площади села перед церковью (хоро, состязания в борьбе; скачки завершались на площади и др.). Одним из таких празднований были состязания в борьбе, традиционно устраивавшиеся в ряде сел (в период от Пасхи до Георгиева дня). Даже инонациональные священники, служившие в гагаузских селах, поддерживали эту традицию. О ней В. А. Мошкову рассказал конгаз-

ский священник-молдаванин, добавив при этом, что и он сам некоторым образом причастен к такого рода состязаниям, поскольку, «по местному обыкновению, должен платить половину приза, выдаваемого победителю в борьбе, а другую половину <...> кто-нибудь из сельских богачей». Приз обычно составлял 1 или 2 рубля [Мошков, 2004, с. 331]. Перед колядованием созданные в селе группы колядующих вначале шли с поздравлениями и за благословением к священнику, а затем отправлялись поздравлять односельчан.

Таким образом, архивный, историографический и фольклорный материал свидетельствует о том, что в XIX в. отношение прихожан к священнику было уважительным и доверительным.

2. Причины хорошей сохранности народной обрядности у задунайских переселенцев

2.1. Исторические условия на Балканах, способствовавшие сохранности народных обычаев и обрядов у гагаузов и болгар

Исследователи как первой, так и второй половины XIX в. отмечали значительную сохранность у задунайских переселенцев ярко выраженного языческого пласта: «Кое-где держатся еще полуварварские восточные обычаи» [Скальковский, 1848, с. 93]. Из дела С. Киранова, а также из заметок таких священников, как К. Малай, И. Козак, П. Казанаклий, Г. Варзопов, Д. Чакир и др., видно, что и во второй половине XIX в. переселенцы продолжали крепко держаться за свои народные обряды и даже под угрозой штрафов и запретов не соглашались их оставить. «Перечень» описанных ими народных праздников и обрядов, совершавшихся задунайскими переселенцами, впечатляет своей внушительностью. Подробные сведения о традиционной обрядности гагаузов и болгар, содержащиеся в работах В. А. Мошкова и Н. Стойкова, отражают состояние их праздничной системы спустя 100 лет после поселения в Бессарабии. Анализ собранного нами полевого материала позволяет говорить о том, что почти все праздники и обряды, в незначительно трансформированном виде, сохранялись у них вплоть до 70-х гг. XX в., а немалая их часть совершается и в настоящее время.

Причины столь длительной сохранности у гагаузов и болгар народных обычаев и обрядов требуют специального анализа. Несомненно, что на этот процесс мощное воздействие оказали исторические условия, в которых они жили на Балканах. В качестве *основных благоприятных факторов, способствовавших консервации языческих по содержанию обычаев и обрядов*, можно выделить следующие:

1. На Балканах отсутствовали самые элементарные условия для религиозного воспитания пастырями своей паствы, ввиду чрезвычайно ограниченного числа священнослужителей – по одному священнику на 20–30 приходов [Киранов, 1875, № 21, с. 749; Стойков, 1910, № 36, с. 1277]. Причина недостаточного числа священников объясняется, с одной стороны, нежеланием грамотных христиан становиться священниками ввиду угрозы для жизни со стороны турок, а с другой, – отсутствием «достаточного количества грамотных кандидатов».

О сложностях того периода Д. Чакир писал в своем очерке: «Многие из христиан-болгар пострадали за веру Христову и получили мученический венец <...>. Издевательства мусульман над религиею христианскою были невероятны, почему иконы в жилищах христиан всегда были спрятаны в секретных местах, а о церкви христианской нечего было и говорить: если и бывала где-либо церковь, то вдали от жилищ и устраивалась в роде шалаша, покрытого хворостом и камышом, без потолка, где ветер гулял во весь простор; священник в ней служил в турецкой чалме, опасаясь подозрений со стороны турок» [Чакир, 1899, с. 2]. По мнению М. Н. Губогло, яркая выраженность у гагаузов на Балканах религиозной идентичности была вызвана сложившимися историческими условиями: «навязчивая манифестация своей религиозной идентичности была протестом гагаузов против насильственной исламизации в пору пребывания их на Балканском полуострове в составе Османской Империи» [Губогло, 2012, т. 2, с. 508].

Со своей стороны отметим, что она скорее имела не форму манифестации, а являлась неотъемлемой этнокультурной компонентой, основывающейся на почитании предков и «хранении в чистоте» их веры, пусть даже путем собственных жизней. И. Ф. Грек и Н. Д. Руссев приводят свои доводы, свидетельствующие о том, что «не этническое происхождение или самосознание, а общее с болгарским большинством православие спасло новое тюркоязычное формирование от его поглощения турками-османами еще на стадии зарождения» [Грек, Руссев, 2012, с. 90]. Данные о героическом прошлом, связанные с борьбой против османов, сохранились в преданиях, а также в гагаузском песенном фольклоре [Квилинкова, 2011а, с. 90-104, 404-405]. По приводимым Д. Чакиром семейным преданиям, с Янчо Чорбаджиогло (основатель рода Чакир) турки содрали кожу, и его сыновья – Дмитрий и Желез, чтобы не повторить его участи, переселились в Молдавию и поселились около г. Плоешты. В каком году было это переселение, «точно нельзя сказать <...> около 1770 г.», – писал автор очерка [Чакир, 1899, с. 5]. В работе В. А. Мошкова приводятся несколько рассказов о зверствах турецких разбойников, с которыми пришлось столкнуться христианскому населению Балкан. В некоторых из них акцент делается на борьбе гагаузов с ними [Мошков, 1904а, с. 173, 175]. Многочисленные исторические свидетельства

о трудностях этого периода в борьбе христиан за свою веру представлены и в очерке С. Киранова: священник «должен был ходить в турецком костюме и с бритой головой во избежание преследования от турок» [Киранов, 1875, с. 749; с. 770-788; с. 818-823].

Исходя из того, что «народу в своей религиозно-нравственной жизни приходилось, следовательно, обходиться без руководителей – священников, правильно сложиться эта жизнь поэтому не могла...» [Стойков, 1910, № 36, с. 1278]. Необходимость существования ряда народно-религиозных обычаев была вызвана той исторической действительностью, например: ритуал причащения четверговым вином (подробнее см.: Глава III (2.3). «Архивные и историографические данные об исполнении гагаузами таинств исповеди и Причастия»), обряд «*mirudan çıkarmaa*» / «вынимание из мирры» (по сути повторное окрещивание новорожденного крестной матерью) и др.

2. Основная часть приходского духовенства в Османской империи была неграмотной. По приводимым Н. Стойковым сведениям, «священники совершали богослужение по памяти, требы таким же порядком, причем часто одни только действия обряда или таинства совершали, слова же за незнанием или неумением читать, не произносили». «Что же мог сделать полуграмотный священник», тем более что «большинство пастырей <...> стояло не выше своей паствы и само искренне разделяло эти суеверия» [Стойков, 1910, № 36, с. 1279, 1277]. Аналогичные сведения о состоянии грамотности православного духовенства приводились и ранее потомками самих священников-переселенцев: «духовный руководитель болгар в Турции был священник, едва умеющий читать...» [Казанаклий, 1873, № 18, с. 694]; «что же касается до священнослужителей христианских, то они большей частью были малограмотны и ограничивались одними требоисправлениями» [Чакир, 1899, с. 2].

3. Для большинства христианского населения Османской империи народные обычаи и обряды, составной частью которых была христианская атрибутика и языческая символика, являлись основным критерием сохранности ими своей православной веры – религии предков. Ввиду недостатка священников, причащение на Пасху совершалось почтенным стариком: он «становился на железный лемеш ногами», давал выпить немного вина, после чего человек должен был перейти через порог, «переступив через лемеш», и съесть вареное яйцо. «Железный лемеш» являлся символической частью этого обряда и выражал их отношение к православной вере – она «должна быть тверда и крепка, как железо, и только одни ее последователи могут перешагнуть через порог» [Стойков, 1910, № 36, с. 1278].

4. Немаловажное значение на сохранение народных обычаев и обрядов оказало лояльное отношение к ним местных турецких властей, которые не препятствовали завоеванным ими христианским народам Балканского по-

дуострова совершать их. Об этом свидетельствуют приводимые болгарским академиком М. Арнаудовым разнообразные данные. Так, при колядовании кукеров мусульманский судья (кадия), благословляя колядующих, произносил: «Аллах берекет версин, ямур яасън, берекет олсун» / «Пусть Бог даст урожай, пусть пойдет дождь, пусть будет урожай!». И далее тот же автор приводит высказывание другого информатора: «Турки радовались обычаю, который совершали за плодородие, и думали: их обычай такой, пусть делают!». Они даже одаривали кукеров подарком [Арнаудов, 1972, с. 33]. Не запрещено было празднование дня Св. Трифона, во время которого «избирали царя» [Арнаудов, 1972, с. 120], и других народных праздников.

Отметим, что процесс утраты значительного числа обычаев и обрядов происходил неравномерно не только у разных народов, но и у представителей единых по происхождению этнических общностей, проживающих на территории различных государств, например, у гагаузов. Сравнительное исследование гагаузов Молдовы и Болгарии показало, что у первых данный процесс в некоторых областях традиционной культуры проходил в менее интенсивной форме, чем у вторых [Квилинкова, 2005а, 2007а]. Это объясняется тем, что на территории Бессарабии «задунайские переселенцы» оказались в иных исторических условиях.

2.2. Степень сохранности у бессарабских гагаузов и болгар традиционной обрядности и факторы, способствовавшие ее сохранению на территории Бессарабии

На территории Бессарабии борьба Церкви с остатками язычества у гагаузов и болгар не прошла бесследно. Форма и содержание многих народных, особенно календарных, праздников и обрядов были адаптированы к религиозной обрядности; некоторые из них ушли в прошлое в конце XIX в., но основная их часть продолжала исполняться гагаузами и болгарскими.

Выше мы писали о том, что одним из распространенных у бессарабских болгар обрядов, с которым активно боролись священники, являлась так называемая народная забава на Масленицу – *Кукерские игры*. По мнению болгарских этнографов, целью магических действий, совершавшихся Кукерами, являлось отогнать нечистую силу, вредных насекомых и пресмыкающихся, которые активизировались при наступлении весны, а также обеспечить плодородие земли, плодovitость скота и здоровье людей [Этнография на България, 1985, с. 113]. Этот обряд подробно описан в очерках священников болгарских сел, опубликованных в КЕВ в 60–70-е гг. XIX в. Согласно приводимым М. Арнаудовым сведениям (со ссылкой на Н. С. Державина и И. Титорова), в некоторых селах юга Бессарабии (с. Кубей, с. Шикирли-Китай) в первый

понедельник Великого поста совершался обряд *Кукеры*. По данным И. Титорова, несмотря на запреты церкви, он сохранялся до 70-х гг. XIX в. Наряду с Масленицей, в качестве особо значимых у болгар Бессарабии праздников он выделил также святки, день Св. Георгия и обряд вызывания дождя (*Пеперуда*), совершавшийся в начале мая [Титоров, 1903, с. 271-272]. Однако вывод М. Арнаудова о том, что в результате борьбы местного духовенства с языческими обрядами этот обычай «исчез» [Арнаудов, 1972, с. 35-36], не вполне отражает действительность. Согласно полевым материалам С. С. Курогло, колядование кукеров в прошлом имело место в с. Жовтневое (бывш. Каракурт) [АИАЭ, ф. 24, оп. 2, д. 34, л. 240 (экспедиционный отчет за 1984 г.)], которое в этническом отношении является смешанным (болгаро-гагаузско-албанское село). Несмотря на противодействие Церкви, в некоторых болгарских селах обряд *Кукеры* сохранился до настоящего времени.

Вместе с тем отметим, что в историографической литературе XIX в., отражающей гагаузскую тематику, нет сведений об этом обряде. Не упоминается он и в работе В. А. Мошкова. Не зафиксирован он и нами, несмотря на то, что при сборе полевого материала мы специально задавали информаторам вопрос о наличии обряда *Кукеры* у гагаузов хотя бы в прошлом. Информаторы с. Казаклия отмечали, что такая форма колядования и в наши дни имеет место в болгарском населенном пункте – Тараклия [ПМА, с. Казаклия, Т.И.Н., Г.Е.Г.]. Таким образом, отсутствие у бессарабских гагаузов обряда *Кукеры*, по-видимому, нельзя связывать с заслугой местного духовенства.

Очевидно, данный обряд, представляющий собой фракийское наследие, имел на Балканах регионально-локальное распространение. В связи с этим вопросом отметим, что колядование кукеров накануне или в первый день Великого поста было широко известно в Северо-Восточной и Восточной Болгарии (*Кукерските игри, Кукеровден*), а также у греков, македонцев, сербов, румын Добруджи (жудец Яломица, где живут и болгары) [Календарные обычаи и обряды..., 1977, с. 278, 244-250, 298, 322; Арнаудов, 1972, с. 7-40]. Обряд *Кукеры* (*Kuker, Kuker günü*) совершался во второй половине XX в. во многих гагаузских селах Северо-Восточной Болгарии. По-видимому, он распространился у них под влиянием болгар после переселения значительной части гагаузов в Бессарабию (подробнее см.: Квилинкова, 2005а, с. 45-48). Этим и объясняется его отсутствие у бессарабских гагаузов.

Характерной и отличительной особенностью традиционной праздничной системы гагаузов и болгар является обряд *курбан* (жертвоприношение животного), и в настоящее время во многом сохраняющий свою архаичную форму и функциональную значимость. В том, что он сохранился, есть немалая заслуга православного духовенства. Несмотря на то, что содержание данного обряда было по сути языческим, тем не менее, духовенство (во многом ввиду личной заинтересованности) всячески поддерживало эту «благочести-

вую традицию», подчеркивая ее религиозную значимость для народа. Одни священники видели в нем «следы языческой жертвы», другие – результат турецкого влияния, а третьи – Ветхозаветную традицию жертвоприношения.

Священник церкви с. Чишмя-Варуит И. Молявин в своем рапорте на имя Высокопреосвященного Архиепископа Кишиневского и Хотинского Сергия при обосновании так называемых «добровольных» приношений в пользу причта, делал акцент на народном происхождении большей части совершавшихся прихожанами обычаев и обрядов и их тесной связи с религиозной обрядностью: «Курбан есть Булгарское слово и означает жертвоприношения в честь великих праздников Божиих – Пресвятой Богородицы и угодников Божиих. Он есть древний обычай у булгар, которые приносят ягненка в церковную ограду, где предварительно заклятия просят священника прочитать благословенную молитву, которая читается на Пасху, и окропляет святою водою, затем берут барашка домой, закалывают его и готовят обед, на который приглашают родных, соседей и добрых людей» [Дело по претензии..., 1887, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1655, л. 1].

Основная часть духовенства относила обряд *курбан* к благочестивой традиции, сходной по своему религиозному значению с паломничеством. Так, наряду с такими благочестивыми обычаями, как «путешествие по монастырям, странствование на поклонение святым мощам, к гробу Господню и на Афон, а также освящение полей и общественные молитвы о бездожде», священник с. Селиогло Г. Варзопов отмечал и обряд *курбан*: «Кроме указанных обычаев у прихожан существует еще один благочестивый обычай под названием „курбан“. Это род жертвоприношений. Жертвоприношения эти совершаются в день св. великомученика Георгия, св. Троицы, Успения Божьей Матери, Св. великомученика Димитрия и архистратига Михаила...» [Варзопов, 1874, с. 700].

Священник с. Твардица П. Казанаклий рассматривал обряд *курбан* как реликт язычества: «Курбан – слово необъяснимое; вероятно в этом обычае сохранились следы языческой жертвы, судя по тому, чем она обставлена. Приносится эта жертва и частно и общественно. Частно: в дни ангела болгарин убивает лучшего барана и, по снятии кожи, переднюю сырою лопаткою наделяет священника, а все остальное мясо и даже внутренности животного рубятся на мелкие части и варятся в котле без всякой примеси других элементов. <...> Такие же курбаны делаются по умершим, а иногда и на их поминовениях» [Казанаклий, 1873, № 20, с. 731]. Об аналогичном способе приготовления «*корбана*» для свадебного торжества писал священник с. Чок-Мейдан [Малай, 1875, № 22, с. 841].

Будучи хорошо образованным, священник Н. Стойков уточнял, что слово *курбан* – арабского происхождения и означает «жертвоприношение». Но при этом, ввиду существования аналогичного обряда у турок (в праздник

Байрам), он предположил, что «болгары, очевидно, заимствовали его у турок» [Стойков, 1910, № 41, с. 1476].

Протоиерей М. Чакир, в свою очередь, делал акцент на близости значения курбана у гагаузов с Ветхозаветным жертвоприношением, а также на их терминологическом сходстве (*korban / kurban*). При этом в самом обычае устраивать жертвенный пир он видел древнегреческие корни: «Участники этой трапезы напоминают греческие застолья, описанные Аристотелем в работе „Политика“. Именно здесь находится исторический момент, о котором должен помнить каждый исследователь гагаузской культуры» [Ciachir, 1934с, р. 5-6]. Языческая составляющая подобных праздников ярко отражается в приводимых им сведениях об «общесельских курбанах по требованию», совершавшихся с целью предохранения от чумы, холеры, тифа. При праздновании общественных курбанов, писал он, приезжают и жители из других сел (родственники, друзья). Они участвуют в совместной трапезе, которую устраивают прихожане во дворе церкви или на площади. Во время праздника танцуют, проводят скачки, борьбу и разного рода театрализованные представления ряженных [Ciachir, 1934с, р. 6].

Масштабы жертвоприношений по случаю общесельских праздников, имевших место в конце XIX в., поражают: «...При освящении новой церкви в с. Бешалма, построенной 10 или 15 лет тому назад (в 1881 г. – Е. К.), торжество было общее для всего села, а потому было заколото до 30 быков и до 300 баранов. Угощение в то время было в каждом доме, и каждый, свой или чужой, мог зайти на угощение в любой дом во всем селе. Что касается водки, то ушаты ее стояли на улицах, и каждый мог прийти и выпить, сколько ему угодно» [Мошков, 1901, № 2, с. 17].

С последней трети XIX в. ввиду уменьшения поголовья овец и обеднения крестьянства частные курбаны стали совершаться реже, о чем можно судить по высказываниям местных священников: «В прежние времена причт пользовался шкурами от принесенных ягнят, но в настоящее время этого дохода не существует, да и самый этот обычай, за недостатком овец, начинает падать» [Варзопов, 1874, с. 700]. В начале XX в. данная тенденция была отмечена Н. Стойковым: «Частные курбаны стали довольно редкими. Сборы сохранились только в некоторых селах в дни храмовых праздников большей частью»; общественные курбаны делают в дни Св. Георгия, Св. Димитрия, Св. Николая [Стойков, 1911, № 1-2, с. 13]. Вывод о том, что частные курбаны стали редкими, свидетельствует скорее не об утрате данной традиции, а о ее трансформации, так как прихожане все чаще стали устраивать обрядовую трапезу не дома, а приносили жертвенное животное живым и дарили его церкви для общественной трапезы.

Тот факт, что нами зафиксировано у гагаузов 18 разновидностей курбана в зависимости от его предназначения, свидетельствует о значимости данно-

го обряда в религиозных воззрениях и в обрядности задунайских переселенцев [подробнее см.: Глава VIII (2.3). «Курбан в системе народно-религиозных представлений гагаузов и в православной обрядности»].

Несмотря на то, что, по сообщениям части местного духовенства, в 70–90 гг. XIX в. наиболее языческие по форме и содержанию обряды, противные христианской вере, благодаря стараниям священников «канули в вечность», лишь некоторые из них практически полностью прекратили свое существование, например, обряд *Кукеры*; «ловля вампиров» со складной иконой и бутылкой – изгнание колдуном нечистой силы [Чакир, 1891, с. 781–782]. Гагаузы и болгары сохраняли почти все народные обряды и традиции: празднование семи четвергов (начиная с Великого четверга), обряд Пипируда, Сурваки, Лазари, колядование на Рождество и Новый год, Русальные и Волчьи праздники и многие другие, о чем можно судить по сведениям в заметках священников, опубликованным в КЕВ (П. Казанаклий, К. Малай, Г. Варзопов, Д. Чакир, Н. Стойков), а также по данным В. А. Мошкова.

Значительная часть духовенства рассматривала большинство народных обычаев и обрядов как предрассудки, но при этом «не грубые и не вредные», «не противные христианской религии», «присущие почти всем жителям Бессарабии»: «Домашний быт исерлийцев обставлен разными суеверными обычаями и предрассудками. <...> Эти обычаи и предрассудки присущи почти всем жителям Бессарабии»; «В настоящее время между исерлийскими прихожанами не имеется никаких грубых и вредных предрассудков, или ложных понятий и слепых воззрений на предметы веры. Учение церкви у них чистое и неискаженное»; «Установленные св. церковью обряды поминовения усопших как-то: панихиды, литьи», прихожане сопровождают «разными обычаями и обрядами, унаследованными от своих прародителей, но не противных христианской религии» [Чакир, 1891, с. 776, 534, 638].

Сведения о том, что в обыденной жизни прихожане строго следуют многочисленным народным обычаям и обрядам, отмечали священники с. Кубей – Н. Чакир и М. Попов: «...Кубейцы, как и другие простолюдины, очень склонны и привязаны к разного рода суевериям, обычаям, обрядам, отчасти не вредным для религии и нравственности, а отчасти – достойным порицания и осуждения. Обычаи и обряды свои кубейцы приравнивают к известным праздникам, к известным временам года и к важнейшим случаям своей семейной жизни, но, к сожалению, сюда примешиваются суеверия, как явные уклонения от чистого духа православной веры. <...> Браки обставляются разными суеверными обрядами и обычаями...» [Внебогослужбные собеседования..., 1892, с. 58].

Аналогичные сведения приводятся священником с. Твардица П. Казанаклий: «Таинства – крещение и брак, а также обряды погребения обставлены у твардичан особыми обычаями и выдумками, благодаря влиянию старух –

баб (для потехи на этом свете)» [Казанаклий, 1873, № 19, с. 694-696]. Священник с. Селиогло Г. Варзопов писал: «При посеве и уборке хлеба, кроме религиозных обычаев у прихожан, других не существует. Существуют, правда, обычаи и обряды при крещении, рождении, погребении и венчании, но эти обряды и обычаи, по своей всеобщности, маловажности и ничтожности, сопряженные с безтолковой расточительностью, не заслуживают внимания. <...> Мужчины вообще чужды всех предрассудков и суеверий, вредных в общественном и домашнем быту. Между женщинами хотя и существуют еще нашептывания, предрассудки и суеверия, но они несколько не вредны и, из года в год теряют свое значение. Нравственное состояние прихожан с каждым годом улучшается» [Варзопов, 1874, с. 698, 699].

Одни священники, чтобы приукрасить свои успехи в деле борьбы с остатками язычества, писали о том, что в их приходе «суеверные обычаи раз и навсегда оставлены» [Дело по расследованию..., 1875–1876, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875, л. 33]. Другие, упоминая о них, отмечали, что «они начали выводиться». «Празднование четвергов после Пасхи, начиная от страстного четверга, а также празднование русалок в понедельник первого дня Петрова поста начало выводиться; только в окрестных молдавских селениях, – писал священник с. Чок-Майдан, – это составляет большие праздники» [Малай, 1875, с. 836].

В конце XIX – начале XX вв. церковь и духовенство активно боролись с остатками язычества, придавая большинству из них христианизированную форму. Священники подчеркивали происходивший в результате прилагавшихся ими усилий процесс трансформации: «Несмотря на все противодействия священника, коляда продолжает существовать, но не в таком виде, в каком существовала в прежние времена» [Федоров, 1876, с. 862]. Данный процесс частично отражен в работе академика Н. С. Державина. В начале XX в. местные священники вынуждены были усилить деятельность по религиозному воспитанию прихожан, составной частью которой была борьба с остатками язычества. Нивелировка Православной церковью народной обрядности вызвала у Н. С. Державина, как у ученого и как у патриота своего народа, резкую реакцию: «...Что касается духовенства, то оно до сих пор, как и 300–400 лет тому назад, действуя согласно Консistorским циркулярам и предписаниям, часто ничего общего не имеющим с задачами пастырского служения, занято всецело искоренением языческих обрядов, сатанинских песнопений и народных „беснований”». Он писал, что духовенством преследовались традиционные хороводы девушек в Лазареву субботу (в Бердянском уезде), колядки молодежи в Рождественскую ночь (в Херсонском уезде). «Пение колядок запрещено церковью, несмотря на то, что в болгарских колядках, как известно, говорится о лицах и событиях священной истории, имеющих ближайшее отношение к Рождественской ночи, при этом воспре-

щено не само колядование, а только песни, то есть от колядки духовенство отняло тот элемент, который в глазах народа делал колядование священным делом». Народные колядки, по приводимым тем же автором сведениям, были заменены рождественским тропарем, «но это не помешало превращению святой когда-то, по народному воззрению, ночи в ночь всевозможных похождений» [Державин, 1914, с. 92].

Однако сведения некоторых священников о том, что за время их службы в приходе языческое содержание праздников и обрядов ими уничтожено и прихожане вместо народных колядок исполняют лишь церковные песнопения, не соответствуют действительности, тем более, когда речь идет о конце XIX в.: «благодаря энергичным мерам, принятым пишущим сии строки, колядование (на Рождество – Е. К.) более 20 лет не существует и навсегда уничтожено»; вместо него поют тропарь, кондак, ирмос праздника. Обряд *Пипируда* имел место в Исерлии «более 10 лет тому назад, а в настоящее время совершается в соседних болгарских селах» [Чакир, 1891, с. 779].

Оценивая состояние сохранности народных обычаев и обрядов, Н. Стойков основывался на материалах, предоставленных местными священниками, и потому его выводы относительно степени их утраты несколько преувеличены – «исчезает», «уменьшается», «значения не придают» и т. д. [Стойков, 1911, № 1-2, с. 10]. Однако его сведения все же более точны, нежели данные местных священников. Для сравнения приведем, например, высказывание Д. Чакира о результатах активной борьбы с обычаем умыкания невест: «До поступления моего на сей приход, тому назад 20 лет, существовал здесь безнравственный обычай умыкания невест, так как этот обычай расслаблял семейную нравственность, то употреблены были мною самые энергичные меры путем пастырского слова и убеждения к уничтожению сего вредного обычая. В период моего пребывания в сем приходе было только 6 случаев похищения невест, а теперь с уверенностью можно сказать, что этот обычай канул в вечность» [Чакир, 1891, с. 631].

По приведенным Н. Стойковым сведениям, данный обычай все еще сохранялся и в начале XX в., однако, как писал автор, «теперь он носит совершенно другой характер и другое значение» – кража была чисто фиктивной, редко совершалась насильно. Данная им оценка содержания этого обряда соответствует духу времени и оправдывает его существование: «Между тем кража невест имеет и свои положительные стороны. Она является протестом против того деспотизма родителей, который до последнего времени повелевательно царил в семье болгарина, принимая иногда прямо таки дикие формы» (поскольку родители не принимали в расчет личные симпатии брачующихся). «Если посмотреть на кражу невест с этой точки зрения, то нельзя не признать, что благодаря ей много семей спасено было от тяжелой жизни невольного брака» [Стойков, 1911, № 1-2, с. 12]. Обычай же «демонстри-

рования невинности невесты пред венчальным отцом и другими» (ночную сорочку невесты после первой брачной ночи помещали в сито и показывали гостям, которые при этом должны были класть в сито деньги) охарактеризован им как «дикий» [Стойков, 1911, № 1-2, с. 12]. И хотя Н. Стойков отмечал, что он «сохранился не везде», тем не менее, согласно сведениям современных информаторов, этот обычай в некоторых болгарских селах бытовал дольше, чем в гагаузских (до 60-х гг. XX в.).

Что касается основной части народных обрядов (*Пипируда, Лазари* и др.), с которыми священники безуспешно боролись на протяжении двух веков, то они, утратив свою функциональную значимость, лишь к концу XX в. почти повсеместно ушли в небытие. Некоторые из них, например, обычай устраивать *хору*, исчез примерно в 60-е гг. XX в. по причине произошедших социальных изменений и процесса урбанизации [Губогло, 2010, с. 195-219]. Межсельские праздники – «сборы» прекратили свое существование еще раньше – в первой четверти XX в. в результате борьбы Церкви с данной традицией, а также ввиду изменившихся социально-политических условий. Тем не менее, многие народные праздники и обряды, испытав определенную трансформацию, совершаются гагаузами (и болгарами) и в настоящее время. Довольно полно сохранилась семейная обрядность, особенно родильная и похоронно-поминальная.

Хорошая сохранность у бессарабских гагаузов и болгар традиционной обрядности объясняется тем, что народные обычаи и обряды воспринимались ими как святое, как неотъемлемая часть их религии. Отметим, что и на Балканах, и на территории Бессарабии для этого существовала благоприятная почва. Причины сохранения в народе остатков язычества заключались в том, что многие церковнослужители в деле просвещения прихожан не могли оказать нужного воздействия на паству, поскольку они «сами и их семейства не свободны от присущих населению суеверий и предрассудков» [Рапорты благочинных., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716, л. 96].

Приведенные Н. Стойковым сведения помогают рассмотреть роль местных священников в данном вопросе и в целом демонстрируют религиозно-нравственное состояние как священнослужителей, прибывших с задунайскими переселенцами, так и самих прихожан: высшая болгарская церковная иерархия состояла почти исключительно из греков, а «низшее духовенство» – из болгар, «оно почти без исключения было так же невежественно, грубо, суеверно и невысокой нравственности, как и та паства, пасти которую оно было поставлено» [Стойков, 1910, № 36, с. 1272-1273]. И далее он отмечал, что зачастую влияние священников на паству сводилось лишь «к влиянию хорошего хозяина на менее зажиточных односельчан» [Стойков, 1910, № 37, с. 1311].

В сохранении народных обрядов немалую роль сыграла личная заинтересованность духовенства в них, поскольку за совершение необходимых

религиозных треб, сопровождавших народные обряды, прихожане щедро одаривали причт зерном, мясом, шкурами, калачами, деньгами и др. Оно всеми силами отстаивало эти традиции, обосновывая их существование значимостью в деле сохранения религиозности прихожан (подробнее см. ниже). И в этом, несомненно, есть своя логика.

В целом можно говорить о том, что на сохранность народных обычаев и обрядов значительное влияние оказала Православная церковь. В процессе **христианизации языческих культов** языческие по содержанию обычаи и обряды видоизменялись и впоследствии многие из них были адаптированы к религиозной обрядности, например: освящение в церкви первых плодов земли – в праздник Преображения, Успения, в День Св. Ильи; зеленой растительности – в Вербное воскресенье, на Троицу; окропление освященной водой виноградников – в День Св. Трифона; скота – в День Св. Георгия и др. Значительной трансформации подверглись форма и способы совершения обряда *курбан* (распространенным видом жертвоприношения стал «курбан милости», то есть бескровная жертва). Перед началом колядования просили благословения у священника и т. д. Языческо-христианский синкретизм (бытовое православие) являлся характерной чертой календарной и семейной обрядности у многих христианских народов.

Помимо борьбы с остатками язычества, духовенство активно приобщало задунайских переселенцев к систематическому посещению церквей, исполнению таинств исповеди, Причастия и т. д., тем самым повышая их религиозность. Из приведенных сведений видно, что празднование воскресных и праздничных дней осуществлялось ими далеко «не по-христиански». Поэтому пастырям церкви и ревнителям благочестия приходилось различными способами разъяснять верующим святость воскресных и праздничных дней, настойчиво убеждая проводить их по-христиански.

Применявшиеся некоторыми священниками способы воздействия на тех, кто не ходил в церковь, не вполне благопристойно вел себя во время богослужения, не знал молитв и т. п., порой были довольно жесткими и вызвали внутренний протест у прихожан. В результате использования частью бессарабского духовенства таких мер, как религиозное давление и административные рычаги воздействия (выговоры, штрафы, запреты и др.), происходило смещение акцентов в традиционной обрядности задунайских переселенцев: наиболее важная часть празднований переместилась с общесельской площади в семью, где административный и религиозный контроль был бессилён.

Однако при рассмотрении причин, способствовавших сохранению у гагаузов и болгар традиционной обрядности, в первую очередь следует учитывать то, с каким «багажом» они переселились на территорию Бессарабии. Именно на данный фактор обращал внимание Н. Стойков: «Все это необхо-

димому принять во внимание, чтобы понятна стала живучесть многих диких обычаев и нравов, с которыми бессарабские болгары вступили и в XX в., от которых, вероятно не скоро освободятся» [Стойков, 1910, № 36, с. 1279].

Необходимо отметить, что кроме внешних причин, оказавших мощное воздействие на сохранность гагаузами и болгарами традиционной обрядности, на наш взгляд, важными представляются внутренние факторы: трепетное отношение к наследию предков, высокая степень религиозности с упором на народно-религиозную обрядность (*бытовое / народное православие*), патриархальный уклад жизни, компактное проживание, определенная степень замкнутости собственного этнического пространства и др.

Для наглядности приведем некоторые высказывания исследователей и чиновников, тесно контактировавших с задунайскими переселенцами. Л. Майков, редактор издания Центрального статистического комитета МВД в 1868 г., дал им следующую характеристику: «Болгары отличаются замкнутостью своего характера и мало сближаются с другими племенами, вследствие чего сохранили свою народность» [цит. по: Державин, 1914, с. 34]. Г. Гобаровский, наблюдавший за строительством церквей, молитвенных домов, училищ у болгар, в своем отчете за тот же период писал: «Они – люди весьма религиозные, но с некоторыми суевериями, столь свойственными населению, стоящему низко по уровню цивилизации. Семейная жизнь их носит характер строго патриархальный и положительно нравственный...» [цит. по: Державин, 1914, с. 35]. По замечанию А. Защука, болгарские колонисты одеждою, нравами, обычаями и семейным бытом во многом отличаются от остальных обитателей Бессарабии. «В общественном быту уживчивые и почтительные к старшим в своем племени, Болгары самолюбивы и горды. Нищих между ними почти нет...». По его мнению, на особенности их характера повлияли особые условия, в которых они жили, – их привилегированное положение по сравнению с основной массой населения Бессарабии: отсутствие эксплуатации и угнетения, дарованные им льготы и т. д. [Зашук, 1862, с. 504].

Очерчивая вопрос о степени сохранности традиционной обрядности гагаузами, проживающими в разных государствах, отметим, что у гагаузов Болгарии на протяжении длительного времени лучше сохранялись реликты язычества и фракийский пласт обрядности в целом, а также обряды скотоводческой направленности (первое доение овец и т. п.). Так, до недавнего прошлого у них функционально значимым был обычай «повторного» крещения ребенка; широко использовались языческие по форме имена собственные. Значительную архаичность и устойчивость демонстрирует традиционная календарная обрядность – совершение межсельских праздников у курганов и источников; исполнение обряда *Кукеры*, Трифонова дня, обряда вызывания дождя (*Пипируда–Германчу*), и др. [Квилинкова, 2007а, с. 224-230; Кви-

линкова, 2005а]. Таким образом, на данный процесс оказало влияние то, что эта группа гагаузов продолжала жить в том же историко-культурном и географическом регионе, подпитывавшем их духовную культуру на протяжении многих веков. Вместе с тем, исторические условия, в которых жили гагаузы Болгарии в период османского завоевания, способствовали усилению религиозной индифферентности. В качестве определенного критерия интенсивности религиозной идентичности можно рассматривать отношение их к храмам – во многих селах церкви находятся в полуразрушенном состоянии. В ходе процесса урбанизации утрата ими народной обрядности и традиционных элементов быта происходила более стремительно.

В целом можно говорить о том, что результатом усилий Кишиневского епархиального начальства, местного духовенства, официальных властей в области религиозно-нравственного воспитания населения стало усиление религиозности бессарабских гагаузов (щедрое пожертвование на строительство и нужды храма, посещение церкви, знание молитв, соблюдение воскресных и праздничных дней, перевод религиозной литературы на гагаузский язык, появление духовных стихов на гагаузском языке, возникновение гагаузской религиозной рукописной традиции и т. д.) и большая степень адаптации традиционной обрядности к христианской. Ряд обычаев и обрядов сохранили свою языческую форму и содержание, утратив при этом функциональную значимость, например, Русальные праздники, скачки в день Св. Федора, колядование на Рождество и Новый год и др. В некоторых случаях запрет на совершение народных обрядов приводил к тому, что прихожане еще более «держались» за них, совершая их тайком от священника (например, обряд вызывания дождя [Малай, 1875, № 22, с. 830-843], «встречи» и «проводы» Русалий и др.). В конечном итоге такая политика епархиального начальства в известной степени способствовала консервации народных обычаев и обрядов у бессарабских гагаузов, тем самым сохраняя их этнокультурные особенности.

Согласно выводам молдавского этнографа В. С. Зеленчука, «у болгар Бессарабии календарный цикл обрядов и верований также значительно изменился и к концу XIX в. не имел точных аналогий с календарными обрядами болгар Болгарии. Были утрачены многие обряды, связанные с пастушеским хозяйством, получили дальнейшее развитие обычаи и верования, отражающие занятие земледелием, появились национальные черты, заимствованные у молдавского и украинского населения» [Зеленчук, 1979, с. 191]. Со своей стороны отметим, что данные процессы были характерны и для традиционной обрядности бессарабских гагаузов, у которых, ввиду изменения со второй половины XIX в. акцентов в области хозяйственной деятельности, скотоводческие обычаи и обряды, связанные с первым выгоном скота, первым доением и т. д. (приуроченные к празднику Хедерлез / дню Св. Георгия) к концу

того же столетия также были утрачены. Об этом косвенно свидетельствует собранный В. А. Мошковым полевой материал, в котором эти обряды не упоминаются, в то время как у гагаузов Болгарии они хорошо сохранились.

3. Позиция Церкви и духовенства по вопросу о борьбе с суевериями и религиозно-нравственном воспитании прихожан (конец XIX – начало XX вв.)

3.1. Отношение бессарабского духовенства и прихожан к народным обрядам: пережиток или традиция

Из приведенных выше сведений видно, что далеко не всегда гладкими и теплыми были отношения между духовенством и прихожанами. В первой половине XIX в. жалобы прихожан на вымогательство священниками денег и подношений, требование удаления из прихода священника, «развращающего народ», и назначения на его место «другого, добропорядочного священника» были довольно редкими [Дело по рассмотрению прошения..., 1826, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5093, л. 4; Дело о наложении эпитимии..., 1823–1824, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4343]. В известной степени это объясняется тем, что в указанный период такие подношения воспринимались как традиция и являлись дополнением к плате за совершение священником треб. С последней четверти XIX в. прихожане начали активно бороться с данным явлением, что подтверждается увеличением числа жалоб. Это свидетельствует о том, что они стали рассматривать подобные подношения (калачи, кур и т. д.) как обременительные для себя траты и как способ наживы для священников. Произошедшая в сознании крестьянства трансформация, связана, с одной стороны, с их обеднением, а с другой, – с установлением (1874–1876 гг.) для членов причта фиксированной платы от общества за совершение основных треб. В результате традиционные подношения, утратив прежнее значение платы за требоисправление, в глазах прихожан стали необязательными и потому могли совершаться исключительно по желанию самих крестьян. Однако изменившееся отношение сельчан к традиционным одариваниям воспринималось некоторыми священниками как неуважение лично к ним, что приводило к взаимным претензиям и конфликтам.

Так, прихожанин с. Еникиой Измаильского уезда Д. Койчев жаловался на местного священника Вецу (Вец) в связи с тем, что тот «задерживал венчание свадьбы», где Койчев являлся посаженным отцом, «требуя от него, по обычаю, калача, курицы, вина, платка». Свою претензию священник аргументировал следующим образом: «Если ты, как помещик, не исполняешь установленного обычая, то что же говорить об остальных, бедных людях».

Отсюда следовал вывод, что Д. Койчев «своим неповиновением портит ему приход». Однако жалоба была «оставлена без последствий» [Дело по обвинению священника..., 1911–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3600].

Многочисленные жалобы (о вымогательстве денег у прихожан за исполнение церковных обрядов и др.) были поданы на священника церкви с. Ташлык Аккерманского уезда Филиппа Варзопова. Одним из наиболее часто предъявляемых ему обвинений было вымогательство подношений за требы. Как следует из дела, Ф. Варзопов требовал у Аккерманской мещанки Веры Коршевой, проживающей в Ташлыке, калач, курицу, 30 копеек за 40 дневную молитву роженице, в связи с чем «нанес ей обиду в церкви». В свое оправдание священник заявил, что «эта традиция издавна существует», и он не напоминал ей об этом. Однако, как выяснилось при разбирательстве дела, он «дважды отсылал ее назад» [Дело по обвинению священника..., 1904, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2518].

В результате другого заведенного на священника этого же села дела, всплыли все его прежние нарушения по службе в других приходах. Из поданной в 1907 г. поселянином С. Гуденко жалобы следует, что священник Ф. Варзопов не согласился окрестить ребенка, несмотря на то, что его предупредили об очень слабом состоянии новорожденного. В ответ на это он сказал: «Когда я скажу, тогда окрестите, а не тогда, когда хотите». Как следует из дела, повивальная бабка трижды ходила к нему с водой и тарелкой пшеничной муки за однодневной молитвой роженице, но священник, как это было заведено, «требовал курицу и деньги». Видя, что ребенок слабый, бабка Колькова (66 лет) «его окрестила <...>, окропила святой водой и дала имя». На сороковой день после смерти новорожденного, С. Гуденко снова обратился к священнику, чтобы тот отпел умершего ребенка и запечатал, как полагается, за что Ф. Варзопов попросил 3 рубля. В результате разбирательства выяснилось, что еще 15 февраля 1875 г. прихожане с. Кулевча высказались о «нежелании иметь у себя священником Ф. Варзопова» ввиду многочисленных к нему претензий: по причине оскорбления прихожан, отказа хоронить Карпа Шуляка, совершить брак И. Попова, преподавать Закон Божий в сельской школе и т. д. Прихожанами других сел, где служил Ф. Варзопов, также ранее подавались многочисленные жалобы, в том числе с обвинениями «в немирлобии к своим прихожанам» (с. Каир, Аккерманского уезда), в вымогательстве денег и калача с курицей «за 40-дневную молитву», «за частое отлучение из прихода, в результате чего многие прихожане остались без покаяния», «за нанесение прихожанам обид действием в церкви» и многое другое [Дело по обвинению священника..., 1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2947, л. 1-20].

Как можно видеть, «послужной список» Ф. Варзопова производит удручающее впечатление. Епархиальное начальство реагировало на данные жа-

лобы, прямо скажем, не жестко. В 1888 г. «за нерадение по службе» Ф. Варзопову был объявлен «выговор с внесением в клировую ведомость». Неоднократно его штрафовали по 10 руб. с формулировкой «за уничтожение чужого животного», «за присвоение церковного сена и общественного камня» (собранного с кладбища и принадлежащего церкви). Как выяснилось при дознании, камень он «употребил для двора общественного дома, где живет, а сена взял не более 4–5 пудов, стоящую в селе (так в тексте – Е. К.) не более 50 коп.» (13 сентября 1896 г.). Несмотря на серьезные нарушения, резолюция КДК носила лишь нравоучительный характер – «не подвергать его за это взысканию, внушить ему, чтоб впредь был осмотрительным и не вооружал против себя прихожан своим самоуправием и несправедливыми действиями» [Дело по обвинению священника..., 1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2947, л. 23].

Подобная снисходительность епархиального начальства лишь усугубляла взаимоотношения духовенства и прихожан, которые продолжали обращаться с жалобами на произвол священников. В 1904 г. за допущенные нарушения Ф. Варзопов был оштрафован епархиальным начальством на 3 руб. в пользу попечительства и т. д. В отношении последнего дела, связанного с с. Ташлык, также была вынесена мягкая резолюция: ввиду его прежней судимости по этому вопросу следовало бы принять такую меру, как «отречение от места с низведением его в причетники». Но учитывая то, что он был наказан штрафами, строгим выговором, а также принимая во внимание его старческий возраст (72 года) «уволить его за штат; предоставить ему право ходатайствовать о назначении пенсии за выслугу лет» [Дело по обвинению священника..., 1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2947].

Материалы архивных дел за вторую половину XIX в. отражают использовавшиеся прихожанами формы общественного протеста и методы борьбы с отдельными священниками (самовольное вторжение на церковную землю и др.). Отметим, что священники, служившие в гагаузских и болгарских селах юга Бессарабии, жили безбедно: поскольку приходы были большими, население – зажиточным, а получаемая плата за требы – немалой. Кроме того, каждой церкви принадлежал значительный надел – 120 дес. земли, которым пользовался причт. Поскольку самостоятельно обработать столько земли члены причта были не в состоянии, они зачастую использовали наемную рабочую силу или сдавали ее в аренду.

Как видно из наиболее шумевшего дела третьей четверти XIX в., причт болгарской колонии Чумлекой сдавал церковную землю односельчанам в аренду. О том, какие доходы имели местные священники, можно судить по косвенным данным. В результате конфликта, разгоревшегося между священником и прихожанами, некоторые из крестьян «самоправно вторглись на церковную землю, срезали камыши на 180 руб. сер., а Стефан Пулукчий,

державший в аренде церковную землю, выкосил травы на 40 руб. сер., не уплатив при этом 85 руб. сер. за аренду» и т. д. [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 15].

По убеждению М. Попова, зятя С. Киранова, убийство его тестя (произошедшее в 1891 г.) было совершено с целью грабежа, так как злоумышленники рассчитывали поживиться деньгами за землю (313 дес.), сданную шести арендаторам. По приводимым им данным, это должно было составить 200–300 руб. сер. Но этих денег грабители там не нашли, так как С. Киранов их еще не получил, «остальные же деньги около 4 тыс. руб. в банковых билетах и по книжкам ссудо-сберегательной кассы найдены на полу, в том числе 65 руб. деньгами» [Попов, 1891, с. 822-823].

Об одной из форм протеста против принудительности сбора подношений упоминается в заметке священника с. Чок-Мейдан: «Чаще случается так, – писал он, – что когда священник приходит, то курбан уже съели, а иногда, чтобы не дать кожи причту, просто говорят, что у них не было и нет курбана» [Малай, 1875, № 22, с. 834]. Вполне понятно такое отношение прихожан к этому священнику, поскольку, как можно видеть из последующих дел, он был более чем зажиточным, купив себе 100 дес. сельской земли [Дело по обвинению священника..., 1912–1914, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3682].

В последней четверти XIX в. именно из-за распределения этих «добровольных» пожертвований между членами причта чаще всего случались конфликты. Так, в деле за 1887 г., по претензии священника И. Молявина к священнику Х. Агуре о доходах за требоисправления, получаемые в селе Чишмя-Варуит, содержится конкретная информация об объеме получаемых добровольных пожертвований. Например, причт с. Чишмя-Варуит собрал за предыдущий год 523 мерки зерновых, причитавшихся за участие священников «во всех крестных ходах», которых «бывает до десяти в год, смотря по времени года» [Дело по претензии..., 1887, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1655, л. 11]. Сведения о «традиционных» сборах зерновыми приводятся и другими священниками: «В храмовый праздник (Успение Богородицы) бывают добровольные пожертвования от прихожан в пользу церкви, которые состоят преимущественно из зерна» [Федоров, 1876, с. 794].

В связи с конфликтом по сбору подношений в селе Чишмя-Варуит в деле имеются пояснения некоторых обычаев, «распространенных у болгар». Так, священник Свято-Георгиевской церкви Чишмя-Варуит 1-го округа Измаильского уезда И. Молявин в своем рапорте на имя Высокопреосвященного Архиепископа Кишиневского и Хотинского Сергия обосновывал законность приношений существованием у прихожан этих древних народных обычаев. В частности, относительно происхождения обряда курбан он писал, что это «булгарское слово и означает жертвоприношения в честь великих праздников Божиих – Пресвятой Богородицы и угодников Божиих». Порядок особо

вознаграждать причт за совершение общих треб (крестные ходы, молебствия, освящение скота и т. п.), пишет он, «в болгарских селениях издавна существует». При этом указывается установившийся объем пожертвований: «зерновым хлебом – по 2 мерки от каждого двора, и кроме этого на праздники „курбаны“, совершаемые болгарскими селениями в день Святого Георгия, Димитрия, Святую Троицу и в день Успения Пресвятой Богородицы, установлен обычай прихожанами, празднующими курбаны, <...> читать молитву ягненку и всякий вознаграждает за каждое чтение молитвы» для освящения курбана $\frac{1}{4}$ меры пшеницы и если таких праздников бывает 4 в год – то получается одна мера пшеницы. Таким образом, дополнительно от каждого двора выходило по $\frac{1}{4}$ мерки за каждый курбан [Дело по претензии., 1887, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1655, л. 1].

По причине конфликта, возникшего между двумя священниками, благочинный 1-го округа Измаильского уезда Симеон Топалов обратился в Чишмя-Варуитское сельское управление для уточнения происхождения данной формы пожертвований. Как можно видеть, в заданном им вопросе содержится стремление выяснить обоснование «законности» этих сборов: «обязательны ли для поселян такие пожертвования в пользу причта церковного или это только христианский обычай, издавна существующий в Чишмя-Варуит и ежегодно повторяемый?». На что получил от сельского управления красноречивый ответ, что поселяне не против отмены данного обычая, заведенного не ими, а членами причта: «...Сбор хлеба с поселян села Чишмя-Варуит местным причтом произошел первоначально по просьбе самого причта, в благоприятные для прихожан годы, и без всякого ограничения, а по желанию каждого прихожанина. Затем причт, неизвестно с какого повода, начал производить сбор хлеба ежегодно, но прихожане не считают себя в этом обязанными и всегда могут отменить существующий порядок по сбору хлеба причтом с прихожан».

В результате разбирательства этого дела Консистерия посчитала необходимым разрешить лишь конфликт между двумя священниками об объеме причитающихся зерновых в зависимости от их участия в крестных ходах и в совершении других треб, принятых у болгар в эти дни. Здесь же оговариваются условия получения священником подобных сборов, рассматриваемых ею как вознаграждение, установленное самим причтом, но при этом имеющее «добровольный», а не обязательный для прихожан характер [Дело по претензии., 1887, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1655, л. 22 и др.].

Однако, помимо общественных треб (совершавшихся во время крестных ходов о бездождии и т. д.), за которые в период уборки зерновых с каждого двора причталось по две мерки пшеницы, так называемый «сбор» в пользу причта состоял также из других подношений, делавшихся при частных требоисправлениях. Например, за то, что весной священник окроплял святой

водой стадо овец, хозяин одаривал его при стрижке овец шерстью, за освящение домов прихожан на праздник Водокрещения его одаривали салом, за освящение жертвенного животного при совершении курбана – шкурой барана или быка, при венчании – калачом с вареной курицей и т. д. [Дело по обвинению.., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 81; Дело по обвинению священника.., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864, л. 11].

В «Деле по обвинению священника церкви с. Ташбунар Измаильского уезда И. Хохора в вымогательстве денег у прихожан за исполнение церковных обрядов» за 1906 г. довольно подробно раскрывается вопрос об «обязательном сборе в пользу причта». От группы жителей данного селения поступила жалоба (подписанная 175 чел.), «зачинщиком» которой был признан К. Болтаков – бывший сельский учитель. В ней грамотно были расставлены акценты в духе времени. Прихожане подчеркивали: «...Поборы производились священником в течение 14 лет и стали одной из причин нашего обнищания» [Дело по обвинению священника.., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864, л. 9]. Недовольство сельчан, ставшее поводом к написанию жалобы, было вызвано увеличивающимся в селе числом малоземельных крестьян, ухудшившимся положением в результате «голодных 1899, 1904 гг.», продолжающимися поборами духовенства. В деле отмечается, что объем подобных «сборов» в пользу причта состоял из 2 мерок пшеницы в конце года, шерсти, овечьих шкур, кур; при панихидах псаломщик требовал шкуру с зарезанной для панихиды овцы и т. д. [Дело по обвинению священника.., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864, л. 10]. «Плату за требы прихожане считают обременительной». Приемлемым, по их мнению, выходом из сложившейся ситуации было сокращение жалования причту и, «в связи с обнищанием значительной части крестьян», признание платы за требоисправления необязательной. Со своей стороны И. Хохор утверждал, что «никогда не требовал плату за требы, а все давали таксу, установившуюся его предшественником – Казанакли». При этом священником делалась ссылка на то, что эти добровольные подношения совершаются прихожанами «по старым обычаям». Что касается бедных, то они «или ничего не давали или давали по 1 мерке зерна». Пытаясь продемонстрировать свою снисходительность, И. Хохор в свое оправдание пояснял, что «в два голодных года» (1899 г., 1904 г.) он «ни одной мерки хлеба, нисколько не получил, а простил не только бедным, но и богатым» [Дело по обвинению священника.., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864, л. 21].

Интересно, что проведенное духовным следователем Галиным дознание по этому вопросу подтвердило факт существования в приходе описанной традиции одариваний. Сбор в пользу причта состоял из 2 мерок пшеницы с одного хозяйства, а также из шерсти (собиравшейся во время стрижки овец), из сала (преподносившегося при посещении священником домов с кропилом на Крещение) и др. При этом уточнялось, что такие сборы суще-

ствовали и при предшественнике И. Хохора. Более того, уточнял он, в настоящее время люди стали даже скупее и не так охотно одаривают своего пастыря. Причем «некоторые отказывают в пшенице, и священник не принуждает их». Из протокола следует, что «плата за требы установилась соглашением прихожан со священником, а сбор пшеницы и шерсти производится в Ташбунарах с давних времен служителями в дополнение к плате причту. Ныне большинство прихожан находит плату за требы высокою, и сбор пшеницы и шерсти неудобным и изыскивает средства к улучшению способа вознаграждения причта» [Дело по обвинению священника., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864, л. 11, 18].

Кроме приведенных выше претензий, прихожане были недовольны и тем, что их священник, И. Хохор, «желает разбогатеть»: он дал сельскому обществу деньги под проценты и, кроме того, приобрел 60 дес. земли. Данные сведения были частично подтверждены самим священником, который внес необходимые уточнения. По его показаниям, 60 дес. земли были куплены им в 1898 г. «законным и честным порядком», а деньги – 2000 руб. он одолжил обществу в 1905 г. без всяких процентов [Дело по обвинению священника., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864, л. 18-21].

В начале XX в. число подобных жалоб значительно увеличилось (см. ниже). Ввиду того, что многие из них являлись результатом конфликтов, возникших между самими членами причта (в основном, в северной и южной частях Бессарабии) из-за «невыдачи части доходов» от добровольных сборов (то есть по причине несправедливости их распределения между собой), КДК вынуждена была провести специальное дознание. Данное объемное дело, разбирательство которого длилось три года, позволяет глубже передать различные стороны взаимоотношений между прихожанами и священниками в этот социально и политически нестабильный период, а также отражает позицию духовенства по вопросу о подношениях, в связи с чем считаем необходимым подробно остановиться на его рассмотрении.

Начало этому делу было положено в 1910 г., когда на имя епархиального начальства поступила жалоба от псаломщика церкви Ивановка-Болгарская Аккерманского уезда К. Коптаренко о том, что приходской священник П. Фрацман не уделяет ему части из приношений прихожан. В связи с возникшим вопросом благочинный этого округа – Т. Белоданов в представленном рапорте в КДК писал о том, что «не только священник П. Фрацман не уделяет своему псаломщику части из приношений прихожан, делаемых накануне панихид и при совершении таинства крещения и браков, но все священники округа, причем никто из псаломщиков никогда не претендовал на получение части из подобных приношений, считая эти приношения, принадлежащими лично священнику». Резолюция Преосвященного Серафима, написанная на рапорте благочинного, гласила: «Прошу Консисторию обсу-

дить и ввести новую струю в эти старые порядки» [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 85].

Официальную огласку эта проблема получила после предварительных выводов по данному вопросу: «Из Консistorского делопроизводства усмотрено, что в северной и южной части Бессарабии издавна установлен обычай при совершении некоторых треб приносить в дар священникам вино, водку, кур, ковры, полотно, мешки, утиральники, платочки, калачи и проч., но из этих приношений псаломщик иногда ничего не получает от священников, вследствие чего между священником и псаломщиком происходят нежелательные пререкания за неуделение им части доходов». В связи с этим 11 марта 1910 г. Преосвященный Серафим распорядился, чтобы все благочинные Кишиневской епархии обсудили в окружных благочинных собраниях вопрос о том, «какие приношения делают прихожане лично священнику и за какие именно требы, что именно из приношений можно допустить и чего нельзя; мнения благочинного собрания представить в Консистирию на рассмотрение» [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 6].

Как выяснилось, по данному вопросу в разных округах установились свои негласные правила и «перечень» подношений. *Окружной съезд духовенства 3-го округа Аккерманского уезда* представил подробные сведения: обычай добровольных материальных пожертвований при совершении разных треб, а также способ дележа этих приношений не во всех приходах одинаков. Оказалось, что в одних приходах существуют такие обычаи, которых совершенно нет в других. «В некоторых приходах, по издавна установившейся практике, по-братски делятся такие приношения, которые в других приходах идут всецело или в пользу священника или в пользу псаломщика». Обобщая все сообщения, духовенство этого округа определило, что «главными материальными приношениями в округе служат хлеб печеный, платки, полотенца, ковры, вино, куры, мыло (только в двух приходах при крещении), водка и др. Причем надо помнить, что священники не везде одинаково получают». Далее подробно указывалось, при каких требах и чем прихожане награждают: хлебом – «при наречении имени накануне или в день крещения, накануне свадеб, при чтении 40-дневной молитвы, накануне панихиды»; платками, полотенцами, коврами, вином и водкой – при совершении панихид и погребений, накануне свадеб (вино и платки – при совершении елеосвящения, ковры – за годовое поминовение живых или усопших); мылом – при совершении таинства крещения; курами – при наречении имени, при чтении 40-дневной молитвы, накануне или на другой день после свадьбы.

Особо оговаривались подношения, получаемые лично псаломщиками: платки и полотенца – при совершении панихид и погребений, при чтении псалтырей над умершими, при венчании (из-под ног новобрачных), а также

вино. «Остальные приношения делятся на основании существующих правил и распоряжений духовного начальства». По мнению духовенства, «из всех указанных приношений необходимо вывести из употребления вино и водку» [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 10-11].

Окружным съездом духовенства 4-го округа Аккерманского уезда были даны следующие сведения: «лично священнику даются накануне панихид – с вечера: калач, коливо, а в некоторых приходах и виноградное вино; участие псаломщика в совершении этой требы немислимо, а потому и сами они отказываются от этого участия». При таинстве крещения дается кусок мыла и платочек: «из этого приношения решено собранием уделять четвертую часть и псаломщикам, так как и они участвуют...». Накануне венчания жених, невеста и их венчальный отец приносят священнику, как своему отцу духовному, курицу, калач, а в ряде приходов – вино. «Хотя этот обычай в некоторых приходах округа уже совершенно прекратил свое существование, а в некоторых еще существует, но не прочно – из года в год сокращается». Относительно приношений при браках особо уточнялось, что со времени основания болгарских колоний по настоящее время псаломщикам ничего не уделялось, и потому было решено не уделять им и сейчас. За «годовые помянники» в приходах этого округа (как и во многих других) подношения делятся между членами всего причта. Решение по данному вопросу было следующим: «Все допустимо за исключением вина, которое духовенство округа постарается мерами нравственного убеждения сократить» [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 13-15].

У духовенства 2-го округа Аккерманского уезда вопросов не было, поскольку, как там повелось, «подношения делятся все, и спору никогда нет». Одаривание курами, утиральниками, платочками и калачами имело место «иногда и не во всех приходах». Относительно приношений вином в рапорте ничего не было сказано [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 34].

Подробное описание и даже классификация подношений были даны по 3-му округу Бендерского уезда. Приношения делятся на три категории: 1) те, которые подлежат разделу между всеми членами причта, – «калачи, преподносимые причту на панихидах, а в некоторых селах и барашковые кожи, даваемые причту взамен денежной благодарности за благословение стола на торжественном обеде прихожан за совершение тогда молебнов об их здравии (при освящении курбана – Е. К.). Такие приношения всегда делятся правильно между всеми членами причта, согласно Высочайшего утверждения „Правилам о местных средствах содержания приходского духовенства“»; 2) подношения, преподносимые прихожанами священнику – «утиральнички или платки, даваемые со свечой священникам на панихидах, при крещении, при погребении, при венчании, для вязанья рук брачующимся» –

эти подношения «по давнему обычаю всегда считаются собственностью священника»; 3) подношения, предназначавшиеся для псаломщика, – это утиральники или платки, даваемые ему на панихидах, при погребении, при бракосочетании (из-под ног брачующихся), во время чтения псалтыря над умершим (который кладут под псалтырь).

«В округе существует особый род приходских преподношений, делаемых прихожанами лично священнику, но не при совершении ими треб, а до совершения или после совершения их: калач, платочек, курица отварная и графин вина, преподносимые священнику на дом перед свадьбой или во время свадебных гуляний; хлеб и курица – перед 40-дневной молитвой; изредка коврик, преподносимый лично священнику на дом, за пожизненное поминовение им жертвователя о здравии».

Далее пояснялось, что «первая категория приношений носит характер не особого специального обложения в пользу причта, а характер приглашения священника на свадебное торжество. В былые времена священник имел обыкновение лично посещать эти пиршества и там принимать эти подарки из рук хозяев, наряду с остальными гостями. Потом время свое взяло. Новое поколение священников признало неудобным лично присутствовать на этих гульбищах, стало постепенно уклоняться от этих гульбищ и прихожане стали носить священникам свои подарки на дом: калач, отварную курицу, платочек и графин вина. Подарки эти тут же раскладывались на стол и съедались пришедшими вместе со священником».

Современные священники признали такой обычай «неудобным», и вместо угощения «предлагали посетителям стакан вина за здравие новобрачных, а подарки просто принимали с извинениями, что не могут присутствовать на свадебной пирушке. Прихожане всегда охотно приносят и теперь эти подарки в знак сердечного желания разделить с ним свадебный хлеб соль». Кроме того, хлеб и курица, приносимые батюшке на дом перед 40-дневной молитвой ребенку, также «составляют личное вознаграждение священника. Приношения эти делаются в воспоминания того дара, который был преподнесен Матерью Божией». Коврик, которым некоторые прихожане одаривали священника, – это «особый род жертвы, основанный на личных симпатиях прихожанина к своему пастырю. Он не имеет ничего общего с той жертвой, которая вносится жертвователями на вечное поминовение его родных в приходской церкви. Случаи такой жертвы очень редки». Из остальных видов жертвоприношений были указаны также водка, полотно, мешки и пр. Что касается прихожан окружных церквей, то они «не имеют обычая дарить ни причту вообще, ни священнику или псаломщику в частности».

В результате обсуждения данного вопроса духовенство этого округа постановило: 1) «признать существующий порядок распределения приношений правильным»; 2) «приношения вином признать неудобными и потому

подлежащими отмене»; 3) «сохранить и на будущее время существующий в округе обычай остальных приношений, как обычай, освященный временем и имеющий глубокий христианский и жизненный смысл» [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 79-81].

По 2-му округу *Измаильского уезда* отмечалось, что в молдавских и в гагаузских приходах при поминании умершего на 40-й день или в годовщину приносят «коливо и графин вина для совершения панихиды; некоторые оставляют это священнику за труд, а некоторые берут часть колива и вино для раздачи своим домашним. При этом если псаломщик является в это время и участвует в совершении панихиды, то и он получает свою долю из сего приношения. <...> Накануне венчания молодых отец жениха, а местами и венчальный отец приносит священнику на дом калач, вареную курицу, платок и графин вина и договариваются со священником о плате причту за венчание. Псаломщик здесь доли не получает – это лично священнику. На других требах никаких приношений прихожане лично священнику не делают, а также не делают сих подношений прихожане болгаре». В городских приходах прихожане не делают никаких приношений священнику, кроме «приходной требы» [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 78].

Духовенство 1-го округа *Измаильского уезда* заявило, что в их округе «не существует особых приносов при совершении треб в виде вина, водки, платков, ковров и т. п., кроме нижеследующих»: при панихидах и погребениях – свеча с платком или полотенцем достается тому, кому ее дали при одаривании; полотенце из-под ног брачующихся забирает псаломщик, а от рук брачующихся – священник [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 84].

Картина подношений по другим округам дополняется некоторыми интересными деталями. Так, по 4-му округу *Измаильского уезда* оговаривалось, что «лично священнику должны принадлежать пожертвования за исповедь, за молитвы родильнице, при наречении имени и в сороковой день, а лично псаломщику – за чтение молитвы перед и после Причастия. Все остальное делится» [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 24].

Очевидно, что по некоторым округам была дана неполная информация. По 2-му округу *Бендерского уезда* было сказано, что в пользу всех членов причта принимаются приношения только хлебом. Кроме того, упоминалось, что «существуют приношения лично священнику перед крещением и соглашением о венчании» [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 50].

По остальным округам информация является более краткой и во многом повторяется. В связи с этим картину можно представить обзорно: «прихожане сами делят, что священнику, что псаломщику»; приношений курами и мылом не делают (1-й округ *Хотинского уезда*); «почти все делится»; ковра-

№ 171



Пр. № 10.

В Кишиневскую Духовную Консисторию

21 Благочинный Д. отъ Щемелинского уезда,
Свещенникъ Виктора Шибелица

Репорта.

Во исполнение царского Указа Кишиневской Духовной Консис-
тории, отъ 28 Марта ср. г. 187158, по делу о предоставлении Консисто-
рии сведений о приношениях, духовникъ приходами церквей округа
иногда свещеннику при требовании, егда оной Консистории поданъ
такойлихъ форму, что, при вступлении ево в права на отправление
Св. Литургии ево въ деревне Б. в. Бограда 28 Октября ево въ
доставлено: Ужъ ево вдовецъ и Валандуецъ принадлежатъ округу ипоточ-
ное приходе на Кошчанъ Сорочанъ где поминаемые св. у умершихъ,
и ево въ Подольцую поминаемые ср, принадлежатъ на формъ къ свещеннику
Косовъ, Косовъ и Фрофия были ево совершенно своей поимки и, по ево
свершению оной, ипоточное отобраны ли приношение свещеннику за трудъ,
а ипоточное берутъ обратно на себя формъ Косовъ и были ево
родою своимъ формическая: При этомъ, ево неимущимъ известие
на свещеннику въ это время и удаются въ совершении поимки ево, то
и ево поимка ево формъ и ево приношение. Ужъ ево ево прило-
житъ, на Кошчанъ Виллаше Шибелъ, отъ ево ево, а ево ево и
Виллаше отъ ево приношение свещеннику на формъ Косовъ, Фрофия и Ку-
рицу, ево ево и Фрофия были ево ево ево ево свещеннику и
о ево ево ево ево ево ево ево ево ево ево ево ево ево ево ево ево ево
кв ево ево ево приношение не пойдутъ и ево приношение ба ево

Свщ. Д. Шибелъ 1911 г.

Дело, рассматривавшееся Кишиневской Духовной Консисторией в 1910-1913 гг., в связи с вопросом о «добровольных» приношениях, существующих в разных округах Кишиневской епархии [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444].

Акт

1910 года Января 11 дня. Святой Вселенский Собор
 Заседающего убога к запискам своим, все время
 в Сант-Петербург, под председательством окружного
 Государственного Именина Князя Николая, состояв-
 шимся, сущимъ убога Князя Николая Суворова Копенбургин
 отъ 11 января 1910 года за № 458 следующего содержания:
 ... и в 1886 Копенбургского духовного Училища в Копенбурге,
 что в Свободной именной части Виллардинъ убога
установлено обилие, при совершении инокотворенъ тудъ,
принимати в даръ священниковъ вино, водку, пиво, колбасу,
паштетъ, сметану, фрукты, мясо, яйца, кашу,
и прочее, но подъ этимъ наименованіемъ не означены ни-
когда тудъ не означены отъ священниковъ, ввиду
амбиго чего между священниками и неинициантами
приселадитъ именованіемъ прекращенъ и заведенъ,
поданомъ евангелии на инокъ-не священниковъ за
исключеніемъ сими введенимъ самимъ. Прислано и
отъ Протоиерея Именина Серасимъ, Виктора, Николая
и Николая и Николая 11 января 1910 года следующего:
Предварительно предложено означеннаго вараго расу-
ществу, предимъ сими виллардинскимъ Копенбург-
скимъ епархіи обилие в округномъ виллардинскомъ
святии вобраніи, какии наименованіи виллардин-
скихъ священниковъ инокъ виллардинскому инокъ инокъ
убога, что именно тудъ наименованіи инокъ
допускаются и все инокъ и заведенъ, инокъ инокъ
инокъ инокъ вобраніи по сему предмету предимъ
отъ виллардинскомъ, не вобраніи.

Отвѣтъ. Показаніемъ окружного священника
 установлено, что означенныи наименованіи виллардин-

Из дела о «добровольных» приношениях, существующих в разных
 округах Кишиневской епархии [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444].

ми, курами, мешками и т. п. одаривают «в очень редких случаях» (2-й округ Хотинского уезда); «почти все делится» (1-й округ Оргеевского уезда); все приношения строго делятся в соответствии со степенью участия или неучастия (4-й округ Оргеевского уезда); «почти все делится, исключая плату за 40-дневную молитву и при чтении покойникам псалтыря» (4-й округ Бельцкого уезда); «почти все делится, приносов лично священнику не усматривается» (3-й округ Измаильского уезда); «проблем с дележом никогда не было» (2-й округ Сорокского уезда); там, где участвует только священник – все приношения ему; «вино и водка заменены деньгами, согласно их стоимости» (3-й округ Сорокского уезда); много подносят кур – отдельно священнику и псаломщику (4-й округ Кишиневского уезда); по сложившейся традиции, что дали в руки священнику, то – его и не подлежит разделу (например, куры), а что дали псаломщику, то – его (2-й и 3-й округ Бельцкого уезда, 3-й и 4-й округ Хотинского уезда); иногда в некоторых приходах при крещении отдельно дают и священнику, и псаломщику – это дележу не подлежит (1-й округ Бендерского уезда) и др. [Дело по обвинению.., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 26, 28, 30, 36, 41, 44, 48, 60 и др.]. Благочинные 3-го округа Измаильского уезда (Д. Агура), 2-го округа Аккерманского уезда (Ф. Колун), 3-го округа Бельцкого уезда (И. Балтян), 1-го округа Кишиневского уезда (В. Балтага) «донесли, что прихожане личных приносов не делают» [Дело по обвинению.., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 91].

Столь значительная разница в описании приношений и в возникающих в связи с их дележом проблем, в известной степени отражает вопрос о материальной обеспеченности населения и причтов тех или иных округов и уездов. Традиция подношений пышно процветала в Аккерманском, Бендерском, частично в Измаильском уездах, особенно в тех округах, где проживали задунайские переселенцы. Их материальное положение значительно отличалось от населения большинства молдавских приходов. Именно этим объясняются многочисленные ходатайства от священников различной этнической принадлежности об их переводе в болгарский или гагаузский приход. В основе таких прошений лежало желание обеспечить благосостояние семьи (поскольку у священников семьи были довольно большие), а также улучшить свое материальное положение.

Из обсуждения данного вопроса видно, что ни в одном округе духовенство не только не посчитало возможным отказаться от приношений, считая это нецелесообразным, но и выступило за их сохранение, аргументируя это тем, что они составляют вид религиозной обрядности, на прекращение которой «никакого права не имеют лица, принимающие таковые», то есть духовенство. По убеждению последних, это «оскорбило бы прихожан». «Приношения вообще, как вид благотворительности у прихожан, ценны в глазах Мироздателя и хотя приношения относятся к внешним делам благочестия,

но они укореняют и благочестие внутреннее: питают и поддерживают боголюбие, <...> с уничтожением внешней обрядности (унаследованной ими от предков) в религии вообще, последняя теряет устойчивость свою в ограждение своих догматов». Отказ от приношений – это «первый и верный шаг к полному религиозному индифферентизму прихожан, <...> которым могут воспользоваться враги православия». И лишь в последнюю очередь вскользь упоминалась материальная заинтересованность священников в подобных подношениях: это «непринужденное приношение» составляет «существующий материальный источник для жизни священника и причта» [Дело по обвинению..., 1910–1913, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 68].

По убеждению духовенства, смысл приношений – «чисто религиозный», поскольку он отражает содержание истории христианства. Например, принесение курицы на 40-й день после рождения ребенка аналогично тому, как Богородица в 40 день от рождения Богомладенца принесла, «по закону Моисееву», двух голубей. **«В чем бы ни выражались приношения прихожан при совершении треб и таинств, в них всегда видна религиозная настроенность приносящих, настроенность тем сильнее в них проявляется, чем чаще творятся приношения»** (выделено нами – Е. К.) [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 68].

Единственное, что было признано в подношениях «неудобным» и «унизительным для духовенства и прихожан» – это обычай одаривать вином и водкой, который «подлежал отмене», то есть должен быть «выведен из употребления» (3-й и 4-й округ Аккерманского уезда, 2-й округ Бельцкого уезда, 3-й округ Бендерского уезда) [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 10-11, 72, 79-81].

По окончании обсуждения этого вопроса среди духовенства Консистория констатировала, что при делении приношений во всех приходах существовали примерно одинаковые порядки, которые не вызывали с ее стороны особых нареканий. Жесткой критике подвергся лишь «обычай приноса вина и водки», признанный, как отмечалось, «унизительным для духовенства и прихожан», с которым Консистория обязала духовенство всячески бороться: «В настоящее время приходские пастыри должны всеми силами искоренять пьянство в своих приходах и стараться всеми способами и мероприятиями поднять уровень трезвости в народе...». Было решено: «под опасением денежных штрафов в пользу вдов и сирот духовного ведомства» не принимать у прихожан никаких спиртных напитков, а также «других приношений неудобных, например, мыло при крещении детей». Последний обычай был признан «бессмысленным», который следовало «упразднить» [Дело по обвинению..., 1910–1913, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 13, 88] и КДК, со своей стороны, высказало свое недоумение в связи с тем, что священники сами не догадались его уничтожить до сих пор.

Однако столь мягкое решение Консистории по вопросу о приношениях не было поддержано прогрессивно настроенной и образованной частью духовенства. В деле содержится мнение по данному вопросу, высказанное Секретарем КДК, которое сводится к нескольким критическим замечаниям:

1. Консистория называет эти порядки «не заключающими в себе ничего предосудительного, противозаконного». «Это было вполне естественным, когда было только натуральное хозяйство, а теперь уже хозяйственно-меновые отношения, в том числе между прихожанами и пастырями переведены на деньги, и потому вещественные приношения утратили прежнее значение источников обеспечения причта и являются в настоящее время по существу лишь архаичным пережитком, небезынтересным для причта, но мало понятным для обывателя».

2. «Вещественные приношения, утратившие свой исторический смысл, неудобны ныне и по той форме, в какую вылились они по приходам Кишиневской епархии» (одаривание животными, курами и др.). Несмотря на то, что это объясняется аналогией с Ветхим заветом, тем не менее, «не уверен, что этот порядок можно отстаивать и ныне, на основании упомянутой аналогии».

3. Консистория в оправдание уместности вещественных приношений, а по сути дела – поборов, говорит, что «споры из-за дележа сих приношений между членами причта часто происходят, но дела по сим спорам не возникают или [возникают] очень редко». Исходя из этого, получается, что если споры не доходят до Консистории, то нет необходимости и рассматривать их. «Эту-то несообразность, несовместимость прежнего с новыми порядками, запросами и веяниями и необходимо устранить, если не совсем, то, по крайней мере, более или менее упорядочить».

И далее автор критических замечаний недоумевает относительно позиции КДК по данному вопросу: «Что же делает Консистория?» Она исключает вино и водку «как приношения неодобрительные, компрометирующие пастыря в глазах прихожан». Но этим она «не вводит в прежнее русло никакой освежающей струи, не очищает его от многовековых наслоений, а только суживает несколько его берега». Что касается второго ее требования – «не принимать и других приношений, неудобных, например, мыла при крещении детей», то она «не дает почти никакого положительного содержания, так как не указывает, какие из рассматриваемых ею предметов подходят под понятие „другие“: курица, например, удобнее мыла или нет, и в каком отношении?» Вопрос об устранении не порядков при дележе приношений Консистория возлагает «всецело на благоразумие и предусмотрительность приходских священников». «Но как можно допустить, – рассуждает далее автор критических замечаний, – что они будут компетентными там, где сами

же являются виновниками возникающих споров». Отсюда делается вывод о том, что Консистория не выполнила возложенной на нее задачи, хотя вопрос обсуждался неоднократно [Дело по обвинению.., 1910–1913, НАРМ, ф.208, оп. 5, д. 3444, л. 88-90].

На это мнение Секретаря КДК последовала резолюция Преосвященного Серафима 28 апреля 1911 г.: «Согласен с особым мнением господина Секретаря о предписании благочинным всех округов вторично обсудить этот вопрос <...> более идейно, причем войти в суждение нижеследующих вопросов:

1. Придается ли какой-нибудь смысл вещественным приношениям в приношении к определенному таинству или требе, например: какой скрытый смысл имеет платок, ковер при погребении, калач, курица – при крещении и т. д. или приношения эти никакого внутреннего соотношения с таинством и требою не имеют?

2. Какое значение в системе материального обеспечения причта имеют в настоящее время вещественные приношения прихожан, то есть являются ли они существенным источником содержания или же доходом второстепенной важности?

3. Ввиду того, что вещественные приношения в некоторых округах епархии совсем выведены из обычая, на практике в прочих округах нередко возникают нежелательные пререкания, которые может быть целесообразно совершенно устранить (о вещественных приношениях при требах – Е. К.)».

При повторном обсуждении этого вопроса в одних округах существующие приношения объяснялись священниками как вид религиозной обрядности, содержащий в себе религиозный смысл (принос калачей и колива при погребениях и панихидах связаны с верой в воскрешение умершего; «помана – за спасение души умершего»; и т. д.), а в других – традицией, унаследованной от дедов и прадедов. В тех случаях, когда суть подношения сложно было раскрыть, они писали, что оно «вообще не имеет скрытого смысла» (например, относительно одариваний платками и калачами) или квалифицировали подношение как демонстрацию любви, уважения и почтения к священнику и членам причта.

Независимо от смысла приношений, священники считали их устранение неуместным, так как это может привести к нежелательным психологическим и религиозным последствиям – недоверию и нареканию по отношению к духовенству: «Устранить эти приношения ввиду давности их существования не представляется возможным и целесообразным», так как «приведет к ослаблению благочестивых обычаев»; «Устранение умиловительной жертвы для духовенства <...> будет равносильно сокрушению материального благосостояния, а для прихожан – равносильно разрушению вековых церковных традиций». Такие приношения рассматриваются как наличие

добрых отношений между пастырем и прихожанами. По убеждению духовенства, «в последнее время отношения ухудшились и приношения сократились, необходимо улучшить отношения и приношения увеличатся» [Дело по обвинению.., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 154, 170].

Во многих округах необходимость сохранения этих приношений священники объясняли двумя основными мотивами: 1) «это большое подспорье для духовенства, вследствие крайней необеспеченности его, отсутствия в некоторых округах общественного жалования» (4-й округ Измаильского уезда и др.) или небольшого объема в некоторых округах подцерковной земли; 2) поскольку содержание не всех приношений можно было объяснить религиозным смыслом, то часть из них была отнесена к разновидностям благотворительности, что, по мнению духовенства, не менее важно поддерживать в народе.

Исходя из того, что в июле 1913 г. по решению Секретаря было предписано «сдать дело в таком виде в архив как характеристику документов...», можно говорить о том, что в Кишиневской епархии верх одержало консервативное направление духовенства, которое своими взглядами и проводимой политикой – сохранением отживших форм приношений членам причта способствовало продолжению конфликтов как между священниками и прихожанами (провоцируя в свою очередь революционные настроения у крестьянства), так и между членами причта (что вело к снижению авторитета православного духовенства).

3.2. Дифференцированный подход православного духовенства в деле борьбы с остатками язычества

В XIX в. отношение приходского духовенства к народным обычаям и обрядам зависело от уровня образованности священника, полученного им домашнего воспитания, его собственных взглядов и т. д. (Частично этот вопрос освещен в предыдущих параграфах.)

Отметим, что под «*суевериями*» духовенство понимало не только народные обычаи и обряды, традиционные способы лечения, но и все, что было связано с апокрифической литературой: «Обращаясь к суевериям, следует прежде всего сказать, что область их очень обширна. В ее пределы входят, с одной стороны, все остатки верований языческой старины, давно отринутые христианством, а с другой – все учения ложно-христианского и апокрифического характера. Несмотря на свою фантастическую основу, эти верования были дороги и важны для народа главным образом своею практическою применимостью в делах житейских, а также и тем, что они были наследием старины, к которой народ доселе питает глубокое уважение. После этого по-

нятно, что борьба, начатая против богомерзких верований и суеверий, не могла быть особенно успешною и что в этой борьбе ясно обнаружилась живучесть их и та сила, которую они имели доселе и имеют в жизни народа» [Против суеверий, 1879, № 14].

В первой половине XIX в. нередкими были факты, когда священники и их дети слабо владели грамотой – «едва умели читать» или «чтение и пение катехизиса знали непорядочно» и т. д. Часть священнослужителей, ввиду невысокого уровня религиозной грамотности, не считала суеверия сколько-нибудь опасными для нравственного состояния прихожан [Варсопов, 1874, с. 698, 699]. Большая часть священнослужителей довольно снисходительно относилась к народным обрядам и даже принимала в них участие. «Многие из суеверий и верований, благодаря невежеству духовенства, выставлялись, как освященные Церковью и христианским преданием» [Стойков, 1910, № 36, с. 1279]. Соответственно, дать своей пастве верные религиозные представления они не могли. «Безграмотное и исполненное самых грубых суеверий и предрассудков приходское духовенство при всей своей близости к народу, из среды которого оно непосредственно вербовалось, воспитать религиозно народ не могло, ибо само имело о христианстве, его догматике и нравственной стороне самые сбивчивые, хаотические представления. <...> Найти выход из сложившегося тупика оно (местное духовенство – Е. К.) было бессильно». Это вело к тому, что «народ коснел в религиозном невежестве, грубели его нравы; и только инстинктивная привязанность к православно́й вере, вернее, к одному ее имени, так как грубую, искаженную и переполненную всевозможными суевериями веру <...> едва ли можно было и назвать православно́й верой, и национальное чувство спасли его от окончательного нравственного разложения и политической гибели» [Стойков, 1910, № 36, с. 1273-1274].

Из документов Кишиневской Духовной Дикастерии и Консistorии за 20–50 гг. XIX в. видно, что многие прибывшие из-за границы священники «из болгар» едва умели читать [Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744; НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 75-79 (за 1838 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 24 (за 1858 г.)]. Епархиальное начальство со своей стороны пыталось повлиять на сложившуюся ситуацию путем штрафования тех священников, которые не обучили своих сыновей грамоте и т. д. [Дело по рассмотрению рапорта., 1829–1830, НАРМ, ф. 208, оп. 1, д. 6267, л. 7]. Но и полвека спустя ситуация не претерпела значительных изменений, о чем свидетельствует высказывание первого ректора Кишиневской Духовной семинарии П. Куницкого: «Просвещение находится в самом бедном состоянии. Не только низшего состояния обыватели не просвещены и вовсе безграмотны, но даже и бояре и самое духовенство весьма недалеко отошли от простого состояния» [Куницкий, 1888, № 4, с. 154].

Одной из значимых причин сохранности народных обычаев и обрядов являлось то, что бóльшая часть духовенства «потворствовала пастве сознательно, так как суеверия приносили ему материальную выгоду» [Стойков, 1910, № 41, с. 1474]. Примером уровня образованности местных священно- и церковнослужителей и их личной заинтересованности в сохранении в народе суеверий является случай, произошедший в 1895 г. в с. Кулевча Аккерманского уезда. Житель этого села – Стефан Качанов обнаружил у себя в доме «явления креста на простыне» и сообщил об этом местному священнику С. Кирсанову. Последний «по просьбе людей совершал молебны и водосвятия», за что получал «подношения деньгами». С четверга по воскресенье простыня находилась в доме прихожанина С. Качанова, а в воскресенье он с толпой народа «под пение неизвестных ему церковных песен следовал с простыней в церковь с процессией» для ее освящения. Новость об этой простыне, якобы «обладающей целительными свойствами», быстро разнеслась по Бессарабии, и в это село стало стекаться много народу из разных мест – «иной раз было до 5 тыс. человек». Епархиальное начальство спохватилось лишь после того, как псаломщик Ватрич написал жалобу на священника Кирсанова «о неуделении ему доходов». Как оказалось, последний «получил около 2 тыс. руб. В один только день полиция насчитала 164 руб. Много стоило труда сельской власти, уездной полиции и соседним священникам уверить народ <...> прекратить съезды...».

В результате рассмотрения данного дела Кишиневская Духовная Консistorия констатировала, что «это все есть обман, вымышленный Кирсановым для своей наживы», тем более, что «из всех пожертвований, принесенных людьми, ничего не досталось на нужды церкви». Было принято решение «прекратить съезды народа», а имевшее место явление квалифицировано как «религиозный монтаж, идолопоклонничество, штундизм». «Крест по приказанию станowego пристава был смыт с простыни, и ему велено было не допускать народ собираться для воздаяния почести простыне, но, несмотря на то, что простыня была взята из церкви, народ собирался из далеких мест». «За легкомысленный и корыстный образ действий, обнаружившийся в деле явления креста на простыне» виновные были наказаны: прихожанин Стефан Качанов – 15-дневным арестом, а священник С. Кирсанов и псаломщик Ватрич – епитимьей [Дело по обвинению..., 1895, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1696, л. 51-52, 59, 116 и др.].

Некоторые священники «принимались за искоренение суеверий чересчур крутыми мерами, не давая себе труда разобрать или вовсе не понимая, что в обрядах и обычаях было действительно предосудительного с христианской точки зрения и что вполне безобидно. В результате такого усердия паства только тщательнее замыкалась в себе: старалась всячески скрывать от своих ревностных пастырей свои обычаи и поверья, вовсе не

думая расставаться с ними» [Стойков, 1910, № 41, с. 1474-1475]. Радикальные методы борьбы со всеми народными обычаями и обрядами, использовавшиеся наиболее консервативными священниками во второй половине XIX в. [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13; Киранов, 1875, с. 770-788, 818-823], были устаревшими и не соответствовали даже тому времени. В результате «нравственность не улучшалась», а вокруг священника нарастало недовольство прихожан» и его авторитет падал, о чем само духовенство продолжало писать и в начале XX в. [Стойков, 1910, № 38, с. 1358-1359]. Нередко это приводило к конфронтации между прихожанами и священниками, а иногда и к расправе над последними (как это произошло со С. Кирановым).

Определенная часть прогрессивно настроенного местного духовенства понимала, что слишком радикальные методы борьбы с остатками язычества ведут к консервации последних. Они критиковали как применение приходскими священниками жестких мер в борьбе с народной обрядностью, так и позицию невмешательства некоторых из них в данную область: «Была и такая крайность: некоторые пастыри все обычаи народные и суеверия подводили под одну категорию народных обычаев, вмешиваться в которые считали для себя излишним» [Стойков, 1910, № 41, с. 1474-1475].

Представители этого крыла духовенства высказывались в пользу дифференцированного подхода к народным обычаям и обрядам, в зависимости от их содержания. Д. В. Щеглов, преподаватель русского языка в Кишиневском Епархиальном женском училище, кандидат богословия, открыто излагал свою позицию по данному вопросу, останавливаясь не только на отрицательном, но и на положительном значении народных обрядов: «Привязанность народа к своим обычаям и обрядам имеет свою хорошую и дурную сторону. Она составляет выражение народного самосохранения и чувства любви к своему родному – национальному; но вместе с тем эта же привязанность главным образом и поддерживает неподвижность народа и мешает дальнейшему развитию нравственно-религиозной жизни». В связи с этим он ставил вопрос: «Как же пастырь должен относиться к народным обычаям и обрядам?» И отвечал на него: «Он должен относиться к ним по преимуществу со стороны религиозно-нравственной. Его внимание должны обращать на себя особенно те обычаи и обряды, которые по характеру своему противны духу христианской религии и нравственности» (например, ряд погребальных). По мнению Д. П. Щеглова, «некоторые из них, составляя выражение самостоятельной жизни народа, имеют довольно разумное основание и значение, а потому нападать на них священнику нет надобности; некоторые можно отнести к разряду безразличных в отношении к религии и нравственности, к ним и священник может относиться безразлично. Вообще, отношение пастыря к народным обычаям и обрядам вернее всего

может определяться достоинством и характером самих обычаев и обрядов» [Щеглов, 1883, с. 616].

В связи с использовавшимися С. Кирановым методами борьбы с народными обрядами, описанными в его статье, опубликованной в КЕВ, редактором этого журнала было сделано примечание, в котором он обращал внимание на то, что некоторые народные обряды не только не вредны, но и имеют свою значимость и привлекательность, а в чем-то они даже «полезны». И, кроме того, в относительно мягкой форме им была высказана критика используемых С. Кирановым методов. «К народным обрядам должно относиться весьма осторожно. Некоторые народные обычаи исполнены поэтической прелести, по форме и обстановке своей невинны и в сущности полезны, – как конские скачки, описанные автором. Такие конские скачки, по нашему мнению, следует поощрять даже. Затем, суеверия и предрассудки созданы веками; их трудно искоренить сразу, хотя бы даже посредством меча власти; народные суеверия, как следствия невежества, искореняются распространением просвещения, о чем особенно надлежит радеть пастырям церкви. Во всяком случае прибегать к полицейской власти для уничтожения предрассудков и суеверий пастырю словесного стада не удобно». Орудием должны быть: частные беседы, проповедь, школа, разумный образ жизни и т. п. [КЕВ, 1875, № 22, с. 823]. Аналогичным было отношение светских властей к состязаниям и фольклору. По мнению А. Защука, конные скачки «воспитывают дух отваги и удали», а народные песни представляют собой «память народа» [Защук, 1862, с. 506].

Образованные священники подчеркивали, что пастырям следует обратить пристальное внимание на значимость этих представлений в народе, веру в которые можно пошатнуть лишь путем религиозно-нравственного просвещения народа: «Вся сила народных суеверий и предрассудков, секрет их живучести кроется, кроме невежества, в том доверии и благоговейном уважении, которые народ питает к старине, к наследию предков. Нужно, следовательно, прежде всего подорвать в нем это самое доверие, разочаровать его относительно старины, указав на темные ее стороны. Все это возможно сделать только при помощи истории. Историческое разъяснение антихристианского происхождения суеверий издавна отжившего язычества, объяснение того, где лежит начало известного суеверия, как оно возникло и что оно значило когда-то и почему теперь не значит ничего – это верное средство, к которому должно прибегать в деле искоренения доверия к суевериям» [Против суеверий, 1879, № 14].

Согласно высказываниям местного духовенства, «Св. Писание <...> мало известно не только народу, но и образованному классу, потому-то он так легко склоняется к его отрицанию в рационалистическом сектантстве. Должно твердо установить в сознании народа истину о двух источниках от-

кровений – о Св. Писании и Св. Предании и, вообще, воспитать народ в духе вселенского свято-отечественного предания и церковного авторитета. Догматы Православной церкви также мало известны народу; ему более известны обряды. <...> Им он часто придает догматическое значение, в их пользу поступает важнейшими догматами, составляющими сущность православного вероучения». В заключение своей статьи («Меры против развития сектантства») священник К. Парфеньев обращал внимание епархиального начальства и местного духовенства на то, что процветающие в народе реликты язычества («народ к тому же богат суевериями») являются почвой для сектантства. В качестве «эффективных» мер по борьбе с суевериями и сектантством он считал необходимым усиление деятельности школ, главным образом церковноприходских, которые влияют на выработку религиозных понятий и убеждений в детях, устройство внецерковных собеседований (чтений и публичных собеседований с сектантами), а также проведение воскресных бесед и проповедей для православных прихожан [Парфеньев, 1894, с. 281-282, 285, 360].

Главное то, что среди этой части духовенства было понимание причин сохранности народных обычаев и обрядов (их значимость в истории и культуре народа, а также в деле сохранения этнической самобытности и т. д.); осознание того, что на формирование у паствы истинных начал религиозности потребуются продолжительное время; прогрессивное видение путей реализации этой сложной задачи – школа, образование: «Почти бессознательная до сих пор, больше естественная, языческая, чем христианская, нравственность эта становится с течением времени более сознательной, более требовательной, более христианской. <...> Если суеверия еще сохраняются среди болгар, то потому, что трудно народу так скоро расстаться с суевериями, которые целые века служили для него единственной умственной пищей, заменяли ему религиозные знания и формировали нравственное миропонимание. Он сжился с ними. И только всеобщее обучение и правильно поставленное религиозное воспитание дадут взамен этих легенд и сказок другую пищу уму и сердцу, научат его понимать свои прежние верования и суеверия и ценить их с иной точки зрения» [Стойков, 1911, № 4, с. 150-151].

В связи с распространением сектантства, епархиальное начальство всерьез занялось проблемой усиления религиозности православного населения и повышения религиозной грамотности. С этой целью перед приходскими священниками была поставлена задача устройства так называемых воскресных собеседований. Особое значение в этом вопросе было уделено изданию книг и брошюр религиозного содержания на родном языке (на гагаузском языке – начиная с 1908 г.).

3.3. Отношение Церкви и духовенства к народным способам лечения

Отношение Церкви к врачевательной магии и заговорам в разные исторические периоды также было различным. Отметим, что в антибогомильской литературе упоминаются различные целители, использовавшие в своей практике заговоры, – поп Еремия (был осужден как чародей, вступивший в сговор с дьяволом), Василий по прозвищу Врач, Симон, именовавшийся «волхвом» и «первым еретиком», Ликопетр и др., которые занимались лечением людей и, по преданию, совершили многие чудеса [Амроян (а)]. Деятельность целителей осуждается официальной христианской Церковью.

Церковь крайне отрицательно относится к любым магическим практикам, поскольку они несовместимы с христианским мировоззрением. Заговоры, несмотря на то, что в них на помощь призывались Бог и христианские святые, были запрещены, поскольку подобные способы лечения рассматривались как нарушение божественной воли.

В одной из заметок, опубликованной в КЕВ, священников призывали вести борьбу с суевериями, в первую очередь с колдовством (под которым понималась и народная медицина), поскольку это «более распространенная форма народного суеверия и в то же время более вредная в религиозно-нравственном отношении». Здесь упоминается использование в народе так называемых «лживых молитв», но при этом не указывается, каких именно. Автор заметки обращает внимание на то, что в заговоры и заклинания включены не только имена святых, но и целые отрывки из христианских молитв. «Составленные таким путем заговоры и лживые молитвы свободно носили на шее, хранили в домах, как талисманы, употребляли во всех важнейших случаях жизни, как охранительное средство» [Колдуны и колдовство, 1881, с. 619, 629].

Однако подобная позиция Церкви отнюдь не искоренила применение различных магических средств в народной среде. Более того, в отличие от церковных властей, отношение местного духовенства к врачевательной магии и знахаркам даже в XIX в. было не столь однозначным. Их позиция отражена в статьях, опубликованных на страницах Кишиневских епархиальных ведомостей. В этой связи они писали: «Нельзя сказать, чтобы поверья этого рода были ничтожны и маловажны, не имели никакого значения и удерживались народом только в силу давности их; нет, эти поверья имеют в жизни народа серьезное значение и сопровождаются часто самыми пагубными последствиями. <...> Нельзя отвергать, что знахарям доступны некоторые знания целебных трав, кореньев и других снадобий, на которые случайно набрел наблюдательный ум наших предков; но объем этих знаний весьма ограничен и притом они спутаны с многочисленными суевериями и обставлены таинственными приемами, что часто теряют свое действительное значение» [Щеглов, 1885, с. 272, 286].

Священник болгарского селения Задунаевка М. Федоров, отмечая пользу, приносимую бабками-лекарками, подчеркивал: «И действительно, некоторые из них даже очень полезны своими лечениями, несмотря на то, что они свое умение лечить позаимствовали не от ученых медиков, а от подобных же себе баб» [Федоров, 1877, с. 382].

Некоторые местные священники, указывая на бессмысленность слов, записанных в талисмানে-обереге, тем не менее, отмечали их благотворное влияние на здоровье человека, объясняя это явление верой в их магическую силу: «...Многие больные получали выздоровление, прибегая к отписыванию». Перемена к лучшему в здоровье происходила, на взгляд одного из священников, «от твердой уверенности в спасительную силу отписывания» [Кульчицкий, 1873, с. 824].

Однако в XIX – первой половине XX вв. часть священников также верила в действенность талисманов-оберегов (муска) и народных средств, основывающихся на вере в Божью силу, а некоторые даже сами изготавливали их по просьбе прихожан: «кусочек ризы, зашивается в холстинку черного цвета, которой придается наружная форма треугольника. На поверхности вышивается мишурный крест» [Мошков, 1901, с. 27]. Такой талисман-оберег обходился прихожанам в сумму «около трех рублей». Считалось, что муска предохраняет от лихорадки, сумасшествия и от других болезней Ее носили на шею вместе с крестом или зашивали в рубашку или шапку.

Некоторые священники сами занимались лечением прихожан. Доказательством последнему служат данные, обнаруженные нами в Национальном архиве Республики Молдова. В одном из документов имеются приводимые З.Г. Чакиром (священником с. Карамехмет в 1892–1893 гг.) сведения о том, что его мать и он сам лечили от различных болезней при помощи чтения экзордий⁶³ – молитв Василия Великого. При этом он подчеркивал, что от них выздоравливали тяжело больные, в том числе и те, которых «даже медики не хотели брать», и что к нему за лечением обращаются даже старообрядцы [Дело по обвинению священника..., 1892–1893, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1600, л. 91].

В XIX – начале XX вв. у населения Бессарабии, в том числе и у гагаузов, сохранялся в селе традиционный образ жизни. Авторитет знахарок и народные способы лечения были общепризнанны. С одной стороны, довольно эффективная деятельность знахарок по излечиванию больных от различных болезней не вызывала необходимости у сельских жителей обращаться к врачам. Данный факт подчеркивали и сами священники: «До сих пор поселяне охотно прибегают к помощи знахарей и их лечебных средств, а к лекарствам, даваемым официальными врачами, относятся недоверчиво и

⁶³ Экзордии – церковные заклинательные молитвы для изгнания демонов из тела больного, одержимого бесами (бесноватого) // www.nravbogoslovie.orthodoxy.ru/angely.html

даже враждебно» [Щеглов, 1885, с. 286]. С другой стороны, сила традиции, основанная на вере в Промысел Божий, и отсутствие элементарных знаний о причинах возникновения болезней были следствием того, что лечение болезней лекарствами в глазах народа не имело смысла.

Подобное отношение к официальной медицине, характерное в целом для населения Бессарабии, четко отражено в публикациях, представленных в «Кишиневских епархиальных ведомостях». Так, согласно сведениям, приводимым местным священником с. Райлянка Аккерманского уезда, в результате эпидемии дифтерита в этом селе в 70-е гг. XIX в. умерла почти половина всех детей. Но, несмотря на это, «родители отказывались лечить больных детей лекарствами, а также не придавали значения элементарным мерам предосторожности, таким как отделение больных от здоровых». Отец одного семейства решил обратиться к врачу за лекарствами, когда у детей была уже тяжелая степень болезни. Детей спасти не удалось. Через неделю после смерти детей отец попросил священника назначить ему «покуту» (епитимью) за то, что он по совету доктора лечил своих детей лекарствами [Юсипенко, 1879, с. 511].

Аналогичные по содержанию сведения об отношении болгар (и гагаузов) к официальной медицине приводятся Н. С. Державиным: «Грешно лечиться у докторов; лучше лечиться у бабы. <...> Есть старухи, которые прекрасно умеют шептать от сглаза и других болезней, но кому суждено умереть, то такому никакое шептание не поможет. Та старуха (или мужчина), которая шепчет, сейчас же может узнать, какая у тебя болезнь и от какой причины, и есть ли против нее какое либо средство» [Державин, 1914, с. 177]. При описании существующих у прихожан суеверий священники упоминали о том, что между женщинами продолжают сохраняться «нашептывания» [Варзопов, 1874, с. 698, 699]. Активно они боролись не с ними, а с таким существовавшим и во второй половине XIX в. суеверным обычаем, как «изгнание беса», или «ловля вампиров», совершавшимся при эпидемии холеры и др., который осуществляли с использованием специальной складной иконы (так называемого сводчатого алтаря) [Дело о нарушении..., 1864–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13, л. 16; Чакир, 1891, с. 781–782]. Подобные способы лечения рассматривались ими как колдовство и шарлатанство.

К народным способам лечения приходское духовенство относилось довольно лояльно, не выступая резко против этого, что связано, с одной стороны, с эффективностью использовавшихся сельскими лекарями средств народной медицины, а с другой, – с очень малым количеством врачей в Бессарабии. В середине XIX в. в болгарских колониях насчитывалось: врачей – 1, оспопрививателей – 3, повивальных бабок – 39 (думается, что число их было значительно больше), костоправов – 10 [Скальковский, 1848, с. 125]. По сведениям А. Защука, в Бессарабии один медик приходился на 35 тыс. душ сельского населения [Зашук, 1862, с. 392].

Таким образом, из опубликованных в КЕВ статей, в которых описывались распространенные в народе языческие обряды и суеверия, видно, что многие бессарабские священники признавали действенность используемых знахарками методов лечения [Кульчицкий, 1873, с. 824; Федоров, 1877, с. 382]. В лечении знахарок, писали они, «есть много верного, но много суеверного», и «потому священникам весьма трудно бороться с суевериями, относящимися к лечению больных». В этих условиях заметно возрастала роль священников в просвещении сельчан медицинскими знаниями. Они обращали внимание епархиального начальства на то, что «нужно быть весьма осторожным в этом отношении, чтобы не потерять доверия к себе прихожан». Выход им виделся в том, чтобы самим оказывать помощь больным, для чего «полезно иметь понятие о лечении от лихорадки и иметь в запасе у себя рецинное⁶⁴ масло и хину». Расходы сполна окупятся пользой больным и доверием, которое священник «приобретет у благодарных своих прихожан» [Федоров, 1877, с. 386].

Епархиальное начальство в свою очередь обязывало священников приобретать и читать литературу медицинского содержания и распространять эти знания среди прихожан. О том, что элементарные знания по медицине очень важны для приходских священников, поскольку дают возможность «большого сближения с народом», писал еще А. Защук [Защук, 1862, с. 392]. В библиотеках церквей имелись книги медицинского содержания. Например, в приходе церкви с. Чок-Мейдан в конце XIX в. таких книг было 2 [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 105, л. 156]. Сведения о болезнях и их профилактике, а также о доступных способах лечения систематически печатались в КЕВ. Они должны были помочь священникам прививать крестьянам основные понятия личной гигиены и т. д. Однако сила традиционных представлений, а также острый недостаток врачей способствовали сохранению и процветанию знахарства и суеверий у населения Бессарабии.

3.4. Гибкая политика Церкви по вопросу о религиозно-нравственном воспитании прихожан: внебогослужебные собеседования и поучения

Часть духовенства и в начале XX в. испытывала ностальгию по жестким методам религиозно-нравственного воспитания паствы, напоминая своими публикациями о важных указах, принятых в «петровские времена», в частности об Указе «О благопристойном поведении в церкви молящихся» (1718 г., 8 декабря) [Забывтый указ, 1902, с. 293-295]. Однако в конце XIX в. обвинения в несоблюдении праздничных дней и неблагопристойном поведении предъявлялись духовенством и по отношению друг к другу.

⁶⁴ Возможно, рециновое.

Так, священник Н. Чакир обвинял псаломщика с. Болгария (Кубейская волость) Дражинского, проживающего в Кайраклии (Аккерманского уезда), в том, что тот «не уважает воскресных и праздничных дней и внушает такие своему семейству». В эти дни они «пекут хлеб и занимаются обыденною работою», а в день Успения Богородицы – 15 августа он «взял хлеб свой на гумне, по окончании божественной литургии». Ввиду того, что подобное поведение «вредно влияет на нравственное сознание людей», Н. Чакир просил переместить Дражинского в другой приход. И действительно, такого рода нарушение имело место: «свидетели отметили, что праздники в его доме часто нарушаются, но не им, а его женой и сестрой [Дело по обвинению псаломщика.., 1886–1887, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1181].

В начале XX в. восточно-православная Церковь вынуждена была отойти от той жесткой позиции относительно празднования воскресных дней, которая была характерна для нее в XIX в. Так, согласно Указу Святейшего Православного Синода от 10 мая 1904 г., лицам православного вероисповедания разрешалось работать в праздничные дни [Дело о разрешении.., 1904, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 1612]. В нем внимание православного духовенства обращалось на необходимость использования иных методов работы с прихожанами в данном вопросе – путем убеждения, а не против воли. Столь кардинальные изменения объяснялись необходимостью «поднятия народного благосостояния» и рассматривались как один из способов «устранения рабочего населения России от праздности и разгула», то есть как мера борьбы с нетрезвостью, а также с «самовольно» устанавливаемыми ими праздниками. В Указе говорилось:

«Наш народ слишком много дней в году празднует их совсем не по христиански. Число праздников, установленных народом произвольно, все возрастает. При этом, что в особенности прискорбно, праздники эти являются днями всеобщего и неудержного разгула, продолжаются иногда по нескольку дней. Все это печальным образом отражается и на здоровье народа и на народном хозяйстве, расстраивая народное благосостояние, приучая народ к праздности и укореняя в нем порок пьянства. Такое положение вещей не может быть желательным не только для государства <...>, но и для церкви, которой вверены души людей.

Необходимо пастырям объяснять, что трудности, в особенности земледелия, благословенны Богом, не могут быть неугодными Ему. Празднование субботы, тем более воскресенья, – это труд души для Господа, а не праздное препровождение. Долг христианина – молитва в церкви. Никто не может добровольно желающему работать в праздничные дни не разрешать и не могут принуждать не праздновать, но угоден Богу только добровольный выбор. Праздники, установленные народом произвольно, должны отличаться от обычных дней присутствием в церкви на богослужении» [Дело о разрешении.., 1904, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 1612, л. 8].

Относительно вопроса об усилении религиозности православного населения наиболее прогрессивно настроенная часть духовенства уже в 70-е гг. XIX в. писала о том, что необходимо отказаться от жестких мер воздействия и взамен взять на вооружение метод религиозно-нравственного просвещения народа. Анонимный автор заметки «Против суеверий» отмечал: «Причина малоуспешности предшествующих мероприятий духовной власти и правительства в том и заключалась, что это средство было обойдено, а на место его выдвигались на первый план строгие и принудительные меры, которые менее всего в этом деле могли привести к цели и только возбуждали упорство и ожесточение в народе. Необходимо стараться избегать строгих и принудительных мер, а главное, чтобы церковнослужители обратили особое внимание на склад народных верований, на множество остатков старинного мирозерцания и изучили народную старину во всех ее проявлениях, потому что под этим условием только можно ожидать вполне удовлетворительного плода от их деятельности...» [Против суеверий..., 1879].

Основным аргументом в пользу эффективности данного способа борьбы был тезис о том, что «не изучив больного, невозможно и излечить его». Рассуждая относительно корней данного явления, автор одной из заметок писал: «Действительно, успех христианской проповеди едва ли возможен, когда проповедник является со смутными познаниями среды, в которой призван действовать своим словом и убеждениями, когда он может лишь указать, что такое-то или такое-то верование, обряд и т. п. – не христианские, но не знает, что такое сами по себе эти верования, обряды и т. д., почему они столь крепко держатся в народе, отчего народ, с искренним и глубоким благоговением относясь к церкви, однако твердо хранит свои старые нехристианские убеждения и привычки, отчего он так упорно двоеверен. Не изучив больного, невозможно и излечить его. <...> То, что мы обыкновенно с презрением называем народным суеверием, невежеством, на самом деле вовсе не заслуживает нашего презрения; суеверие – явление болезненное только в глазах просвещенных, а само по себе оно не что иное, как народное убеждение, имеющее свою историческую или психологическую основу, нередко даже в народе оно утрачивает свой смысл, остается простым переживанием, но и чрез это не теряет еще своего народно-исторического значения, почему и в таком случае к нему нужно относиться бережно, со знанием, а не с простым ни на чем не основанным отрицанием. Чтобы успешно бороться с суеверием, необходимо знать силу, которая поддерживает его в народе, а это во всяком случае требует, чтобы приходской священник обладал сведениями о народе» [Ганицкий, 1878, с. 501-502].

Н. Стойков, в свою очередь, обращал внимание священников на историческую значимость некоторых суеверных обычаев, выполнивших на определенном этапе важную функцию – сохранивших в народе веру в торжество

христианской религии. Отсюда шло понимание того, что на их исчезновение потребуется не один век, при этом данный процесс должен основываться исключительно на образовании и религиозно-нравственном воспитании прихожан, а не на запрете: «Некоторые (суеверия и верования – Е. К.), как например, причащение четверговым вином (на Пасху) вызывались необходимостью и, несмотря на свою кощунственность, сослужили народу великую службу, поддерживая в нем постоянным общением в великом христианском таинстве преданность православной вере и народности и уверенность в их конечном торжестве. И если невежеством были посеяны эти суеверия и обычаи, то кровью и слезами политы и возвращены. Целые века эти обычаи и верования соединяли воедино обездоленный и измученный народ, были единственным залогом его национальной и религиозной самостоятельности. Целые века опять потребуются, века иной культуры, иного религиозно-нравственного переживания, чтобы эти суеверия окончательно исчезли» [Стойков, 1910, № 36, с. 1279-1280].

Лишь только после изучения содержания сохраняющихся в народе остатков язычества и суеверий, писала прогрессивная часть духовенства, можно выстраивать аргументацию в поучениях с целью искоренения данного явления: «Народная пастырская проповедь должна обличать все эти уклонения, порожденные стариною и новизною. Но обличение это должно основываться на предварительном всестороннем и основательном изучении народной жизни со стороны пастырей церкви. Их проповедь должна носить на себе явные следы самой внимательной наблюдательности над народной жизнью и ее недостатками. Только такая проповедь будет понятна и полезна для народа» [Мацевич, 1878, с. 365-384].

Проповеди и поучения с церковной кафедры начали произноситься священниками в основном с 60–70-х гг. XIX в. [Чакир, 1891, с. 533; Варзопов, 1874, с. 694], когда значительная их часть получила соответствующее духовное образование (КДС, КДУУ). Священник церкви с. Чок-Мейдан К. Малай уточнял, что в его приходе эта традиция была заведена лишь с его появлением в приходе – с 1861 г. «В настоящее время говорятся таковые каждый воскресный и праздничный день искусно, в виде беседы на понятном для прихожан языке⁶⁵» [Малай, 1875, с. 740]. С конца 80-х гг. в селе Кубей, по свидетельству самих приходских священников – Н. Чакира и М. Попова, произносили 50–60 проповедей и поучений в течение одного года. Они читались как с церковной кафедры, так и при требоисправлениях (речи при венчании, погребении, крестных ходах, общественных водоосвящениях и т. п.), а также «при всяком удобном случае». Как отмечается в заметке, «деятельность

⁶⁵ Предположительно, что в данном случае речь все же шла о молдавском языке, который понимала часть прихожан.

их главным образом была направлена на утверждение и охранение истин православной веры и начал христианской нравственности, и проведение их в жизнь народа» [Внебогослужебные собеседования..., 1892, с. 65].

С конца XIX в. с целью активизации деятельности духовенства в деле религиозно-нравственного просвещения народа в «Кишиневских епархиальных ведомостях» печатались различные публикации. Все чаще стали появляться заметки дидактического характера для священников о том, что «проповедь с церковной кафедры не всегда одинаково доступна простому народу», и потому это средство было признано недостаточным. При этом особо подчеркивалась значимость внебогослужебных чтений и собеседований: «Нельзя не приветствовать как отрадное явление тот факт, что во многих местах, в том числе и по селам, заведены уже или заводятся так называемые внебогослужебные религиозно-нравственные чтения и собеседования для народа» [Внебогослужебные чтения..., 1884, с. 211].

В ноябре 1890 г. поступило синодальное распоряжение об обязательном ведении внебогослужебных бесед всеми причтами «в целях поднятия религиозно-нравственного уровня пасомых». Однако данное нововведение было воспринято основной частью прихожан настороженно. О сложности устройства внебогослужебных собеседований можно судить из публиковавшихся в КЕВ заметок. Так, в приходе с. Кубей в соответствии с синодальным распоряжением в том же году стали проводиться религиозно-нравственные собеседования. По приводимым местным священником Н. Чакиром сведениям, «некоторые это объявление восприняли с радушием, а некоторые – с недоверием и подозрительностью относились к такому нововведению в приходе и старались своим ложным мудрованием соблазнять и других слабых в вере, легкомысленных умом и неустойчивых в благоповедении (в лице кабатчиков, закоренелых кулаков, мироедов)» [Внебогослужебные собеседования..., 1892, с. 66, 68].

Интересны приведенные Н. Чакиром сведения, раскрывающие отношение сельских женщин к подобного рода общественным мероприятиям, а также факт некоторого недоверия к образу священника: «С течением времени, когда священники стали принимать всевозможные меры к усердному посещению прихожанами бесед, число посетителей стало заметно увеличиваться, даже и в лице женщин, которые на первых порах из ложного стыда не являлись. После рождественских праздников опять мало посещали беседы. До ушей священников в январе 1891 г. стали доходить слухи, что некоторые зловредные люди стали распространять мысли о том, что беседы – выдумка священников, и что, вообще, священники что ни говорят, больше сами выдумывают в своих же интересах и для своих выгод...». Когда методы убеждения словом (обличительная речь в церкви) не возымели действия, священник М. Попов прибегнул к методу давления, сославшись на циркуляр

бессарабского губернатора от 6 ноября 1890 г., по которому «волостные и сельские власти обязываются оказывать зависящее от них содействие духовенству при ведении ими вероучительных собеседований». Этот метод воздействия оказался более действенным, так как после произнесенной им обличительной речи «количество слушателей резко увеличилось» [Внебогослужбные собеседования.., 1892, с. 68].

Меры, вводимые духовными и светскими властями полвека назад с целью усиления религиозности населения – посещения церкви в воскресные и праздничные дни, вновь обрели актуальность. Священники писали, что в деле религиозно-нравственного просвещения народа более успешному ведению бесед препятствуют следующие обстоятельства: 1) несоблюдение предписания губернатора (от 6 ноября 1890 г.) о закрытии шинков (их в селе до 20) во время служения в церкви вечерни и производства бесед; 2) во время служения вечерни и ведения бесед не прекращение танцев (подле самой церкви) в мясоеды, вопреки существующему гражданскому и церковному закону, – в том числе на хороводах (хоро) целые тысячи народа, а на беседах только десятки; 3) выезды многих поселян на ближайшие базары (в Болград и Измаил). «Это отвлекает многих местных прихожан от удовлетворения своим духовно-религиозным потребностям, отучая их от посещения Храма Божия» [Внебогослужбные собеседования.., 1892, с. 75].

В качестве «востребованных» способов воздействия на прихожан кубейские священники, как в свое время С. Киранов, не исключали административных мер: «Все эти и другие препятствия могли бы быть легко устранены или ослаблены, если бы местные волостные, сельские власти и полиция вполне сочувствовали бы устройству собеседований и хоть сколько-нибудь старались зависящими от них мерами и средствами содействовать своим пастырям в этом важном деле». Однако они уже не настаивали на этом, понимая, что «в таком важном деле, как религиозно-нравственное преуспеяние прихожан посредством ведения вероучительных собеседований всякое принуждение и насилие не будет иметь успеха, пользы и цены» [Внебогослужбные собеседования.., 1892, с. 74-75].

В соответствии с поставленной епархиальным начальством задачей, священник с. Исерлия Аккерманского уезда Д. Чакир провел в 1900 г. с прихожанами 21 собеседование. Беседы эти велись по воскресным и праздничным дням, после вечерни, а иногда после чтения акафиста перед местной иконой Божьей Матери, именуемой «Троеручица». Среди них были такие темы: «О важности молитвы», «О том, как нужно праздновать праздники Божии», «О посте и его значении», «О почитании своих родителей» и др. А в с. Кубей того же уезда аналогичные беседы на протяжении всего года велись священником М. Поповым в народной аудитории «Кубейского дома трезвости им. А. С. Пушкина»: «О таинствах, особенно причащения и по-

каяния», «О 10 заповедях Божьих» и т. д. Такие беседы длились от 1 до 2 часов. Каждая из них предварялась и оканчивалась молитвами и церковными песнопениями, «прекрасно исполняемыми «кубейским народным хором» из любителей, учеников и учениц всех местных школ под управлением знатока пения, учителя местной церковноприходской школы В. А. Власова» [Отчет Кишиневского Православного..., 1901, № 4, с. 91-106].

Посещение «бесед» молодежью находилось под жестким контролем местных священников и членов церковноприходского совета. Так, родителей обязывали убеждать своих детей в необходимости посещения этих бесед, а членам совета вменялось в обязанность «следить за непосещающими и доносить о них председателю». Относительно поведения в церкви в с. Курчи церковноприходским советом было принято специальное постановление: «Обязать церковного старосту и двух членов совета Ф. Мокана и Н. Капсамуна следить за порядком, тишиною и бездельным шатанием людей по церкви во время богослужения» [Курдиновский, 1914, с. 273].

Особое внимание местного духовенства уделялось вопросу о «провождении прихожанами воскресных и праздничных дней». В этой связи на общем приходском собрании с докладом выступил председатель церковноприходского совета С. Чебан. В качестве действенных мер были признаны целесообразными методы как убеждения, так и запретов: «просить прихожан через членов церковного совета: 1) исправно по праздничным дням посещать церковь; 2) посещать религиозно-нравственные беседы; 3) стараться в праздничные дни вести между собою беседы и разговоры о душеполезных и благочестивых предметах; 4) запретить молодежи устраивать на постах танцы; 5) просить коммунальное управление следить, чтобы до выхода молящихся из церкви были закрыты все шинки <...> и бакалейные лавки» [Курдиновский, 1914, с. 273].

Таким образом, в вопросе религиозно-нравственного воспитания духовенство декларировало необходимость использования метода внушения и внебогослужебные собеседования, но на деле оно нередко использовало и метод психологического воздействия, а также административные рычаги.

* * *

Исторические и социально-экономические условия, в которых жили бессарабские гагаузы, способствовали сохранению у них народных обычаев и обрядов, тесно связанных с православным календарем. Начиная с конца XIX в. духовенство, с одной стороны, боролось с народными обычаями и обрядами, а с другой, воздействовало на форму и содержание обрядности, адаптируя ее к религиозной православной обрядности, отчего христианство у каждого народа приобретало свой неповторимый этнический колорит.

Утрату бессарабскими гагаузами некоторых народных обычаев и обрядов (в частности скотоводческих) следует отнести не к заслугам духовенства, а к влиянию внешних факторов на хозяйственную деятельность населения этого региона, у которого со второй половины XIX в. основным ее видом постепенно становилось земледелие.

Показательным в вопросе степени сохранности населением Бессарабии народной обрядности является принятое КДК решение, признавшего и закрепившего законность и неприкосновенность народной традиции, связанной с «добровольными» подношениями, сохранение которой напрямую связывалось духовенством с состоянием религиозности прихожан.

Несмотря на накалившиеся в конце XIX – начале XX вв. отношения между духовенством и крестьянством, а также, в большей степени, между священниками и сельской интеллигенцией, архивный и историографический материал однозначно свидетельствует о том, что у гагаузов сохранялось особое уважение и почтение к добропорядочным священникам, которых они «избирали» и просили назначить в свой приход, а также продолжала существовать традиция добровольных приношений.

В конце XIX – начале XX вв. местные священники, как и прежде, выделяли следующие проблемы: слабое посещение прихожанами церкви в воскресные и праздничные дни, нарушения дисциплины во время богослужения, слабое посещение внебогослужебных бесед, функционирование базаров и питейных заведений во время праздников и богослужений и т. д. В деле религиозно-нравственного воспитания подчеркивалась необходимость разъяснения значимости соблюдения постов и следования христианскому образу жизни. Что касается способов воспитания, то священнослужители нередко прибегали к административным мерам воздействия, понимая при этом недостатки их использования.

Приведенные документы отражают лишь часть общей картины взаимных претензий между духовенством и прихожанами, в основе которых язык и этническая принадлежность священника играли не последнюю роль. Вместе с тем, до начала XX в. в официально проводимой Кишиневским епархиальным начальством политике не придавалось значения вопросу о владении священником языком паствы. Это способствовало развитию у населения Бессарабии религиозной индифферентности и вело к постепенному снижению религиозности. Довольно слабое проявление внешних форм религиозности у гагаузов, на наш взгляд, объясняется не только историческими условиями их проживания на Балканах, но в немалой степени связано с вопросом о владении священником языком прихожан, а также о языке богослужения.

ГЛАВА VI

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ КРЕСТЬЯН И ДУХОВЕНСТВА В ГАГАУЗСКИХ СЕЛАХ ЮГА БЕССАРАБИИ В РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД (начало XX в.)

1. Форма протеста крестьян против «добровольных» приношений

Начиная с 70–80-х гг. XIX в. отношения между паствой и православным духовенством претерпевали значительную трансформацию, что было связано со стремительно изменявшимися социально-экономическими отношениями. В этот период между крестьянством и духовенством все чаще возникали конфликты. Для того чтобы полнее представить взаимоотношения духовенства и паствы и причину возникавших в конце XIX – начале XX вв. конфликтов, приведем ряд наиболее характерных дел по данному периоду, связанных как с гагаузскими, так и с болгарскими селами. Названия многих дел говорят сами за себя: «Дело по претензии священника И. Молявина к священнику Харлампию Агуре, о доходах за требоисправления в селе Чишмя-Варуит получаемые» [НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1655 (за 1887 г.)]; «Дело по обвинению священника предместья Ларжанки Чакира Ф. в отказе хоронить дочь жителя того же селения Стефаниды» [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1678, л. 9-17 (за 1893–1893 гг.)]; «Дело по обвинению священника церкви с. Ивановка-Болгарская, Аккерманского уезда Телеуцы Е. в вымогательстве денег с прихожан за исполнение церковных обрядов» [НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2552 (за 1902–1903 гг.)]; «Дело по обвинению священника с. Баурчи Бендерского уезда Крокоса Е. в вымогательстве денег за совершение церковных обрядов и в грубом обращении с прихожанами» [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3378, л. 83 (за 1910–1913 гг.)]; и мн. др.

С конца XIX в., и особенно с начала XX в., эти отношения накалились до предела. Неудовольствие прихожан зачастую было связано именно с той проблемой, от решения которой в 1910 г. ушла КДК, – с вопросом о подношениях при совершении треб. Народная традиция одаривания священника различного рода подношениями, изжив себя как плата за требы, была превращена некоторыми представителями местного духовенства в форму поборов – принудительного обложения прихожан сборами в пользу причта, и это несмотря на то, что сельские общества обеспечивали причты довольно приличным жалованьем.

При отказе прихожан одаривать священников при совершении треб, особенно при вынесении мирскими приговорами решений об уменьшении причтам жалований, не редкостью было использование некоторыми

священниками унижительных ругательств, угроз и даже проклятий по отношению к прихожанам, о чем свидетельствуют архивные документы. Поведение части духовенства вызывало у прихожан недовольство и большие нарекания.

Из содержащихся в архиве дел видно, что нередко прихожане гагаузских сел жаловались на неуважительное отношение к ним инонациональных священников, позволявших себе различные оскорбительные выражения в адрес паствы. Такого рода жалоба (за 1905–1907 гг.) поступила от прихожан с. Дезгинже на протоиерея Н. Лашкова: он «ругает нас разными обидными словами» – «нечестивыми, язычниками, дураками», «турками», «дьяволами, нечестивцами, некрещеными» [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2638, л. 80-87, 208 (дело за 1905–1907 гг.)]. В том же документе в качестве оправдания, высказанного священником в свою защиту, было то, что прихожане «не признают некоторых праздников (то есть работают в эти дни – Е. К.), называя их русскими» (например: Вознесение, Покрова Пресвятой Богородицы, память Св. Предтечи Иоанна Крестителя и др.). Данное отношение к прихожанам выходило за рамки допустимого, в связи с чем епархиальное начальство приняло жесткие меры: «за неисправности по службе и за оскорбление прихожан Н. Лашков был отправлен в Гербовецкий монастырь на 2 недели на эпитимью».

В Гербовецкий монастырь на 2-месячную эпитимью за аналогичное нарушение – «за неисправности по службе, за оскорбление прихожан и вымогательство платы за требоисправления» был отправлен и священник с. Фрумушки-Ноу Акерманского уезда Антоний Четин.

В те же годы (в 1905–1907 гг.) аналогичная жалоба была подана на священника с. Кубей Аккерманского уезда Скодигора за то, что «он выгнал всех прихожан из церкви, назвав их татарами» [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709, л. 7-13, 17 об.]. Прихожане того же села жаловались и на второго приходского священника – К. Важинского, который вел себя неподобающе своему сану – «ругается, избивает свою жену» и т. д. Из содержащейся в деле характеристики обвиняемого видно, что «он – эксцентричного характера». В результате произошедшего в семье конфликта от него ушла жена, после чего он сбрил бороду, волосы, распродал все в доме, объясняя это желанием «снять рясу» и тревожным временем – июль 1915 г. Несмотря на то, что через некоторое время он помирился с женой, со стороны прихожан делались «насмешки в его адрес». «Пастырский авторитет в приходе окончательно и безвозвратно пал. В приходе Кубей, – писал благочинный Т. Белоданов, – он уже не пастырь, а лишь требоисправитель». По его мнению, единственным выходом для Важинского являлся «уход его из прихода Кубей и притом возможно дальше» [Дело по обвинению священника..., 1915–1916, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 4170, л. 4-5].

№ 5
52624 По архиву № 6214

Кишиневской Духовной Консistoriи

по Бур. ст. у

№ 45 по всеобщей описи

Суда приобретено дело № 258-1905 г.

Д Ъ Л О

По обвинению протоиерея церкви с. Дезгинже, Бендерского уезда, Николая Лашкова в вымогательстве платы за требоисправления, в оскорблении прихожан и в неисправности по должности

Начато Ма-рта 15^{го} дня 1905 г.

Кончено Августа 29^{го} дня 1907 г.

Надпечатать 39^{ти} ЛИСТАХЪ.

въ архивъ 29 мая дня 1909 года.

Печатно въ Кишиневской Епархиальной типографіи.

Дело по обвинению протоиерея церкви с. Дезгинже Бендерского уезда Николая Лашкова в вымогательстве платы за требоисправления, в оскорблении прихожан и в неисправности по должности [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2638, л. 80-87, 208 (дело за 1905-1907 гг.)].

Протоколы

1915 года июня 26 дня. Состоявшемся свидани-
ишиа Юшана Фриппу при депутатах: священ-
никъ с. Киреево Станиславъ Францковскій и При-
статья апата Костомарова Мокши, въпраши-
ванъ нижепомощенныхъ обвинителемъ-видомодца-
ковъ, которые показали:

1. Житие с. Дезгинжа Георгій Ивановъ Карасиновъ
Учитель, православиный, подъ судомъ не былъ, у митропа-
и Св. Приказанъ бываеиъ, показанъ: Содержанъ мною
иностранца пришеианъ с. Дезгинжа. Я тамъ писалъ и писалъ
на протоиерея Николая Лашикова въ община и подробно
статья моя неутвердено. Знаю также, что протоиерей
Лашиковъ много обвиняеиъ приехаломъ. Въ церкви, тогда
сиротамъ, брахитъ наеъ разными обвиняиши словами, какъ
то: неестественши, дурчниками, дураками и др. Подобно
оскарживши наеъ "милъ я при погребеніи моей матери, на-
звать меня сиротамъ-дочерию. Делелъ за погребеніе матери
непроеиъ и отъ погребеніи не отказываломъ, но черезъ не-
акоинко вшии пеняеиъ, что покаротилъ мою мать-дарию,
ианъ какъ делелъ не хотиши браиъ. Слышалъ также, что
бершиъ по одному рублю за изводильно мошинку рогати-
ца, но у меня никогда не браиъ. Больше ничего по есиу
вашу не могу показати. По вашему хотиши показати
всю правду, а пеня и пошннрвое пошнннрвое Георгій Ива-
новъ Карасиновъ, а за него неграмотная росписанъ -
и Степанъ Мишиъ

2. Пошнннрвое с. Дезгинжа Иванъ Георгиъ Крысанъ
Учитель, православиный, подъ судомъ не былъ, у митропа-
и Св. Приказанъ бываеиъ, показанъ: Хотелъ два таму парадъ

12. Поселянин с Дезгинки Михаил Георгиев
Ильин, 25 лет, православный, у менован и св.
 Причастия бываает, под судом не был, показав:
 Ху меня в прошлом году родился ребенок, и я пошел
 к о. Лапкову, чтобы он прочитал молитву мессы.
 О. Лапков попросил за молитву два рубля, ког-
 да я сказал, что у меня нет рубля, то он обернул
 меня около и ушел домой; при этом был не-
 лащущий Мухомов и церковный староста Иван
 Мохаматов; пока я не пошел рубль, о. Лапков не
 читал молитвы. Это может подтвердить баб-
 ка Степана Сагайда. Больше ничего не даю
 и свидетель показав всю правду, в чем и подпи-
 суюсь поселянин Михаил Ильин, а за него неграмот-
 ная Александра Кирова ма

13. Поселянин с Дезгинки Варий Александров
Кирова, 25 лет, православный, под судом не был, у менова-
 ни и св. Причастия бываает, показав: Когда в прошлом
 году у меня родился ребенок, и я пошел баб-
 ку Марью (Степана) за 50 коп., чтобы батюшка о.
Михаил Лапков прочитал молитву мессы, то
 пошланный не захотел удовлетворить за 50 коп. а про-
 сил за один рубль. Так как у меня не было столько
 денег, то я написал на четыре дня раньше, попросив
 вперед рубль и пошел к о. Лапкову, который совер-
 шил молитву. Больше не даю ничего. По делу
 свидетель показав всю правду, в чем и подпи-
 суюсь поселянин Варий Кирова, а за него неграмотную
 родственницу Александру Кирова.

83 об.

✓

14. Поселившие с Дезгинже Викентий Ива-
новъ Капешковъ, Битъ, православыи, по с-
удамъ не бывъ, у неповоды и Св. Причастии бывъ
етъ, покарать. Но настаивающу дашу, а мою по-
карать только то, что протоирей. Михаилъ
Лашковъ слыно бранилъ людей обидными сло-
вами, называя ихъ карами, турками и пр.; ме-
жду прочимъ я слыно слышалъ в церкви, какъ
онъ ирехоско разъ такъ бранилъ людей. По дру-
гимъ обвиненіямъ мною не мою покарать. Но
дашу совети покарать все правду, вѣрныи и
подписуеюсь поселишии Викентий Капешковъ
а да цело неграмотнаго рещишии Степанъ
Тей 1866

15. Поселишии с Дезгинже Сергій Константиновъ.
Варанъ 43 летъ, православыи, у неповоды и Св.
Причастии бываеи, по с-удамъ не бывъ, покарать
С. Михаилъ Лашковъ не хотѣи съвершити про-
тевну мою и моеи женѣ, пока я не дамъ ему
рубль, а сиротевну мою единаю только
мою, когда я пошамъ ему Викон и куррину. Это
моя и подтвердити бабка Сарис Капешковъ.
Во церкви я слышалъ, что С. Лашковъ обзываетъ
людей обидными словами; такими же словами
бранилъ людей и при вѣдѣршии церковнаю ста-
ротю. По другимъ обвиненіямъ не мою нишо пока-
рять. Но дашу совети покарать все правду, вѣ-
рныи и подписуеюсь поселишии Сергій Варанъ, а да
цело неграмотнаго рещишии Михаилъ Тей 1866

16. Поселишии с Дезгинже Константинъ Сергій
Вели, Митъ, православыи, по с-удамъ не бывъ,

25. Поселиник с Дезгинки Симонъ Ивановичъ Чурк
(Филиппъ) 20 летъ, православный, подъ судомъ не былъ,
у неповзды и Св. Приговора бываеи, покажи Хто ли, что
и представляеи Василии (ХЧ). При совершении сорокатидеи
мошитель постреваеи 20 коп. и курицу. При совершении
сей мошоды не присутствоваи. Мош иаишоды фран-
ко, Чурк; а по гримитому правдицу иеиш знаеи подъ
парашеи, Филиппъ. Больше иеишо иеишоу показаи.
По еишу соответи показаи всего правду, воеиш и подшпири
поселиникъ Симонъ Чурк.

26. Поселиникъ с Дезгинки Ведоръ Николаевъ
Канкашонъ, 35 летъ, православный, подъ судомъ не
былъ, у неповзды и Св. Приговора бываеи, покажи
Хто ли, что и представляеи ^{для мошоды} Василии Симонъ Чурк.
При написании мошоды присутствоваи. Больше
по еишу еишу иеишо не знаеи. По еишу соответи пока-
заи всего правду, воеиш и подшпири поселиникъ Ве-
доръ Канкашонъ, а за иеишо иеграмотнаю росписан-
ио С. Канкашонъ.

27. Поселиникъ а Дезгинки Георгий Ведоръ Ка-
кашонъ, 25 летъ, православный, подъ судомъ не былъ, у
неповзды и Св. Приговора бываеи, покажи Хто ли, что
и представляеи ^{для мошоды} Василии Ведоръ Канкашонъ. Просишо
зримоу у иеиш зримоу ребенке Нарокави, а просишо
В. Лашкова Василии ребенка в шукотъ для отпываиш,
но онъ неохотлив и распорядиши закрыи гробъ и
такъ препроводиши ио ио кладбищу. По еишу маиш
поступиши В. Лашковъ, и маиш: догадаваеи таишо,
ишо пригима иа, ишо иеишо дайш три рубли, какъ
просиши немошникъ, а фран таишо одни рубли, хо-
ти Василии. Самъ не просиши у иеиш денеи. Больше

Несовместимое с духовным саном поведение имело место и у церковно-служителей. Так, священник с. Дезгинже Бендерского уезда Николай Спичей обвинял псаломщика, диакона церкви Василия Черного в непослушании своему настоятелю, в картежной игре и других проступках. Как следует из дела, «несмотря на неоднократные напоминания В. Черный упорно отказывается составить церковный хор, говоря, чтобы ему заплатили за это, не желает наблюдать за чистотою в храме и, в особенности, в алтаре, не подходит к нему под благословение, играет по целым неделям в карты, в азартные игры, не считаясь ни с местом для игры, ни с лицами, так как играет даже со старообрядцами, которые благодаря этому, осуждают все духовенство». В связи с этим он просил перевести Черного из прихода. Дело было рассмотрено на благочинном совете 3-го округа Бендерского уезда, затем отправлено на утверждение в Консисторию. В результате Черный попросил прощения у священника. Обязался устроить хор и поддерживать порядок [Дело по обвинению псаломщика., 1914–1916, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5239].

Происходившие трансформации не укладывались в сознании сельчан, основная часть которых продолжала хранить традиционные ценности и нравственность. В конечном итоге эти перемены в образе части духовенства, а также значительное ухудшение положения средних слоев крестьянства стали причиной возникавших жестких конфликтов между священниками и прихожанами (чаще всего сельской буржуазией и интеллигенцией).

В роли борца за социальную справедливость и интересы крестьянства выступила сельская интеллигенция, часть которой одновременно представляла собой зарождающуюся сельскую буржуазию, входящую в волостное правление или имевшую там значительное влияние благодаря родственным связям. Они стремились взять под полный контроль приходно-расходные средства местного храма, что видно из высказываемых ими в жалобах претензий. Прихожане с. Кубей жаловались: «Около 5 лет не делаем перевыбора доверенных по контролированию приходов и расходов церкви, при другом священнике было 1 раз в 2–3 года. Неизвестно какими капиталами владеет наша церковь» [Дело о священнике., 1905–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709, л. 19]. Тем самым сельская буржуазия претендовала на главенствующее положение в социально-экономической и общественной жизни села.

В одном из документов немногословно, но емко отражен образ представителей сельской буржуазии, поддерживавшихся местными властями. В связи с конфликтом между частью сельского общества и местными священниками, в котором главную скрипку играл Г. Колев, поддерживаемый Кубейским волостным правлением, ему была дана следующая характеристика: «Г. Колев окончил курс Высшего Бессарабского Болгарского центрального училища, имеет право на звание народного сельского учителя. Кубейский поселянин и домовладелец Георгий Данилов Колев со дня прибытия в Кубей (около 14 лет

назад) занимается сельским хозяйством и все время содержит мануфактурно-бакалейную торговлю, также состоит заведующим чайной Кубейского общества трезвости им. А. С. Пушкина свыше 6 лет. Всегда пользовался уважением всего общества, везде был избираем. <...> Часто защищает общественные интересы». Со своей стороны благочинный Н. Влайков, который был дознавателем по этому делу, отрицательно высказывался о Г. Колеве, характеризуя его «как человека, который любит со всеми судиться» [Дело о священнике..., 1905–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709, л. 13, 7].

Именно Георгий Колев был организатором многочисленных жалоб от лица общества с. Кубей на обоих местных священников – В. Скодигора и К. Важинского. В списке перечисляемых обвинений фигурировали претензии как общего характера, так и частного. Например, о том, что священники установили седмичное служение из своих личных интересов (чтобы удобнее им было делить немалые доходы, не только в церкви, но и вне ее). В результате «при водосвятии, молебствии, крестинах, погребениях, панихидах и проч. <...> создается очередь, так как служит неделю только один священник, а дворов в селе свыше 700. Таким образом, жалование село платит для двух священников, а имеет только одного».

Отношение священника В. Скодигора к прихожанам и народным традициям рассматривалось как неуважительное: «при похоронах покойника всю дорогу едет на телеге, чем вызывает порицание не только местных христиан, но и проживающих здесь иноверцев»; «бывали случаи, когда он держал покойника в доме по 4 дня из личного каприза»; «общественные благодарственные молебствия о дожде совершаются с торгом в церкви, и он не выходил с процессией вне церкви, пока ему и причту староста не обязался уплатить 5 руб.». Перечислялись и нарушения по службе: «нечестен в денежных делах, за метрическую выписку берет 2 рубля, а приходится по 1 руб.» и т. д.

В связи со всеми выявленными нарушениями Г. Колев просил провести расследование и, в случае если они подтвердятся, переместить священников в другой приход, а на их место назначить «достойных пастырей». Тон самой жалобы свидетельствует о том, что обвинения были направлены не только против местных священников, но и против изживших себя подношений продуктами и деньгами. Г. Колев просил разъяснить: «Обязаны ли местные поселяне приносить священникам, служащим на общественном жаловании, во время свадеб калачи и проч. (канука⁶⁶ – калач с курицей) или особую плату? Следует ли давать священникам при погребениях повозку, чтобы провожали, сидя на ней, покойников из дома в церковь и оттуда к кладбищу в хорошую погоду? Следует ли давать священникам особую плату за метрическую выписку при бракосочетании, кроме 1 руб. в

⁶⁶ Речь идет об одаривании калачом и вареной курицей под названием *каниска*.

доход церкви?» Кроме того, в одном из пунктов жалобы содержалось требование отменить установленные священниками седмицы при исполнении ими разных треб.

Прошение об удалении В. Скодигора из прихода мотивировалось еще и тем, что он «не мог в мире уживаться со своею паствою». У просителя этой жалобы Георгия Данилова Колева была на священника и личная обида: будучи посаженным отцом у поселянина Каржилова, он не принес *каниску* (калач с вареной курицей) для священника К. Важинского, который должен был венчать новобрачных. В данный вопрос вмешался другой местный священник – В. Скодигор, который сделал Г. Колеву замечание, что он «не уважает народные обычаи». В ответ на это Г. Колев провокационно заметил: «...Это обычай мужицкий, и вы его придерживаетесь?» За отказ дать *каниску*, как это «положено» по местному обычаю, В. Скодигор, в ходе возникшей перебранки, обозвал Г. Колева и отказался венчать. После чего он «выгнал всех из церкви и обозвал татарами» и, под предлогом позднего времени, приказал сторожу запереть церковь [Дело о священнике..., 1905–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709, л. 7-13, 20-24].

Одни претензии, высказываемые представителями сельской буржуазии от лица местного общества, были вполне обоснованы, но содержание других свидетельствует о том, что обвинения в адрес священников носили в какой-то мере претенциозный характер. Так, например, местные священники обвинялись в том, что «в большие праздничные дни, как например, в дни святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Константина и Елены и даже в день Покрова Пресвятой Богородицы – 1 октября не было служения в церкви» [Дело о священнике..., 1905–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709, л. 19]. Однозначно можно сказать, что данное обвинение было высказано не от лица местного общества, которое не только не считало перечисленные праздники «большими», но и не отмечало их, о чем упоминалось в одной из записок ранее служивших в этом селе священников. И, кроме того, как следует из документа, в эти дни священник находился по делам в Кишиневе, что для жалобщика было не важно.

В свою очередь В. Скодигор жаловался на сложившееся в приходе невыносимое положение: «доходов больших нет...»; члены причта по 3–4 месяца не получают жалованья. Он сетовал на то, что, служа ранее в других приходах, «не на жаловании от общества, а на доходах», «никогда не терпел такого стеснения как в Кубее». Далее он уточнял, что за обязательные требы прихожане не платят, а за необязательные – плата мизерная, например, за освящение курбана прихожане дают священнику 1 коп., за молебен – 10 коп. Кроме того, В. Скодигор отмечал, что если кто-то умирает ночью, то его будут по ночам; за отказ пойти туда ночью ему угрожают «убрать из Кубея» [Дело о священнике..., 1905–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709, л. 20-25].

Результатом разбирательства по поводу приговора общества с. Кубей (1904 г.) об удалении Скодигора из Кубея стало то, что земский начальник не дал хода этому прошению, оштрафовав всех подписавших приговор по 50 коп. каждого и, кроме того, И. Д. Колев (брат жалобщика Г. Д. Колева) был уволен с должности церковного старосты. За нанесенные прихожанам оскорбления В. Скодигор был оштрафован на 30 руб. [Дело о священнике..., 1905–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709, л. 25].

Однако в 1908 г. В. Скодигор опять был обвинен Г. Колевым в нанесении словесного оскорбления, за что последний просил вынести более строгое наказание. Вторую жалобу земский начальник оставил без последствий, сославшись на то, что «Колев, как указал благочинный, по мелочам пишет доносы на В. Скодигора, ведет сильную агитацию прихожан против местных священников» и т. д. В свою очередь В. Скодигору рекомендовали «не вступать в пререкания со своими прихожанами по маловажным поводам во избежание жалоб» [Дело по обвинению священника..., 1908, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3107, л. 2, 4-7].

Несогласие с так называемым седмичным служением (то есть одну неделю в церкви служит один священник, а вторую – другой и т. д.), жалобы на вымогательство большой платы за совершение треб, несвоевременное их совершение и словесные оскорбления были высказаны от имени прихожан с. Кирсово Бендерского уезда в адрес местного священника Никандра Сербова [Дело по обвинению священника..., 1911, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3579].

Отметим, что сельская интеллигенция нередко прибегала к такому распространённому в тот период способу давления на священников, как написание жалоб на имя епархиального начальства с перечислением всех мнимых и «числящихся» за ними нарушений.

В тех селениях, где отсутствовало общественное жалование причту, ситуация была еще более сложной. Так, на священника церкви села Галилешты Измаильского уезда Н. Чакира поступила жалоба от прихожан П. Кади, П. Чеботаря, М. Чебана, Е. Даниленко и др. (всего подписали 31 человек) «на вымогательство за требоисправления и грубое обращение с прихожанами» [Дело по обвинению священника..., 1905–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2624]. Здесь же содержался основной мотив подобного рода претензий по отношению к священникам: «его цель – быть богатым». Далее уточнялось, что Н. Чакир торгует и камышом, и хлебом, и ягнятами, и конфетами, дает деньги под высокие проценты; священствует в приходе 8 лет и за это время повысил плату за требы (за венчание берет 12–16 руб., за погребение – 10–12 руб., а за погребение младенцев – 3–5 руб. и т. д.), «обложил особой контрибуцией в виде живых, жареных куриц, муки, вина и пр., не венчает без курицы. Крещение совершает только по субботам и за 1 руб. 20 коп. А между тем, – писали они, – у него от общества квартира, 60 дес. земли и осе-

нюю от каждого двора берет по 1 мерке хлеба. Не делает послаблений даже после неурожайных годов. Ввел новый обычай – за 3 дня до свадьбы проверял знание брачующимися молитв с курицей». Они просили «избавить их от такого священника».

В протоколе Галилештского Коммунального управления, рассмотревшего данное дело, зафиксировано, что «жалобы справедливы». В связи с этим им было вынесено постановление: таксу за требоисправления устанавливают прихожане (за венчание – 5 руб. и т. д.), и священник не может требовать больше; запретить священнику ходить по дворам за мерками хлеба и др. С принятым решением Н. Чакир не согласился, заявив, что Коммунальное управление не может устанавливать цены на требы, и призвал согласиться с его таксой. В ответ на это два прихожанина из числа жалобщиков (Чеботарь и Брашеван), не стали крестить ребенка и уши. В результате разбирательства этого дела епархиальным начальством было установлено, что против священника народ настроили студент Брашеван и сельский учитель Коптаренко.

Столкнувшись с вопросом о «законности» подношений, Консистория, как повелось, пыталась лавировать в данной ситуации. Ее решение гласило: «За то, что берет курей от брачующихся и торгуется при совершении таинства брака – штраф 8 руб. 4 коп.». Относительно получаемых им подношений Н. Чакир писал, что в селе существует обычай на следующий понедельник после свадьбы приходиться с курицей к священнику для повязки молодой. В свою очередь Консистория высказала Коммунальному управлению свои рекомендации: желательно (подчеркнуто нами – Е. К.) заменить вознаграждения за требы официальной платой, жалованьем. Что же касается принятого Коммунальным управлением решения о назначении таксы за требоисправления, то «оно не может быть утверждено епархиальным начальством, так как в законе нет таких указаний». Дело предписывалось «прекратить за бездоказательностью» [Дело по обвинению священника..., 1905–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2624, л. 7, 39 и др.].

Решение «об ограничении причту села сборов за отправление религиозных обрядов» было принято в 1906 г. жителями с. Копчак. Как следует из документа, сельское общество настойчиво требовало «от сельского управления собрать сход по вопросу об установлении таксы за взимание платы за требоисправления». Опасаясь, видимо, ответных мер со стороны властей, сельское управление было «очень нерешительно и постоянно оттягивало этот вопрос». Под давлением общества оно обратилось в Кишиневскую Духовную Консистирию с просьбой «указать могут ли на сельском сходе решаться подобные вопросы?» Ответ гласил, что «общество может лишь ходатайствовать о назначении определенной таксы, но не устанавливать лично». Получив письменное разрешение, общество, на основании мирского приговора от 30 июня 1906 г., обратилось с ходатайством об утверждении

таксы за совершение причтом треб. В связи с этим на имя земского начальника 3-го участка Аккерманского уезда из КДК, за подписью лично члена Консistorии М. Чакира, поступило распоряжение: «Так как назначение таксы может повести к нежелательным недоразумениям, то Кишиневская Духовная Консistorия просит земского начальника предложить обществу назначить своему причту вместо платы <...> определенное содержание в размере, который принят в Аккерманском уезде (не менее 600 руб. на весь причт; 450 – священнику, 150 – псаломщику) и такое выдавать по третям или по полугодиям исправно, о сем составить приговор и прислать в Консistorию. <...> В приговоре общество может указать желательную плату за необходимые требы, как сделали другие общества, уже назначившие причтам определенное содержание взамен платы за требоисправления» [Дело по рассмотрению рапорта.., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2973, л. 4, 6-7].

В тех приходах, где не было официальной платы причту и священник получал плату за требоисправления, Консistorия предлагала коммунальным управлениям ввести фиксированное жалованье для причта, при этом отказываясь утвердить назначаемую сельскими обществами таксу за требоисправления [Дело по обвинению священника.., 1905–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2624].

Таким образом, в начале XX в. местные общества, возглавляемые сельской интеллигенцией, активно выступали против поборов – «добровольных» приношений, взимания священниками бóльшей платы за требоисправления, против так называемого «седмичного служения» и т. п. Основными формами борьбы стали требования об удалении из прихода непорядочного священника, основывавшиеся на мирских приговорах, решения сельских сходов о назначении причту фиксированной платы за требы и т. д. В основе выдвигавшихся ими требований лежало стремление добиться определенных прав местного самоуправления, влиять на назначение священника в свой приход, контролировать приходно-расходные средства своих храмов, управлять общественной жизнью села и др.

2. Изменение «климата» в селе в связи с включением духовенства в капиталистические отношения

Как можно видеть из приведенных документов, претензии между членами причта прямо или косвенно сводились к материальной стороне вопроса (неуделение части доходов, притеснения по службе и т. д.). Довольно часто выяснение отношений между членами причта, происходившее в жесткой форме, было связано со строительством новой церкви, контролем за церковными средствами, платой за совершение треб и т. д. Такой конфликт имел

место в с. Гайдар Бендерского уезда (1899–1903), с. Чадыр-Лунга Бендерского уезда (1911), с. Татар-Копчак Аккерманского уезда (1912–1915) и др.

В двухклирных приходах нередкими были конфликты между священниками, которые волей-неволей втягивали в них местное общество, раскалывая его. В результате часть из них становилась на сторону одного священника, а другая – на сторону второго. Иногда общество высказывалось за удаление обоих священников из прихода. Подобный конфликт, возникший в с. Татар-Копчак Аккерманского уезда в 1912 г. между настоятелем В. Латием и вторым священником К. Статовым в ходе вопроса, связанного со строительством в селе новой церкви, длился несколько лет. Обиженный тем, что не нашел должной поддержки в обществе, В. Латий «проклял сход камнем и градом» [Дело о постройке церкви., 1912–1915, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 4140, л. 44].

К прежним обвинениям в адрес духовенства («не вполне благопристойное» поведение самих священников, неуважительное отношение к прихожанам и оскорбления в их адрес (за отказ от подношений), «немиролюбие», взимание значительной платы за совершение треб, «обязательные сборы подношений») добавились и новые – обвинения в занятии коммерческой деятельностью, в отдаче земли в аренду богатым арендаторам не из их села (при острой нехватке земли в селе), в покупке ценных бумаг и отдаче денег под проценты и т. д.

В конце XIX – начале XX вв. в результате активизации капиталистических процессов в селе увеличилось количество конфликтов между местным обществом и духовенством. Так, священник с. Чок-Майдан К. Малай передал своему внуку – В. Крупскому (который после смерти деда был определен в этот же приход) в наследство 100 дес. приобретенной им в частную собственность земли. Последний сдавал ее в аренду по 20 руб. за одну десятину. Помимо этого, В. Крупского обвиняли «в вымогательстве денег у прихожан за исполнение церковных обрядов» [Дело по обвинению священника., 1912–1914, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3682].

Священник церкви с. Кубей В. Скодигор, жалуясь на невыносимое положение причта в приходе, уточнял, что «землю церковную за десятину 15 руб. давали и более за десятину не сдавал» [Дело о священнике., 1905–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709, л. 20-25]. В собственности священников Казаклии – Г. Жушкова, Бешгиоза – В. Г. Немцана, Кириет-Лунги – Ф. И. Любова, Комрата – Д. В. Улинича, А. И. Димитрова и др. числились собственные виноградные сады на поселянской земле [Дело по обвинению священника., 1902–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2405, л. 155; НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 69, л. 108 (за 1885 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83 (за 1890 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.)].

В результате конфликта между настоятелем церкви с. Баурчи Е. Крокосом и псаломщиком Котоманом, который характеризуется в деле как «подстрека-

тель народа против священника», четвертая часть общества высказалась за удаление священника из прихода, поскольку, как следовало из поданных на него жалоб, он грубо обращался с прихожанами, «оскорблял словами», вымогал деньги за совершение церковных обрядов, требовал подарков и т. д. [Дело по обвинению священника..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3378].

Прихожане с. Баурчи выказывали недовольство тем, что Е. Крокос занимается торговлей, а «за принятие на себя обязанности по устройству на выгоне с. Баурчи колодца для водопоя на общественные деньги» взял 400 руб. и т. д. Кроме того, в 1901 г. он стал пайщиком паровой мельницы, а спустя десять лет священник уже был владельцем двух паровых мельниц. Прихожане возмущались тем, что Е. Крокос «не платит обществу за аренду усадьбы под паровые мельницы». Все жалобы были «оставлены без последствий». Что касается мельницы, то оказалось, что она признана не коммерческим, а хозяйственным предприятием и потому освобождена от государственного налога [Дело по обвинению священника..., 1902–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2405, л. 149; Дело по обвинению священника..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3378, л. 83].

На основании архивных материалов, частично раскрывающих вопросы материального благосостояния духовенства, можно говорить о том, что многие священники, действительно, были довольно зажиточными. В анонимной корреспонденции, ставшей основой для разбирательства, отмечалось, что священник с. Исерлия Димитрий Чакир «с целью наживы» в церкви «устроил возле иконы Божьей Матери лавку – мелкую продажу крестиков, икон» и т. д. Далее ему давалась классовая характеристика («он кулак») и приводились данные о его материальном состоянии – «у него в банке 150 тыс. руб.» [Дело по обвинению..., 1904–1905, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2549, л. 9]. Относительно продажи указанных предметов в церкви Д. Чакир дал следующее пояснение: «Я заметил в прихожанах привязанность к суевериям, особенно у женщин; чтобы противодействовать распространению апокрифов (Сон Богородицы, Золотое или Святое письмо – Е. К.) счел пастырским долгом держать при церкви иконы и другие святые предметы, могущие утверждать религию и православность» [Дело по обвинению священника..., 1904–1905, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2549, л. 16]. Оказалось, что Димитрий Чакир вызвал негодование сельских арендаторов относительно церковной земли и из-за того, что отдал в аренду свой участок земли другим арендаторам (то есть за большую плату), а не им [Дело об увольнении за штат..., 1916, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5234, л. 5].

В этот период многие священники активно включились в коммерческую деятельность: за бесценок скупали землю в селе с помощью купчих и векселей; занимались скупкой и перепродажей пшеницы; давали деньги под проценты, под залог, под векселя и т. д. [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1665,

3707; Дело по обвинению священника., 1905–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2624, л. 7]. Так, священник церкви с. Ташбунар Измаильского уезда И. Хохор обвинялся в том, что дал обществу деньги под проценты, приобрел 60 дес. земли и т. д. [Дело по обвинению., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864, л. 21]. Доходило даже до того, что общество одалживало у священника деньги под проценты на строительство церкви [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1601, л. 30 (дело за 1892 г.)]. Проценты, взимаемые с одолженной суммы, были значительными – 10–12%. Священники были замечены и в занятии ростовщичеством. В этом был обвинен и священник церкви с. Кирютня М. Любов, который оправдывался тем, что кулаки одалживают деньги под больший, чем он, процент. В свою очередь М. Любов подал жалобу на земского начальника Стоянова за подстрекательство прихожан церкви с. Кирютня Бендерского уезда к неуплате ему жалованья [Дело по рассмотрению жалобы., 1896–1901, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2060, л. 4].

На священника церкви с. Казаяклия Бендерского уезда Георгия Жушкова была подана жалоба от кишиневских мещан А. Денисова и М. Киселевой за захват их «виноградного сада». Из нее выяснилось, что Г. Жушков дал мещанину А. Денисову 2100 руб. под проценты, а в качестве гарантии потребовал временно переоформить на него виноградник. Однако, как следует из дела, впоследствии священник отказался получить взятые у него под залог деньги и вернуть виноградник [Дело по рассмотрению жалобы., 1885–1886, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1467]. Видимо, некоторые из перечислявшихся в жалобе обвинений в адрес Г. Жушкова (высказанных со стороны священника церкви с. Баурчи Евсевия Крокоса) – занимается адвокатурой, промышленными предприятиями, сутяжничеством, тормозит постройку церкви, а также обвинения в пьянстве, неисправности по службе, разлитии Св. даров, допущении умирать младенцев некрещенными и т. д. – были небезосновательными [Дело по обвинению священника., 1902–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2405, л. 4-5].

Аналогичный иск, в связи с захватом «виноградного сада», был предъявлен жительницей Ташогло священнику Аккерманского городского собора П. Гвоздецкому, который дал ей 1000 руб. под 10% под закладную за виноградник, но впоследствии отказался его возвращать [Дело по иску., 1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3858].

Зачастую такого рода подробности всплывали в делах, в которых члены причта выясняли между собой отношения. Так, священник Лимонтов в своей жалобе на священника церкви с. Чумлекиой Аккерманского уезда Д. Бушилу обвинял его в вымогательстве у прихожан денег за исполнение церковных обрядов. В качестве аргумента его непорядочности он указал на то, что «в голодном году Д. Бушила дал обществу 5000 руб. под 12%». Насколько правдивы были сведения, точно сказать нельзя, но епархиальное начальство приняло решение: жалобу Лимонтова на Бушилу «оставить без

последствий» [Дело по обвинению священника.., 1903–1904, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2435].

Активному включению духовенства в товарно-денежные отношения в немалой степени способствовало само епархиальное начальство. В своем обращении в декабре 1891 г. Преосвященный епископ Исакий обратился к священнослужителям Кишиневской епархии в связи с необходимостью распространения «между своими прихожанами сведений относительно существования в империи государственных касс и разъяснения им выгоды помещения в оные своих вкладов». Предписывалось «через напечатание в местных Епархиальных ведомостях разъяснять своим прихожанам выгоду государственных сберегательных касс, легкость делания и получения вкладов, сохранность и доходность их». Далее отмечалось, что «сберегательными кассами пользуются лица привилегированного сословия и торговцы, а малоимущие, например, земледельцы и рабочие из крестьянской среды – то они на страницах статистики почти отсутствуют и они относятся к кассам с каким-то пренебрежением и недоверием». «Этот способ распространения сведений, – подчеркивал в своем обращении епископ Исакий, – я признаю наиболее целесообразным, так как: 1) духовенство стоит ближе всего к народу и пользуется безграничным его доверием; 2) крестьяне, скорее всего, поверят служителям церкви, что отдать трудовую свою копейку на сбережение в государственную кассу безопаснее и полезнее, чем зарывать ее в землю или прятать на чердаке» [Копия журнала.., 1892, с. 4-6].

Таким образом, характерной чертой социально-экономического и религиозного развития гагаузских сел этого периода являлась борьба крестьян не против зарождающейся сельской буржуазии, а против разбогатевших священников, зарабатывающих свое состояние не собственным трудом, а с использованием капиталистических средств – ростовщичеством (получением процентов от денежных вкладов), скупкой земли и сдачей ее в аренду и т. п. Изменившиеся методы борьбы с разбогатевшими священниками отражали эпоху демократических преобразований: существенное уменьшение жалованья причту, реже – полный отказ от его уплаты; прошения об удалении из прихода недобропорядочного священника (в основном иной этнической принадлежности) и избрание на сельском сходе путем голосования «своего» священника; анонимки о неисправностях по службе и т. д.

Жалобы на священников писали не только крестьяне, недовольная существующим порядком зарождающаяся сельская буржуазия и интеллигенция, но и псаломщики, а также священники друг на друга. Отметим, что не все обвинения, содержащиеся в поданных на имя епархиального начальства жалобах, подтверждались. Однако налицо определенная негативная тенденция в данной области. О том, какую форму приняло это явление, можно судить по одному из объемных дел, в котором псаломщик Е. Няга совместно

с оппозицией из некоторых членов гайдарского сельского общества (во главе с бывшим сельским старостой Георгием Болгаром, а также Димовым Куру, Кирияком и Василием Топал, Тодором Митку, Ильей Чеботарем, Дмитрием Чобан, Федором Терзи) огульно обвинили священника с. Гайдар Бендерского уезда П. Петрова не только в пьянстве и в вымогательстве денег у прихожан за выполнение религиозных обрядов, но и в вольнодумстве, в негативном воздействии на религиозно-нравственное состояние прихожан, в препятствовании прихожанам строить новую церковь и т. д.: «...Говорит, что Бога нет <...>; из-за него разлагается религия и нравственность прихожан. Религия у народа в приходе падает...» [Дело по обвинению священника..., 1899–1903, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2012, л. 25].

Жалобы часто использовались для борьбы с неудобными священниками. Их разбирательство нередко заканчивалось перемещением священника в другой приход. При этом обвинения высказывались самые различные, начиная от нарушений по службе (несовершение богослужения в праздники, пролитие Св. даров, отказ венчать и крестить без подношений, взимание значительной платы за исправление треб и т. д.) до обвинения в несоответствующем моральном облике (несоблюдение постов, пьянство, торговля с целью наживы и др.). Давление на религиозные власти осуществлялось с помощью прямых и косвенных рычагов: отказ платить причту установленную ранее плату, фиксирование платы за требы, угрозы перехода в сектантство и т. д.

Несмотря на то, что многие анонимные дела признавались «бездоказательными», а по некоторым жалобщиков привлекали к штрафу и даже аресту за клевету (например, «Дело по обвинению священника с. Гайдар Бендерского уезда Петрова П. в вымогательстве денег с прихожан за выполнение религиозных обрядов и в пьянстве» (1899–1903 гг.) [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2012]), тем не менее, значительное увеличение их числа свидетельствует о снижении статуса священника в селе. Борьба с духовенством нередко приводила к конфликтам и расколу внутри самого сельского общества, одна часть которого выступала против своего пастыря, а другая, будучи не согласной с использованными против священного лица методами, становилась на его сторону. В целом, такие отношения не могли не оказывать влияния на проявление внешних форм религиозности прихожан и на их отношение к священникам (и наоборот).

Конец XIX – начало XX вв. можно охарактеризовать как период бумагомарательства (обвинений и кляуз), который захлестнул довольно широкие слои общества, а также часть духовенства. Основными методами борьбы крестьян с «непорядочными священниками» были: удаление их из прихода и избрание «своего» священника; уменьшение жалованья на содержание причта и сокращение средств, выделяемых для церковноприходских школ;

контроль общества за церковными средствами; самовольный захват излишков церковной земли и т. д. Борьба за демократические преобразования, за местное самоуправление, во главе которой стояли сельская интеллигенция и буржуазия, а также запасные солдатские чины, в известной степени была облечена в форму защиты национального интереса. В большинстве прошений, подаваемых прихожанами гагаузских сел на имя епархиального начальства об увольнении «непорядочного» священника, высказываемое прихожанами недовольство усугублялось незнанием духовенством языка паствы. Поэтому требование о назначении в приход добропорядочного священника, как правило, выливалось в борьбу за право назначения в приход «своего» по этнической принадлежности священника, «который знает наш язык».

3. Приговоры сельских обществ об уменьшении жалованья причтам

На рубеже XIX – начала XX столетия на юге Бессарабии широко распространенной стала такая форма борьбы с духовенством, как принятие мирскими обществами решения об уменьшении ежегодного жалованья членам причта, установленного в свое время (в 1874–1876 гг.) приговорами сельских обществ. Так, в 1896 г. по мирскому приговору общество с. Кирютня, под влиянием земского начальника Стоянова, значительно уменьшило жалованье причту. В частности, плата местному священнику М. Любому (на коммерческую деятельность которого прихожане смотрели с неодобрением) была уменьшена с 600 до 400 руб. В ответ на это в 1898 г. М. Любов подал прошение в КДК о восстановлении прежнего жалованья. В принятом КДК постановлении отражаются методы давления епархиального начальства на прихожан: «Если общество не будет выплачивать прежнего жалованья (оговоренного в мирском приговоре 1874 г. – Е. К.), то на основе указа Святейшего Синода от 28 декабря 1892 г. епархиальное начальство вынуждено будет переместить причт в другое место, а прихожан приписать к соседнему приходу». Дело закончилось восстановлением причту жалованья до прежнего размера (600 руб. – священнику, 200 руб. – псаломщику), хотя по принятому мирскому приговору было видно, что внутри общества произошел раскол по данному вопросу: 224 человека высказались – за уменьшение платы, а 304 – за ее восстановление [Дело по рассмотрению жалобы..., 1896–1901, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2060].

Аграрные волнения в Комрате 1906 г. не вылились в решительные действия по захвату и перераспределению земли. Из сведений, приводящихся в монографии Ф. Ангели, видно, что в ходе провозглашения в Комрате Республики (5 января 1906 г.) со стороны нового органа – избранного волостного

комитета, были выдвинуты требования и приняты следующие решения: о конфискации помещичьих земель и раздачи их крестьянам; уничтожении долговых расписок; отмене всех налогов; прекращении мобилизации в царскую армию и т. д. [Ангели, 2007, с. 343]. Вопрос о земле крупных комратских землевладельцев – Цанко, Кыльчика и др. обсуждался на митингах и прежде. Однако отметим, что использованные комитетом методы борьбы были ненасильственными: собравшиеся настаивали на добровольном отказе этих и других землевладельцев (старшина Койчев, кулаки Бокалы и др.) от земли [Ангели, 2007, с. 346]. Для организаторов волнений сложным оказался вопрос о том, как делить землю: «Шли горячие споры. Село с селом ссорилось». Не могли договориться о том, какому селу отойдут те или иные земли. «Особенно чувствовалось расслоение села по „мааля”» (улица, квартал). В качестве характерной черты комратских аграрных волнений отметим особенность социального состава участвовавших в революционных митингах сельчан. Так, изначально в обсуждении вопроса о разделе земли крупных землевладельцев участвовала группа зажиточных крестьян. Более бедные включились в этот процесс позднее, поскольку они не были уверены в том, «что и на их долю выпадет счастье». По приводимым Ф. Ангели сведениям, на том собрании присутствовали и те, кто ранее ни разу не был на митингах, поскольку у них было по 5–10 дес. земли, и прежде они не решались рисковать тем, что имели. «Теперь же, когда вопрос стоит о дележе земли, они не выдержали, они пришли» [Ангели, 2007, с. 346-347].

Таким образом, в перераспределении общественной земли были заинтересованы прежде всего зажиточные крестьяне, у которых имелись необходимые средства и сельскохозяйственный инвентарь для ее обработки. Основная масса мелких крестьян-собственников была нерешительной и не выдвигала радикальных требований, поскольку им самим было что терять. В селах задунайских переселенцев не наблюдалось значительного социального расслоения, что подтверждается и выводом Н. С. Державина: «Болгарская колония не знает того явления, которое называется кулачеством, равно как и нет поселян рабочих, у которых со своими более зажиточными односельчанами были бы какие-либо счета на почве найма на работы или вообще какая-либо непосредственная личная зависимость» [Державин, 1914, с. 59].

Революционное движение того периода в большей степени выдвигало требования демократических и политических свобод: ликвидации сословий, получения образования и т. п. На юге Бессарабии так называемые аграрные волнения (1905–1907 гг.) приняли характер борьбы за местное самоуправление, прежде всего в области религиозно-общественной жизни. Они вылились в широкую кампанию по принятию сельскими обществами приговоров об уменьшении платы на содержание причта и назначении в приход «своего» священника (из своей этнической среды) и т. д.

В связи с аграрными волнениями в Комрате от священников других гагаузских сел поступали сведения о проделанной ими в своих приходах работе по предупреждению подобных беспорядков. Прежде всего они проводили с прихожанами необходимые беседы. В заметке под названием «Выражение верноподданнических чувств», опубликованной в КЕВ, приводится телеграмма от прихожан с. Баурчи (3-го округа, Бендерского уезда) на имя обер-прокурора Св. Синода, Князя Оболенского (от 23 января 1906 г.). В ней четко указана этническая (и религиозная) принадлежность жителей этого села. Из представленных в заметке сведений можно предположить, что телеграмма была написана не без участия уже упоминавшегося священника этого села Евсевия Крокоса.

Приведем ниже текст данной телеграммы:

«Мы <...> православные по вере, гагаузы по нации, встревоженные аграрными брожениями, проявленными в соседних селах, сегодня в количестве 240 домохозяев, по приглашению нашего местного священника явились в здание церковноприходской школы на приходскую беседу, и, получив от него на нашем родном языке разъяснение истинного смысла аграрных движений и смут, чинимых внутренними врагами России, и <...> благ дарованных последними Высочайшими манифестами, вознесли Господу Богу молитвы за сохранение жизни Николая II <...>, готовность положить животы наши за его святое дело».

Далее в заметке отмечается, что текст телеграммы представлен священником с. Баурчи о. Евсвием Крокосом при рапорте Преосвященному Владимиру. Население с. Баурчи под влиянием этих волнений принялось было уменьшать содержание учителям местных школ и проявлять некоторую склонность к интенсивным беспорядкам. Это и послужило поводом для приглашения их священником на приходскую беседу для поднятия веры и духа в государя. Е. Крокос пристыдил сеятелей смуты и осветил истинным светом все те социальные вопросы, которые их волновали [КЕВ, 1906, № 4, с. 126-128].

Начиная с 1906 г., многие сельские общества выносили приговоры о сокращении жалованья причтам, об установлении фиксированной платы за требы, отклоняли предписания епархиального начальства об открытии второго причта и обеспечении его жалованьем и квартирами и т. д. КДК, не обращая особого внимания на накалявшуюся в данной области обстановку, вместо сокращения числа духовенства и улучшения его материальных условий (о плачевном состоянии которых писал еще А. Зашук⁶⁷), начала оказы-

⁶⁷ «Для уничтожения этой разницы между духовенством различных вероисповеданий необходимо улучшить здешнее православное сельское духовенство, а это возможно не иначе, как при помощи молодым людям этого ведомства получить хорошее образование <...>. Но при этих улучшениях, главное – обеспечить существование духовенства, а последнего невозможно достигнуть без сокращения их числа» [Зашук, 1862, с. 392].

вать давление на сельские общества с целью открытия ими второго штата причта, что ускорило развязку конфликта.

Так, в 1905 г. Консисто́рия высказалась за восстановление второго штата причта в приходе с. Валя-Пержи Бендерского уезда, мотивируя это значительным числом прихожан (1725 душ обоего пола), а также тем, что по штату 1872 г. при этой церкви состоял двухклирный причт, но затем (с 1873 г.) он стал одноклирным. По мнению КДК, в данном приходе для этого были подходящие условия – церковь каменная, прочная; 119 дес. церковной земли; назначенное обществом жалованье на содержание причта – 800 руб. в год, «свободно хватило бы и для обеспечения второго штата». В этой связи благочинному Г. Бабченко было предписано предложить обществу прихожан «озаботиться приобретением» домов для помещения второго штата.

М. Чакир, понимая взрывоопасность такого решения, как член КДК высказал свое особое мнение. Согласившись с необходимостью открытия в данном селе второго причта, тем не менее, он предложил «решить пока этот вопрос в принципе, а открыть причт лишь тогда, когда от общества Валя-Пержи будет ходатайство о том, что оно желает иметь второй штат, что оно по мирскому приговору изъявляет готовность обеспечивать второй причт усадьбами и домами и назначить ему жалованье, если не в том размере, какое выдается первому, то хотя бы 400 руб.». Он обратил внимание на то, что если епархиальное начальство решит открыть второй причт без ходатайства на то общества, то последнее может отклонить предложение епархиального начальства об обеспечении усадьбами, домами и др. А «в настоящее тревожное время», продолжал М. Чакир, общество в своем решении напишет, что «оно вполне довольно одним причтом, который успевает совершать требы» и т. д. Если подобные инциденты будут иметь место, то они «могут ронять авторитет епархиального начальства». Таким образом, по убеждению М. Чакира, от епархиального начальства должно исходить предложение, а принятия решения об открытии второго причта следует ожидать из прихода. При этом в своей аргументации он предлагал епархиальному начальству ссылаться на многолюдность прихода, а не на постановление 1872 г. об открытии второго причта [Дело об открытии второго штата., 1905–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 3447, л. 3].

Однако КДК не вняло мудрому совету М. Чакира и приняло резолюцию: «Признать необходимым открыть второй штат, объявить об этом обществу, обеспечить причт домами и жалованьем в 400 руб.». Как и предвидел М. Чакир, 2 февраля 1906 г. общество с. Валя-Пержи на сходе приняло решение «предписание епархиального начальства отклонить» [Дело об открытии второго штата., 1905–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 3447, л. 3 и др.].

Как можно видеть из других документов, прихожане с. Валя-Пержи Бендерского уезда пошли дальше. В 1906 г. они приняли решение об уменьше-

нии причту местной церкви жалованья с 800 руб. (установленное приговором 1876 г.) до 500 руб. в год, и это несмотря на то, что «число прихожан увеличилось вдвое». Кроме того, была уменьшена сумма на содержание 2-х министерских училищ с 1180 руб. до 1000 руб. Приговор был подписан 2/3 общества [Дело по рассмотрению прошения., 1906–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3014, л. 1-2].

Категорический протест «против таких незаконных действий мирского общества» высказал в своем рапорте (от 18 февраля 1907 г.) священник данного села Петр Христофоров Попович (из молдаван). Незаконность, по его мнению, заключалась в том, что «приговор 1876 г. утвержден Святым Синодом и благословлен, то есть имеет законное право, и прихожане платили жалованье в таком размере в течение 30 лет». С одной стороны, он отмечает, что и священники «повода для этого не давали», а с другой, обращает внимание на то, что «этот поступок пагубно влияет на общества соседних сел».

В связи с делом по приходу с. Валя-Пержи епархиальное начальство приняло резолюцию: «учинить поличный допрос о причинах такого решения» и выяснить, согласно ли общество восстановить жалованье причту в прежнем размере [Дело по рассмотрению прошения., 1906–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3014, л. 2, 20, 23]. В деле принимал участие член Консистории М. Чакир. В данном селе этот вопрос удалось уладить благодаря тому, что оппозиционная партия из «запасно отпускных солдат», видимо, побоялась возможных последствий и штрафов со стороны властей и пошла на соглашение.

Нашумевшим и показательным стало дело по с. Купораны [Дело о перемещении священника., 1907–1908, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4038, л. 11-12, 15, 17, 19-21, 27 и др.]. Местное общество вынесло решение об отмене приговора 1876 г., по которому оно платило причту 700 руб. Как следует из дела, с конца 1905 г. усилилась революционная пропаганда со стороны лиц, во главе которых находились доверенный общества прихожанин З. Данкогло и сельский староста Г. Н. Искимжи. Противостояние между местной властью (Купоранским сельским управлением) и епархиальным начальством усилилось, и ситуация накалилась. Общество претендовало на то, чтобы самому избирать себе священника и устанавливать плату причту [Дело о перемещении священника., 1907–1908, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4038, л. 11, 17]. Мотивировка принятого прихожанами приговора объяснялась доверенными тем, что сельское общество, вследствие участвовавших неурожаев и бедности, не может выдавать жалованье причту по приговору 1876 г. Со своей стороны епархиальное начальство оттягивало вопрос о назначении в приход священника. В ответ на многочисленные просьбы, поступавшие от сельского старосты (июль, август 1907 гг.) о назначении в их приход священника, следовало условие епархиального начальства о выделении священнику конкретно указанной квартиры и жалованья.

В августе 1907 г. прихожане с. Купораны подали очередное прошение о содействии в скорейшем назначении им священника. На имя обер-прокурора Св. Синода поступило письмо от Архиепископа Владимира о том, что в Аккерманском уезде с конца 1905 г. – начала 1906 г. «под влиянием тайной усиленной пропаганды стало очевидным стремление крестьян к сокращению жалованья причтам или к совершенному уничтожению жалованья общественного и при том без права пользоваться даже самой умеренной платой за требоисправления на том основании, что причт пользуется церковною землею». Это движение, писал он, обнаружилось с особой силой в с. Купораны Аккерманского уезда. С 1876 г. обществом был утвержден приговор о назначении жалованья причту 700 руб. Но вдруг в конце 1905 г. под влиянием революционной агитации, вопреки приговору 1876 г., оно составило новый приговор о назначении причту жалованья в размере 160 руб. в год. Благодичный Т. Белоданов созвал мирской сход и объявил обществу, что уменьшение причту жалованья до 160 руб. незаконно и просил восстановить его в прежнем размере. В начале 1906 г. местным обществом был принят приговор об увеличении жалованья причту до 360 руб. Приговоры общества с. Купораны 1905 и 1906 гг. об уменьшении жалованья причту не только не были утверждены земским начальником, но даже были отменены Аккерманским съездом земских начальников. Служивший в том приходе с 1876 г. священник Константин Ерхан полтора года убеждал общество восстановить жалованье и в мае 1907 г. попросил переместить его в с. Оланешты.

В июле 1907 г. местное общество приняло приговор об установлении жалованья священнику в размере 368 руб. и о назначении священником в приход диакона Кишиневского кафедрального собора *Ильи Чакира*. Копия приговора была отправлена епархиальному начальству. Однако спешить с назначением священника в приход у начальства «не было никакой нужды», так как оно «не считало возможным назначить во священники диакона, в то время когда на Купоранский приход просились не только окончившие курс Семинарии, но и заслуженные священники...». Кроме того, как отмечалось в рапорте благочинного, «ссылка их на неурожай и бедность неосновательны, ибо в 1905 и 1906 гг., когда общество уменьшило жалованье до 160 руб., урожай в Аккерманском уезде был прекрасный, а в этом году урожай – средний <...>, а равно жители села зажиточные и имеют собственные земли 4814 дес. общественной земли и легко могли бы выдавать причту по 700 руб. (как выдавали 30 лет)».

Как отмечается далее в документах этого дела, заведовать приходской церковью было поручено священнику соседнего села Дульмен Алексею Маркову, который своевременно исправлял требы, и жалоб на него не было. На основании вышеизложенного прошение доверенных было оставлено без

последствий [Дело о перемещении священника.., 1907–1908, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4038, л. 20].

В резолюции архиепископа Владимира от 21 октября 1907 г. значилось, что следует повременить с перемещением в приход священника Петра Лазарева «до времени, когда общество назначит священнику помещение, которое ранее было отведено священнику», «так как до него дошли слухи, что помещение священника отдано местному учителю». В ответ на это Купоранское сельское управление заявило, что «для священника нанят другой подходящий дом возле церкви».

Ввиду того, что общество с. Купораны упорствовало в восстановлении жалованья своему причту по приговору 1876 г. (несмотря на то, что новые его приговоры были отменены), все духовенство 4-го округа Аккерманского уезда обратилось к епархиальному начальству с просьбой о принятии решительных мер к пресечению агитации об уменьшении жалованья обществами сел Аккерманского уезда. Из него хорошо видно, с чем были связаны такого рода приговоры сельских обществ, – с требованием о назначении в приход «своего» священника. Духовенство Аккерманского уезда писало, что «в случае невосстановления жалованья в Купоранах, *другие общества тоже начнут, а некоторые уже начали уменьшать до минимума жалованья своим причтам, для того, чтобы изгнать существующих пастырей своих и выбирать себе новых по своему выбору и по особым договорам и своим условиям*» (выделено нами – Е. К.).

В своем рапорте от 24 ноября 1907 г. в КДК благочинный 4-го округа Аккерманского уезда Т. Белоданов писал о том, что Купораны стали «притчей во языцех» во всех окружных селах. Населению округа, «в особенности интеллигентным его вожакам», был «дан чувствительный урок» (тем, что с мая 1906 г. по ноябрь 1907 г. в Купораны не назначали священника). Кроме того, Захарий Данкогло был обвинен в подстрекательстве прихожан не платить жалованье причту. Таким образом, подчеркивал он, суть урока заключалась в том, что всем было показано: «епархиальную власть игнорировать нельзя, а над духовенством нельзя издеваться» [Дело о перемещении священника.., 1907–1908, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4038, л. 12].

И лишь в январе 1908 г. был составлен акт о сдаче имущества церкви другому священнику – Лазареву во исполнение указа КДК от 13 декабря 1907 г. [Дело о перемещении священника.., 1907–1908, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4038, л. 21]. В связи с назначением в приход священника была составлена справка о приходе с. Купораны и о состоянии церкви. В ней отмечалось, что церковь – каменная, построена в 1875 г., прочная; при церкви имеется 120 дес. земли – часть земли обрабатывает сам причт, а часть сдается в аренду за 1300 руб. в год. Для священника имеется общественный дом, жалованье в 333 руб. в год, а также добротные приношения прихожан – около 200 руб. в год. На-

селение прихода – болгары (2.240 душ). На это место просился священник Павел Варзопов, но не получил одобрения [Дело о перемещении священника..., 1907–1908, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4038, л. 27]. Таким образом, в данном селе методом давления удалось направить решение вопроса в желаемое для епархиального начальства русло, но ситуация не стабилизировалась. Она вызывала у благочинного Т. Белоданова обоснованные опасения, которыми он поделился с епископом: о том, что общество может разорвать контракт на квартиры для священников. В ответ на это епископ обязал его держать данный вопрос под личным контролем [Дело о перемещении священника..., 1907–1908, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4038, л. 15].

Как можно видеть из архивных дел, эта волна не ограничилась 1905–1907 гг., а продолжилась и позже и охватила довольно много сел. В январе 1908 г. общество с. Кубей пригласило в сельское управление местных священников в связи с утверждением приговора об уменьшении жалованья причту. Вполне понятно, что подобные решения не поддерживались ни епархиальной властью, ни земским начальством, требовавшим восстановления прежнего жалованья под угрозой применения наказания: «оставить приговор 1874 г. в силе и не возбуждать на сходе вопрос о содержании причта во избежание печальных последствий результатов, могущих кончиться привлечением членов схода к ответственности по Статье 38 о наказании». Местный священник В. Скодигор мотивировал свое предложение об оставлении жалованья в прежнем размере, ссылаясь при этом на печальный опыт других сел, в частности, с. Купораны – «в противном случае дело может кончиться довольно неприятно» [Дело по обвинению священника..., 1908, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3107, л. 4-7].

В с. Ташбунар Измаильского уезда аналогичное постановление об уменьшении жалованья причту было принято коммунальным советом в апреле 1906 г.: «платить причту 800 руб. жалованья – много, потому что жители, по случаю экономических невзгод, не обладают достаточными для того средствами и не согласились на такое жалованье». В качестве другого аргумента, подтверждающего законность принятого решения, была написана жалоба на приходского священника И. Хохора, в которой его обвиняли в принудительных «сборах приношений» [Дело по обвинению священника..., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864, л. 18; Дело по рассмотрению прошения..., 1906–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3014]. Конфликт, начавшийся в 1906 г., приобрел в 1917 г. острую форму. Но, несмотря на это, он завершился не в пользу прихожан. 26 марта 1918 г. последовала резолюция епархиального начальства «об оставлении священника И. Хохора в с. Ташбунар» [Дело об освобождении..., 1917–1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5374]. (Подробнее см. данную главу, параграф 5 «Требования сельских обществ о назначении „своего“ священника через призму гагаузской этноязыковой идентичности».)

Некоторые сельские общества, «по случаю всеобщей Российской забастовки <...>, заразившись духом народного движения, целый год не платили духовенству жалованья» (например, прихожане с. Ивановка-Болгарская и др.) [Дело по обвинению священника., 1909–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3288, л. 30].

Отметим, что жалобы и прошения сельских обществ об увольнении из прихода священников, касались, главным образом, разбогатевших и «недобропорядочных» представителей духовенства, которые воспринимались как «кулаки», неуважительно относящиеся к прихожанам и совершавшимся ими народным обрядам. Подобные конфликтные ситуации в основном возникали в тех приходах, где служили инонациональные священники, что в известной степени связано с незнанием ими языка паствы. Не имея возможности поучать и полноценно исповедовать своих прихожан на понятном им языке, они были значительно ограничены в вопросе оказания влияния на последних, что не могло не сказываться на их взаимоотношениях. Можно предположить, что молодое поколение духовенства, получившее образование в КДС, не утруждало себя изучением языка паствы с целью налаживания доверительных отношений, тем более что в тот период епархиальное начальство делало акцент на «славянском» языке богослужения. Поэтому прошения, подаваемые сельскими обществами об утверждении избранного и одобренного ими священника, свидетельствуют о процессе, стремительно протекавшем в области национального самосознания гагаузов, одним из важных проявлений которого было требование назначения в приход «своего» священника, «знающего наш язык». Во многом показательным является и тот факт, что в начале XX в. отрицательные характеристики своей пастве чаще давались именно инонациональными священниками, служившими в гагаузских приходах.

В подтверждение высказанного нами предположения приведем красноречивый пример характеристики священниками своей паствы. Молдавский священник Иван Козак служил в с. Дезгинже Бендерского уезда (с 1873 г.), а его сын, Владимир Иванов Козак, – в приходе с. Казаклия Бендерского уезда (с 1905 г.) [Клировая ведомость Свято-Георгиевской церкви с. Казаклия за 1911 г., НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139, л. 15–20]. Если старший Козак очень тепло отзывался о своих прихожанах («Священников своих любят и при удобном случае оказывают им уважение и почтение. Младшие также оказывают почести родителям и старшим себя» [Козак, 1878, с. 245]), то его сын охарактеризовал «болгар и гагаузов как грубый и требовательный народ, неблагодарный. <...> На священников они смотрят как на своих прислуг. Трудов наших они ни во что не ценят. За мелкие требы они добровольно платят от 2 до 5 коп., не больше. Требуют с угрозой беспрекословного исполнения своих требований религиозных и общественных» [Дело по рассмотрению., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3372, л. 6].

Прихожанам с. Казаклия была непонятна как русская, так и молдавская речь, что затрудняло общение. Совершенно по-другому сложилась языковая ситуация в с. Дезгинже, в котором незначительно, но все же был представлен молдавский компонент⁶⁸. В этом приходе служило довольно много священно- и церковнослужителей «молдавской нации» и, кроме того, с начала освящения церкви богослужения велись на молдавском языке. Со временем сельчане научились его понимать и даже общаться на нем «с другими», в то время как «между собою всегда говорили по турецки» [Козак, 1878, с. 254]. И в настоящее время в этом селе проявляется значительное молдавское влияние в различных областях культуры.

Однако главной причиной столь негативного отзыва младшего Козака о своей пастве был конфликт, связанный с решением местного общества с. Казаклия об уменьшении жалованья причту церкви. В результате апелляции В. Козака к Преосвященному Серафиму, обществу пришлось увеличить жалованье с 1000 руб. на 1400 руб. (то есть по 700 руб. на каждый причт), но при этом они категорически отказались восстанавливать прежнее жалованье – по 800 руб. на каждый причт. Кроме того, В. Козак предложил прихожанам обеспечить второй причт приличными квартирами, напомнив им о том, что из прихода ушел второй священник. Данный прихожанами ответ демонстрирует характер сложившихся в революционный период отношений: «Теперь попов много, мы потребуем и нам сейчас же назначат другого». Пытаясь отстоять прежнее жалованье, священники прибегали к различным способам давления. В связи с тем, что освободилось место второго священника, В. Козак просил Преосвященного Серафима временно не назначать в приход священника, пока сельское общество не исполнит своих обязательств, то есть пытался принудить прихожан восстановить плату по 800 руб. на каждый причт. Написанная на прошении В. Козака резолюция Преосвященного гласила: просьбу отклонить, так как прихожане могут вернуться к прежнему приговору в 1000 руб. Кроме того, подчеркивалось, чтобы он действовал «только путем убеждения» [Дело по рассмотрению прошения..., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3372, л. 5-6].

Интересно, что под пресс революционного движения попало не только духовенство, но и школы грамоты, а также частично министерские училища. Так, ввиду того, что в с. Казаклия предназначенное для женской школы грамоты здание было отнято, ее пришлось закрыть. Сельское общество сократило также жалованье двум министерским училищам. Никакие предписания министра не возымели благоприятного воздействия. Одно министерское училище было закрыто с предупреждением, что и второе закроют, если

⁶⁸ По официальным данным, в начале XX в. в приходе с. Дезгинже молдаван числилось чуть более 200 человек [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 103 (за 1909 г.)].

поселяне не восстановят жалование учителям обоих училищ в прежнем размере. Как следует из документа, в 1907 г. жалование было восстановлено и был произведен необходимый ремонт учебных заведений [Дело по рассмотрению прошения., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3372, л. 5-6].

В начале XX в. во многих округах благодаря старанию духовенства было «сделано постановление почти всеми сельскими обществами об открытии при своих церквях церковноприходских школ. <...> Согласно сим постановлениям, каждое сельское общество обязалось ежегодно отпускать из своих средств по 150–200 руб. на содержание церковноприходских школ». Однако в ряде сел церковноприходские школы не были открыты, поскольку там уже давно действовали 1–2 министерские школы народного просвещения, открытые по Высочайшему повелению в 1880 г. На их содержание общества обязаны были платить по 1000–2000 руб. в год. Благочинные сообщали о том, что «в настоящее время многие родители хотят, чтобы дети обучались в церковноприходских школах». По мнению благочинных, лучше вместо открытия параллельных отделений в министерской школе (что дорого) открыть при церквях церковные училища (что значительно дешевле, и епархиальный учебный совет обещал помощь в постройке школьных зданий). Однако, исходя из того, что «общества уклонялись от финансирования церковноприходских школ, а в неурожайные годы за ними числились недоимки» [Рапорты благочинных., 1908–1910, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 820], можно говорить о том, что в начале XX в. статус церковноприходских школ и священников существенно снизился.

4. Архивные и историографические данные о религиозно-нравственном состоянии гагаузов и болгар в связи с вопросом о «холодности к храму» и языке богослужения

Как можно судить по источникам различного происхождения, на слабую выраженность внешних форм религиозности (посещение храма, дисциплина во время богослужения и т. д.) у гагаузов значительное влияние оказывало то, что богослужение совершалось на непонятных языках – молдавском и церковнославянском. Сведения о слабой дисциплине в церкви в связи с незнанием языка богослужения приводятся как по первой, так и по второй половине XIX в., а также они фигурируют в документах за начало XX в. Так, в одном из них относительно прихожан с. Бешалма сказано, что они «не имеют благоповедения при слушании Слова Божьего», поскольку «ничего не понимают» [Дело о переводе священнослужителей., 1819–1820, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2556, л. 19, 108].

На связь языка богослужения с дисциплиной в храме обратил внимание В. А. Мошков. Он писал: «Самое больное место гагаузской религиозной жизни – это то, что богослужение совершается на непонятных для него (гагаузского населения – Е. К.) языках, славянском и молдаванском» [Мошков, 1901, № 4, с. 29]. Этой причиной и объясняет он поведение прихожан в храме во время службы: «Хотя гагаузы <...> весьма ревностно посещают свою церковь, но ведут себя в ней иногда просто непозволительно. Слушая славянскую обедню, из которой большинство не понимает ни единого слова, они, естественно, при всей своей религиозности, не могут спастись от одолевающего их утомления и скуки, а потому мало-помалу начинают перекидываться между собой словечком, другим, чтобы не задремать. Разговор этот вначале отрывистый и тихий, становится затем все оживленнее и громче, переходя незаметно для самих разговаривающих в такой громкий шум, что священник, чтобы не быть заглушенным, принужден время от времени кричать из алтаря: „Тише“. Само собою разумеется, что священник чувствует себя от всего этого в очень неловком положении, видя, что его никто не понимает. Чтобы быть более понятным, он пытается на следующее воскресенье служить по-молдавски, но и это мало помогает делу, потому что и молдавский язык очень малопонятен. Это обстоятельство и заставило ввести чтение на языке караманли...» [Мошков, 1901, № 2, с. 43-44].

Вместе с тем встречаются сведения о том, что жители некоторых гагаузских приходо́в понимали и могли изъясняться на молдавском языке. Так, например, по приводимым В. А. Мошковым данным, в с. Конгаз и Этулия понимали по-молдавски и священник разговаривал с прихожанами на этом языке, а в тех селах, где этого языка не понимали он разговаривал только с теми из своих прихожан, которые говорили по-русски [Мошков, 1901, № 4, с. 29].

На основании имеющихся данных можно говорить о том, что население тех сел, которые входили в 1856–1878 гг. в состав Румынии, а также тех, где был представлен молдавский компонент, в той или иной степени знало молдавский язык (например, Волканешты, Комрат, Бешалма, Дезгинже и др.) [Деятельность архиепископа Иринарха..., 1911, с. 1148, 1150; Дело о переведении священника..., 1823–1824, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4156, л. 1, 1об; и др.]. Прихожане сел Дезгинже и Чок-Мейдан довольно неплохо научились понимать молдавский язык потому, что в этих приходо́х служили, как правило, священники-молдаване, которые вели службу на молдавском языке. Так, священник с. Дезгинже И. Козак писал: «Богослужение при сей церкви постоянно было совершаемо на одном молдавском языке, но ныне, начиная с 1868 г., совершается иногда на церковнославянском языке, иногда на молдавском языке, по вниманию к прихожанам, которым русский язык малопонятен»; «они между собою всегда говорят по турецки, а с другими – по молдавски» [Козак, 1878, с. 236-237, 254]. Согласно клировой ведомости за

1909 г., в с. Дезгинже проживало 126 молдаван и 3007 гагаузов⁶⁹. Бóльший молдавский компонент был характерен для с. Бешгиоз (*Копкуй*), в котором, по приводимым Л. С. Бергом сведениям, жило 1100 гагаузов и 300 молдаван [Берг, 1923, с. 33].

Архиепископ Серафим, обозревавший в 1914 г. церкви и монастыри Кишиневской епархии, после посещения прихода Чок-Мейдан заметил, что прихожане «свободно объясняются и по-молдавски» [Обозрение Его Преосвященством..., 1914, с. 765]. Благодаря тому, что у прихожан этого села не было языковых сложностей при общении со своим пастырем, поскольку они могли общаться на молдавском языке, между ними установилось взаимопонимание и добрые отношения. Об этом свидетельствует данная священником этого прихода К. Малаем («из молдаван») характеристика своей паствы в частности и гагаузов в целом: «...Было бы весьма желательно, чтобы прямота характера, простота и даже детская простота, отсутствие всякой хитрости и аферистических наклонностей, положительное отсутствие всякого рода воровства, отсутствие безнравственности, волокитства и др. безобразий, все эти добрые качества, составляющие ныне гордость и украшение этого народа, унаследовало и далекое потомство и вполне сохранило бы их, гордясь достойною подражания нравственностью предков» [Малай, 1875, с. 912].

Сведения, порой противоречивые, о состоянии внешней религиозности населения юга Бессарабии, в том числе гагаузов, представлены в отчетах благочинных за конец XIX в. Священник Н. Влайков, являвшийся благочинным 4-го округа Аккерманского уезда, писал: «Прихожане округа грекоправославного исповедания нации болгарской, кроме Ташлыка, населенного молдаванами и малороссами, Александровки, Димитровки и Татар-Копчака, населенных так называемыми гагаузами, говорящими на турецком языке. <...> Прихожане довольно усердно посещают службу в воскресные дни, исполняют христианские обязанности – исповедь и Причастие. Отличаются благочестивыми обетами, путешествиями в Палестину, Иерусалим, довольно щедро жертвуют на нужды своих приходских храмов и на другие благотворительные учреждения, платят жалованье...» [Рапорты благочинных..., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716, л. 76].

О населении 3-го округа Бендерского уезда⁷⁰, в котором числилась 21 церковь, благочинный Андрей Гинкулов писал: «Прихожане почти все болгаре – нравственный и религиозный народ, только нуждается в просвещении и укреплении в вере. Благочестие почти патриархальное – очень похвальное, не уклоняются от святых таинств. <...> Прихожане почитают и уважают

⁶⁹ На начало XX в. в приходе с. Дезгинже указано прихожан гагаузов – 1636 душ м.п.; 1371 душа ж.п., а молдаван – 23 души м.п.; 103 души ж.п.; всего домов – 727 (1659 душ м.п.; 1479 душ ж.п.) [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 103 (за 1909 г.)].

⁷⁰ Основную часть населения этого округа составляли гагаузы.

духовенство» [Рапорты благочинных.., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716, л. 76, 86-90].

Уже в тот период отдельные священники некоторых округов (в частности благочинный 1-го округа Измаильского уезда Симеон Топалов) фиксировали «охлажденное отношение молодого поколения к церкви». В целом же, по его мнению, «религиозно-нравственное состояние прихожан удовлетворительное» [Рапорты благочинных.., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716, л. 90-92].

Благочинным 2-го округа Измаильского уезда Виссарионом Ливинским были сделаны более резкие выводы относительно религиозности населения той территории, которая с 1856 до 1878 гг. находилась в составе Румынии. По приводимым им данным видно, что округ состоял «из молдаван и болгаро-гагаузов»; в нем имелось 26 церквей и 24 прихода. «Благочестие, – писал он, – скорее внешнее, обрядовое, чем внутреннее, направленное на изучение истин веры. К церкви как молдаване, так и болгаро-гагаузы холодно местами относятся. Богослужение посещают [скорее] по привычке, чем по внутреннему влечению, за исключением там, где дети принимают участие в церковном хоре. Уклоняются от исповеди и святого Причастия...» [Рапорты благочинных.., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716, л. 98].

Отметим, что в рапорте этого благочинного дана совершенно иная, нежели у вышеупомянутых священников, характеристика отношения гагаузов и болгар к местному духовенству: «Отношение прихожан к служителям церкви двоякое, – отмечал он, – зависящее от национальных особенностей их характера. Болгары, гагаузы, как народ грубый, непочтительный, мстительный и неуживчивый в своей обыденной жизни, таким же бывает и к своему духовному отцу. Молдаване же, как народ учтивый, откровенный, сострадательный и не гордый в своей жизни, и в отношении к духовенству является с такими же добрыми качествами. Поэтому гораздо легче служителям церкви жить и благотворно действовать на паству среди прихожан-молдаван, чем среди болгар или гагаузов. Дело благотворительности, человеколюбия и сострадательность к ближнему более заметна между молдаванами, чем болгарами и гагаузами. <...> Хотя соблюдают церковные праздники и посты, выполняют христианские требы, но не свободны от суеверий, предрассудков, скверных обычаев: незаконных сожительства, воровства, сквернословий, предаются местами пьянству и др. порокам. Желательно, чтобы церкви были снабжены краткими молитвами для раздачи прихожанам» [Рапорты благочинных.., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716, л. 99].

Что касается высказывания благочинного относительно последних выделенных им пороков, то оно, по-видимому, относится к населению округа в целом, так как на основании данных из других источников можно утверждать, что эта проблема в гагаузских и болгарских селах остро не стояла, что видно из сведений, приводившихся другими местными священниками:

«пьянства между ними почти незаметно, за исключением нескольких душ батраков – бессемейных. В селении имеется одна корчма под вывеской „Постоялый двор”. Для женщины посещение корчмы считалось великим пороком»; <...> «основа семьи – патриархальность» [Чакир, 1891, с. 686, 634]; «пьянства в широком смысле этого слова, воровства, грабежа – нет, хотя, конечно случаются изредка и такие пороки» [Внебогослужебные собеседования..., 1892, с. 56].

Впрочем, как по отношению к болгарам и гагаузам, так и по отношению к молдаванам, в отчетных документах приводились противоположные сведения. Так, например, в рапорте благочинного по 2-му округу Бендерского уезда отмечалось, что «любовь к церкви и церковным службам среди молдавского населения не особенно велика» [Рапорты благочинных..., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 13].

В столь резко отрицательной характеристике, высказанной Виссарионом Ливинским по отношению к гагаузам и болгарам в целом, скорее можно усмотреть элементы гетеростереотипа, основанные на оппозиции *мы – они, свои – чужие*, на неприятии чужой культуры и языка, и, по-видимому, на какой-то личной неприязни. Думается, что она могла быть вызвана отсутствием нормального контакта с прихожанами вследствие незнания им их языка, поскольку предыдущими благочинными, выходцами из местной болгаро-гагаузской среды, была дана характеристика, прямо противоположная представленной В. Ливинским.

За несколько более поздний период по характеристике населения того же Измаильского уезда фигурирует довольно толерантная оценка: «Так как паству округа составляют прихожане трех национальностей: молдаване, болгары, гагаузы, и каждая национальность имеет свои достоинства и недостатки, свои обычаи, обряды, суеверия и предрассудки, то [необходимо] объединение пастырей округа в борьбе с недостатками своих прихожан, применительно к национальности прихожан и географическому расположению церковей округа. <...> Паства, хотя местами имеет большие нравственные недостатки, предаваясь пьянству, разгулу, лени, сквернословью, но православной вере не оставляет, Царю и отечеству преданы» [Рапорты благочинных..., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 821-822].

Положительная характеристика задунайских переселенцев была дана и епископом Кишиневским и Хотинским Серафимом в 1909 г., при посещении им Свято-Никольской церкви в Болграде: «Болгары (и гагаузы – Е. К.) народ высоконравственный, трудолюбивый и всею душою преданный Православной вере и Отечеству, народ, который в злополучные дни смуты оставался мирным» [Обозрение Его Преосвященством..., 1909, с. 1127].

Эти же «три главных основания народного характера», которое «всегда и везде развито у болгарских колонистов», выделил в свое время А. Скальков-

ский: «привязанность к религии, любовь к Государю, уважение к семейной иерархии». «И теперь, – писал он, – посещая колонии, во всякой увидите или великолепный Божий храм, или церковь, хотя бедную, но прилично содержаемую и всегда посещаемую» [Скальковский, 1848, с. 128].

Аналогичным образом высказывался и Н. Стойков: «Все полученные черты, присущие болгарской национальности: трудолюбие, целомудрие, нравственность, религиозность, гордость, самолюбие, нравственный консерватизм и т. д. – все это выделяет болгар (и гагаузов – Е. К.) среди другого населения Бессарабии – служит гарантией живучести нации и дает надежду на прогрессивное развитие в дальнейшем ее лучших сторон» [Стойков, 1911, № 4, с. 152]. В результате изучения религиозно-нравственного состояния задунайских переселенцев он пришел к выводу, что доставшееся им «тяжелое наследие» (политическое – от турок, религиозное – от греков) сохраняется «в виде многих дурных сторон в характере и грубых суеверий». Но главное то, что они сумели сохранить «редкую привязанность к православной вере, национальную самобытность и почти все те хорошие национальные качества» [Стойков, 1911, № 4, с. 149].

Таким образом, религиозность (которую в большей степени можно охарактеризовать как «набожность», «преданность православной вере», «привязанность к религии» и т. д.), как одно из основополагающих качеств характера болгар и гагаузов, выделяли и местные священники, и исследователи [Варзопов, 1874, с. 698-699; Чакир, 1891, с. 630, 636; Внебогослужебные собеседования..., 1892, с. 56; Стойков, 1911, № 4, с. 143; Защук, 1862, с. 506; Скальковский, 1848, с. 128; Мошков, 1902, № 3, с. 54; Державин, 1914, с. 35; Манов, 1938, с. 40; и др.].

Однако сведения об их религиозности соседствуют с данными о некоторой «холодности к храму», о слабой выраженности у них внешних форм религиозности. Так, при обозрении архиепископом Кишиневским и Хотинским Серафимом приходов, церквей и монастырей Кишиневской епархии несколькими годами позже, владыка отметил, «что он вообще в болгарских приходах замечал отсутствие чувства и интереса к храму и другие недостатки, в чем виноват, конечно, пастырь, но виновата и паства. Родители слабы к своим детям, хотя семейные начала их и строги. Особенность болгарского житья в том, что дети непокорны. Это подтвердилось в Болграде и Комрате. Необходимо для их развития и воспитания устроить кружки...» [Обозрение Его Преосвященством..., 1914, с. 765]. Таким образом, причину недостаточного интереса к храму он видел не только в самих прихожанах, но и в пастырях.

По мнению же Н. Стойкова, основными причинами «холодности к храму» у задунайских переселенцев было то, что «богослужение совершалось небрежно, а во многих селах, в особенности в Южной Бессарабии, и на непонятном молдавском языке» [Стойков, 1910, № 38, с. 1356]. Что касается в

целом гагаузских приходов, то в начале XX в. основная часть прихожан знала лишь гагаузский язык и, соответственно, не понимала как молдавского, так и церковнославянского языка богослужения. Несомненно, что это была одна из причин религиозной индифферентности гагаузов.

Следует отметить, что послабления относительно соблюдения праздничных дней (Указ 1904 г.), утвержденные Святейшим Синодом и принятые к исполнению Кишиневской Духовной Консistorией, были вызваны изменившейся общественно-исторической и политической обстановкой. Однако они в немалой степени повлияли на ослабление внешних форм религиозности православного населения.

5. Требования сельских обществ о назначении «своего» священника через призму гагаузской этноязыковой идентичности

Если в начале XIX в. наиболее религиозные прихожане пытались решить беспокоивший их «языковой вопрос» путем ходатайства на имя епархиального начальства о дозволении им исповедоваться у другого духовника, знающего их язык, то в начале XX в. все сельское общество ходатайствовало перед Консistorией о назначении в приход избранного ими священника. Свои прошения сельчане аргументировали тем, что *желают иметь в селе священника, понимающего прихожан и способного исповедовать их на родном языке.*

В революционный период (начиная с 1905 г.) подобные ходатайства приобрели форму коллективных прошений, основывавшихся на мирских приговорах. Иногда сельские общества, принимая на общесельском сходе соответствующие решения («избираем и одобряем»), пытались сами назначить в приход «своего» священника, без предварительного согласия и одобрения епархиального начальства. Для защиты своих интересов они использовали различные методы борьбы, прежде всего отказывались выделять жалованье прежнему священнику, существенно сокращали его и т. п. Как можно видеть из архивных документов, относящихся к с. Валя-Пержа Бендерского уезда, инициатором бунтовщических настроений – смены священника или сокращения ему жалованья от общества и т. д. зачастую была небольшая группа сельчан молодого возраста численностью около 30–40 человек, так называемая «оппозиционная партия», «принадлежащая к разряду запасноотпускных солдат из собственно болгарского элемента населения». Однако когда в разгоревшийся между частью прихожан и священником конфликт вмешалась Консistorия, то оппозиционная партия, «посчитав свои слабые силы и видя невозможность сорвать

на сходе вопрос о восстановлении церковному причту жалованья, присоединились к мирскому приговору о восстановлении своими подписями без права изменения жалованья в дальнейшем» (20 мая 1907 г.) [Дело по рассмотрению прошения.., 1906–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3014, л. 2, 20, 23]. Аналогичная ситуация сложилась в селах Казаклия Бендерского уезда, Ташбунар Измаильского уезда и др. [Дело по рассмотрению прошения.., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3372, л. 5-6; Дело по обвинению священника.., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864, л. 18; Дело по рассмотрению прошения.., 1906–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3014].

В тех селах, где местное общество прежде не приняло решений об обеспечении причта жалованьем, там прихожане пытались установить, а иногда и снизить фиксированную плату, получаемую священником за требоисправления. Как уже отмечалось выше, таким образом пыталось действовать общество с. Копчак Аккерманского уезда, с. Галилешты Измаильского уезда и др. [Дело по рассмотрению рапорта.., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2973, л. 4-7; Дело по обвинению священника.., 1905–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2624, л. 7, 39 и др.].

В начале XX в. более образованная часть общества, решительно настроенная в вопросе удаления из прихода не угодного им священника, все чаще стала пускать в ход пугающий епархиальное начальство аргумент: «а между тем штунда растет. Для блага церкви необходимо благочинных и священников высылать или в возможной скорости перевести» [Дело об увольнении за штат.., 1916, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5234, л. 5]. Использование священником права наложения так называемой духовной епитимьи, при которой он мог отказать прихожанину в Причастии, отправляя его говеть до положенного срока, нередко использовалось недовольными против самого священника. Например, с целью давления на епархиальное начальство, чтобы убрать Д. Чакира из прихода, двое из прихожан села Исерлии (И. Терзиогло и И. Михайлов) прибегли к мелкому шантажу – угрозе перейти в секту по причине того, что их приходской священник Д. Чакир не исповедует и не причащает их [Дело по обвинению.., 1904–1905, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2549, л. 25].

С конца XIX в., а особенно с начала XX в. картина в области исполнения населением юга Бессарабии, в том числе и гагаузами, некоторых религиозных обрядов (в частности соблюдение постов, исполнение таинств исповеди и Причастия) начала меняться. В своих отчетах за этот период благочинные Кишиневской епархии все чаще отмечали усиление религиозной индифферентности прихожан, особенно среди представителей мужского населения и сельской интеллигенции [Рапорты благочинных.., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 819, 832, 842]. Несомненно, проводившаяся епархиальным начальством политика не могла не отразиться на общем со-

стоянии религиозности населения. Как можно видеть из архивных источников, конфронтация части сельского общества (обычно запасных солдат, зарождающейся сельской интеллигенции и буржуазии) с местным священником стала довольно частым явлением в селах южной Бессарабии.

В начале XX в. епархиальное начальство по мере возможности уже не игнорировало требования и желания прихожан инонациональных приходов. Так, в КЕВ за 1908 г. в разделе «вакантные места» указано с. Авдарма (3-й округ Бендерского уезда) и приводится информация относительно условий работы в приходе (церковный дом, 120 дес. земли, 680 руб. общественного жалованья и т. д.). В качестве одного из требований для претендента на это место указывалось на необходимость владения им языком прихожан, чтобы полноценно исповедовать их: «на это место будет определен исключительно священник-болгарин, который мог бы на своем языке исповедовать прихожан» [КЕВ, 1908, № 50, с. 239]. Очевидно, что в рассматриваемом случае речь идет о священнике-гагаузе (и о гагаузском языке), поскольку и в начале XX в. в официальных документах гагаузов нередко продолжали называть «болгаре». Как можно видеть, в 1909 г. священником в данный приход, согласно поданному прошению, был назначен Василий Петров Петров, который по документам проходил как «болгарин-гагаузин» [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 3-5 (за 1909 г.)].

Таким образом, если в первой половине XIX в. епархиальное начальство далеко не всегда соглашалось утвердить ходатайства сельских обществ о назначении в приход «своего» священника [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1232, л. 1], а с середины того же столетия оно по своему усмотрению регулировало вопросы назначения и перемещения священнослужителей, то в начале XX в. Кишиневская Духовная Консисто́рия все же вынуждена была считаться с интересами паствы и принимать во внимание прошения сельских обществ о назначении в приход священников, знающих язык прихожан.

В 1917 г. произошли значительные перемены. После переворота в Российском правительстве сельские общества получили право, на основании вынесения мирского приговора, выбирать и назначать в приход «своего» священника (как правило, выходца из их же этнической среды). Духовенство, со своей стороны, сетовало на то, что если «до произошедшего переворота в Правительстве прихожане не могли открыто избирать себе священника, в связи с существующими Правилами, они назначались епархиальным начальством, то в настоящее время Правила изменились» [Дело по рассмотрению жалобы..., 1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5485, л. 1, 3], чем и не преминули воспользоваться многие сельские общества. Однако за реализацию данного права им приходилось бороться, и в этой борьбе уже нередко ими использовались более решительные методы.

В начале XX в. происходили волнения и на окраинах Российской империи, вызванные произошедшими революциями. На основании архивного материала можно говорить о том, что на юге Бессарабии они приобрели вполне национальную окраску (требование создания Буджакской республики в 1918 г. [Грек, Руссев, 2012, с. 93]), поскольку стремление к удалению священника из прихода сопровождалось прошениями о назначении в приход «своего» (по национальности) представителя духовенства, избранного сельским обществом. Показательным является конфликт в с. Кубей, где сельское общество, согласно вынесенным приговорам, неоднократно подавало ходатайства (1904–1907 гг.) об удалении обоих священников – В. Скодигора и К. Важинского из прихода и о назначении «своего» священника – Ильи Чакира («чтобы священники кубейские были болгары по нации»). Однако все прошения под тем или иным предлогом не удовлетворялись епархиальным начальством. Так, благочинный Н. Влайков, отстаивая интересы бывших там священников – В. Скодигора и К. Важинского, подчеркивал, что «оба они знают отчасти болгарский язык» [Дело о священнике..., 1905–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709, л. 7]. О гагаузском языке епархиальное начальство речи вообще не вело, в то время как прихожане требовали определить в приход именно священника-гагауза – Илью Чакира, который, несомненно, владел и болгарским языком.

Благодаря объявленным демократическим свободам, общество с. Кубей, под руководством сельской интеллигенции, уже на законных основаниях потребовало удаления из прихода «недобропорядочных священников» и назначения в приход избранного ими. Из «Дела по рассмотрению жалобы общества села Кубей Аккерманского уезда об увольнении священников Владимира Скодигора и Константина Важинского от прихода» (8 января 1918 г. – 26 января 1918 г.) следует, что по отношению к священникам «враждебно настроены прихожане». Для того чтобы подробнее рассмотреть сложившиеся в тот период взаимоотношения между духовенством и паствой, приведем некоторые материалы дела по с. Кубей, демонстрирующие борьбу сельчан за свои национальные интересы, за местное самоуправление.

Кубейское сельское общество, на основании мирского приговора № 7 от 9 июля 1917 г. заявляло: «Мы, нижеподписавшиеся⁷¹, под председательством сельского старосты Андрея Иванова Сакалы, уполномочили гражданина с. Кубей Федора Христофорова Бошкова возбудить ходатайство пред его Преосвященством Архиепископом Кишиневским и Хотинским о переводе из нашего прихода обоих местных священников – настоятеля отца В. Скодигора и священника отца К. Важинского на другие приходы по следующим причинам»:

⁷¹ В документе значилось 255 человек, что составляло 1/20 часть всех жителей из общего числа 4.908 душ обоего пола, имеющих право голоса на собрании.

№ 2709

По архиву № 6406

Кашиневской Духовной Консistorии

по Възстанову

№ 2709 по общей описи

Д Ъ Л О

О священниках церкви с. Кубей, Ан-
геломанского уезда, Владимирской
губернии, обвиняемых в нарушении
канонических законов Церкви, и
о несправедливости по отношению к ним
принятых постановлений. Сделан
подательный доклад Ваше Высокопревос-
ходительство

Начато Мая 30 дня, 1905 г.
Кончено Июня 4 дня, 1905 г.

Напечатано в двух ЛИСТАХЪ.

Сдано въ архивъ Мая 29

Д. И. М. Я. Ф. 208
Фонд
208
2709

Судебная палата № 110

Дело, отражающее сложности взаимоотношений в с. Кубей между духовенством и прихожанами; требования сельского общества об удалении священников Скодигора и Важинского из прихода и о назначении в приход «своего священника» – И. Чакира [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709 (дело за 1905–1907 гг.).]

7

партикуляр, что велено им в Числах 1709 г., иметь сдержанности 4-5 ша-
лостей и крестовыми лодками сдерживать, приносящие покаянием
отлучения благодарились ввиду боя священника за крестоносных дожди
и тем как обречено ассимирует наראה в собрании набожных мо-
лодых русских в чужие, которые употребляются на погоне и востовки
относясь в высшей мере к управлению и мнз, что священником Виногра-
пред какому священнику превозносил на единую священную отлучен-
ства и приему пружающегося пр. внир. донес. кнхотного вввограднии;
откуда община дана Б.у.с. 160 и 170 кнхотные донес. в том вввограднии
России приему отъ каден; прочитан же не состоялся в сдержанности
молебствия, а кнхотный слон обожалности в себе бране подбожались
оградами, тогда же отлученный в издровнюю ограду мстиваюна. Пр
вместе и все отлучение священника Скудигора по 4-й части духовных кнхот.
если отлучен можно навлести на обвинений.

5. Велено шесте отлученникам на крестоносцы писать набожных
не писать в кнхотные, пружаю поиду, но и в другие време, так как
Село Максимал на восте 3-4 вдиши, переделывается в кнхотные
мстиваю пружаюна рвоткиши, донес священником в кнхотные туру на
молебствия при слани кнхотные поидти в чужие, а потому
сдержанности поидти на поидти, и поидтиши кнхотные
мстиваюна чужием собственности пружаюна, если и шесте
считаются на кнхотные кнхотные пружаюна, если и шесте
временно сама поидтиши на чужием. Это практиковать и
востове пружаюна.
6. Убо кнхотные обвиненны священника Канала а ввводили, что он
подал свою канону на священника Виногра единственно поид-
ну, что священником кнхотным вввограднии вввограднии ввво-
граднии 1705 года, донес кнхотные чужием поидти, а если бы ввво-
граднии поидтиши донес в 10 часов вввограднии, то священник ввво-
граднии кнхотные он вввограднии, тогда священником вввограднии
вввограднии на кнхотные (оба они знают отлучение священника) потому-
то он, кнхотные, и вввограднии о пружаюна священника Виногра
пр. кнхотные; тем самым обвинен священника Канала, на кнхотные вв-

28. 2

дней молодой и пожилой вдовцов / возвратились своимъ Чинамъ,
Видяшии были употребилъ за свадьбу о. Константина Важин-
ского, все приготовилъ въ домъ жениха Каржинова и въ
церкви были съданы, середная седмица мужиковъ выше
не его отца Владимира Скодигора а о. Константина Важин-
ского и следовательно, отъ о. В. Скодигоръ не долженъ былъ
вмешиваться въ это дело, отъ о. В. Скодигоръ наивышнее му-
дшино тяжкое оскорбление словами и какъ бракосокетамъ,
и сему, такъ и все присутствовавшая публика Великого
Камня шло изъ церкви; - по обиде же, и вѣста ни въ ка-
комъ случаѣ не можетъ и не долженъ вернуться изъ
церкви въ домъ своихъ родителей не вѣданного а потому
она съ тѣмъ и позоромъ пошла въ домъ жениха Кар-
жинова и только на следующую день въ 12 часовъ ве-
ликого камня о. Константиномъ Важинскимъ, при-
шелъ формъ отъ доме и отказывание отъ каждаго съкури-
чего или какой либо платы отъ имени, но все же я по-
сылъ въ какия вѣршии ему 1 рубль, - кроме употребилъ
ему женихомъ Каржиновымъ 50 руб. Плату въ 1 руб. и
раньше употребилъ священникомъ при исполненіи обя-
занностей покаянную и крестный на этомъ
бывало.

О Владимиръ Скодигоръ шло тому какому то
наимено общества жалованья 600 руб. въ годъ, поименованъ
ся на церковной дачи 48 десятинъ земли на свою дачу
сдававшии шельв аренду ситъ 12 руб. и выше за десятинъ
въ годъ, и шельв шельв побольше догадоу делавшии
а продуктами шельв шельв прироста и шельв шельв
шельв за разные шельв шельв шельв шельв шельв шельв шельв
не только какъ каждаго выше шельв шельв шельв шельв шельв
шельв шельв и шельв шельв, участвующиши своимъ шельв
въ церковной дачи, состоящиши шельв шельв шельв шельв шельв
шельв шельв шельв шельв шельв шельв шельв шельв шельв шельв
по шельв шельв шельв шельв шельв шельв шельв шельв шельв
по разнымъ шельв шельв, такъ шельв шельв шельв шельв шельв шельв

Документы, отражающие сложности взаимоотношений в с. Кубей между духовенством и прихожанами; требования сельского общества об удалении священников Скодигора и Важинского из прихода и о назначении в приход «своего священника» – И. Чакира [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709; НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5485 (дела за 1905–1907, 1918 гг.)].

19 70

при похоронах покойников нашивать табовый а
также при вступлении друзей требуют на дому, если же никто
управляется вознаграждение по сомащению, тогда
оказываются некоторые предостережения к покойнику.

2) Бывали случаи, что отец Владимир Сводилер, дед
мать покойников в домъ изъ шилаго каприза по Фен
причемъ отъ трупнаго запаха и зараженнаго воздуха, къ
покойнику трудно было приблизиться.

3) Оные на неоднократныя просьбы односельца
Стефана Кадитого скарснить его деду въручей Визу
нать въ виду и въ крайне слабаго здоровья и болезнен-
ности, дадутъ имъ, нитова одна зидова на дорожку
отъ него безъ таинства прощельца муромошарий.

4) Оные общественныя благодарственныя мольбы
за ниспосланные намъ дожди, совершаются въ тор-
жествъ въ церкви и не выносятся въ процессии въно церква,
пока ещѣ ^{молоды} староста не обратилъ вниманіе Св. Духа

5) За шестривенно выписъ съ мотельнъ поселенъ
впичающихся въ друиель селамъ (родъ имъ то же ве-
рнуть по своему землоторпленію) выписанъ полату въ
доброту церкви не по одному рублю а по двѣ и по
лте, а сприводивають толиво руб., какъ напри-
мля съ двисеца въ крайне св. Давидъ.

6) Содержатся бракосогетаніе въ нашей церкви въ празд-
ничные дни, какъ напримля въ Св. Пятницѣ, въ дни
преставленія св. Апост. и Св. Валл. Божна Богослове, не
предупреждая поселенъ о праздничнъ звонкахъ въ церква

1. В течение 12 лет не ладят между собой и этим «дают плохой пример нам, гражданам».
2. Установив между собою без согласия общества служение по седмицам (то есть по неделям, один – в церкви, другой – на требах) для своих удобств «ставят в затруднительное положение прихожан при одновременных требах громадного, до 7 тыс. населения, нашего села».
3. Никогда, даже в самые большие праздники, по причине розни не служат в церкви вместе.
4. Поданные жалобы на каждого в отдельности всякий раз оставлялись без последствий, более того по жалобе настоятеля Скодигора земский начальник оштрафовал весь приход, но штраф не был взыскан в силу последующего манифеста.
5. Постоянно и даже в хорошую погоду «оба они требуют и сопровождают наших умерших из дому до церкви и из церкви до кладбища (не далее полверсты) на повозках, чем крайне возмущают наши религиозные чувства, а при высокой оплате сопровождают покойников пешком».
6. Оба они установили разные неправильные поборы при требах: при венчании, погребении и прочее, хотя получают от общества определенное жалованье.
7. «Просим назначить в наш приход священником бывшего в нашем селе церковно-приходским учителем ныне священник с. Коржево Бендерского уезда отца Илью Чакира».
8. «Уполномоченному от общества Ф. Бошкову поручаем незамедлительно ходатайствовать о переводе на место Скодигора и Важинского в наш приход бывшего в нашем селе церковно-приходским учителем, ныне священником с. Коржево Бендерского уезда, о. **Ильи Николаева Чакира**»⁷² [Дело по рассмотрению жалобы..., 1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5485, л. 3, 5].

31 августа 1917 г. К. Важинский по прошению отчислен из этого прихода, и общество 24 сентября 1917 г. дало И. Чакиру приговор «о желании иметь его у себя священником». Однако то, что епархиальное начальство затягивало вопрос об удалении из прихода второго священника, стало причиной более решительных действий со стороны общества. От доверенного Ф. Бошкова последовало заявление (от 29 октября 1917 г.) на имя Преосвященного Гавриила, из которого следует, что 22 августа он вручил приговор общества с. Кубей секретарю Его Преосвященства. «По наведенным мною справкам, – писал Ф. Бошков, – вместо Важинского переводится в Кубей свя-

⁷² Отметим, что до В. Скодигора и К. Важинского в этом приходе служил священником Николай Чакир, отец Ильи Николаева Чакира.

щенник Илья Чакир. Что же касается священника Скодигора, то от него затребовано объяснение, так как он медлит с ним, то вопрос о смещении его остается в течение трех месяцев неразрешенным». В связи с этим Ф. Бошков, как уполномоченный от Кубейского сельского общества, просил Преосвященного Гавриила «сделать зависящее распоряжение о скорейшем выяснении вопроса о перемещении Скодигора, во избежание каких-либо недоразумений, могущих произойти в виду враждебной настроенности прихожан к священнику Скодигору, по вине которого все общество было оштрафовано участием Земского начальника при старом режиме» [Дело по рассмотрению жалобы., 1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5485, л. 3].

В пояснении настоятеля В. Скодигора (от 8 ноября 1917 г.), представленном благочинному 4-го округа Аккерманского уезда священнику Т. Белоданову, уточнялись некоторые моменты: «**Главным побудительным мотивом к составлению настоящего приговора было сильное желание прихожан иметь у себя священника Илью Николаева Чакира** (выделено нами – Е. К.). Такое желание они не раз высказывали, когда у одного из членов причта происходили какие-либо курьезные события. Но так как до происшедшего переворота в Правительстве и изменении правил о назначении священника на места, последнее (то есть назначение – Е. К.) всецело зависело от усмотрения епархиального архиерея, то и свое желание иметь у себя священником отца Чакира прихожане не могли выразить в такой официальной бумаге, как мирской приговор. Теперь же, с предоставлением обществам права выбирать себе священников по желанию, общество с. Кубей, следуя некрасивому и предосудительному примеру других из близлежащих сел обществ, и составило приговор о переводе меня и бывшего моего сослуживца из Кубея» [Дело по рассмотрению жалобы., 1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5485, л. 2]. Обвинения в поборах при требованиях В. Скодигор отверг. Что же касается седмичного служения, пояснял он, то это было заведено по установлению Святого Синода, относящегося к причтам всей Российской церкви.

Со своей стороны благочинный 4-го округа Аккерманского уезда Т. Белоданов, пытаясь выяснить глубину накала народных возмущений и отстоять интересы второго священника, отправил запрос сельскому обществу: «Поддерживает ли общее собрание приговор свой о смещении с прихода Кубей В. Скодигора после перемещения туда И. Чакира?» Как видно из документов, сельское общество было непреклонным и 9 декабря 1917 г. вновь поддержало утвержденный ранее приговор.

Ввиду накалявшейся обстановки, настоятель церкви с. Кубей Скодигор обратился к благочинному Т. Белоданову с заявлением (20 декабря 1917 г.) о том, что «оставаться на приходе Кубей уже долго мне нельзя, даже если бы дело имело для меня благоприятный исход». При этом он уточнил характер народного возмущения, что **ему нельзя оставаться в приходе не по причине**

«враждебной настроенности прихожан (это истинная ложь), а по причине национальной нерасположенности ко мне как к не болгарину (выделено нами – Е. К.), что можно объяснить только настоящим большим временем и безвыходным и ненормальным положением на приходе священника, находящегося в настоящее время в полной зависимости от невежественного произвола его прихожан, этой еще темной массы, не могущей еще как должно столкнуться даже в своих маловажных делах, а тем более недоразвившейся еще до того, чтобы оценить по справедливости труды своего пастыря» [Дело по рассмотрению жалобы..., 1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5485, л. 6]. Из тона объяснения В. Скодигора видно, что с его стороны имело место полное пренебрежение и отсутствие уважения к пастве, что и было причиной требования сельского общества об удалении его из прихода.

В рапорте (от 5 января 1918 г.) на имя архиепископа Кишиневского и Хотинского Анастасия Т. Белоданов так характеризовал сложившуюся в приходе обстановку: «Отношение прихожан к священнику Скодигору ненормально и, действительно, как и сам он пишет, оставаться ему на этом месте небезопасно и бесполезно, ибо о восстановлении теперь авторитета думать ему совсем не приходится». В ответ на это последовала резолюция архиепископа (22 января 1918), которая гласила: «Если настоятель Скодигор сам признает, что оставаться ему на месте очень опасно, то предложить ему подыскать соответствующий приход» [Дело по рассмотрению жалобы..., 1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5485, л. 1].

Таким образом, требование общества с. Кубей о назначении в приход священника «своей нации», борьба за которое велась на протяжении более 12 лет, епархиальное начальство вынуждено было в 1917 г. удовлетворить. Однако, несмотря на изменения в Правилах об избрании священника, так бывало далеко не всегда. Со своей стороны сельские общества нередко прибегали к революционным способам борьбы, отстаивая свое право на назначение в приход «своего» священника, на изменение жалованья причту и т. д.

С начала 1917 г. одним из таких способов стало принятие сельскими обществами мирских приговоров, согласно которым они снимали с себя обязанность по содержанию причта – отказывались платить жалованье священникам, которые, как правило, были инонационального происхождения или слишком зажиточными. Если в 1905–1907 гг. «аграрные брожения» не вылились в революционные действия, то в 1917 г. имели место случаи экспроприации церковной земли (находившейся в пользовании причта) под предлогом того, что священники не обрабатывали ее сами, а сдавали в аренду. Экспроприированная земля поступала в образованные Земельные комитеты, которые распределяли ее нуждающимся. В этой ситуации Консistorия начала действовать более решительно, используя довольно жесткие

меры. Одной из них было закрытие прихода, что доставляло основной массе верующих сельчан множество неудобств.

Аналогичным образом – как в приходе с. Кубей, но со своими особенностями – протекали события в болгаро-гагаузском с. Ташбунар Измаильского уезда. В апреле 1906 г. коммунальный совет принял постановление об уменьшении жалования причту. Кроме того, приходского священника И. Хохора обвиняли в принудительных сборах приношений [Дело по обвинению священника..., 1906, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864, л. 18; Дело по рассмотрению прошения..., 1906–1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3014]. Итогом продолжавшихся довольно длительное время (в течение 11 лет) враждебных отношений между разбогатевшим священником из той же этнической среды⁷³ и частью прихожан стал самовольный захват ими церковной земли и требование об удалении его из прихода.

В сентябре 1917 г. священник И. Хохор написал прошение на имя Анастасия – Архиепископа Кишиневского и Хотинского, в котором подробно излагал сложившуюся в приходе ситуацию. Оказалось, что 15 сентября Ташбунарским земским комитетом была самовольно захвачена церковно-причтовая земля: «...Доля псаломщика уже вспахана, а так как на моей доле стоит еще кукуруза, то мне лишь объявлено, чтобы я не смел отдавать ее в аренду, так как она уже распределена между захватчиками». В своем прошении он уточнял, что у него забрали и его собственную землю без выкупа. Во главе «революционно настроенной группы», которая «повела кампанию» против него, «вынуждая уйти из села, дискредитируя в глазах народа», находились местный примар Й. Солинов и писарь коммуны Г. Киржа. Со своей стороны он обвинял их «в партизанстве» и даже «в предательстве румынам». Оказавшись в столь отчаянном положении, И. Хохор написал прошение об освобождении его с 1 октября 1917 г. от должности приходского священника с. Ташбунар [Дело об освобождении..., 1917–1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5374, л. 1]. Подписавшись в духе того времени – «жертва безумной революции – священник Хохор», он рассчитывал привлечь к себе внимание и получить поддержку духовных и светских властей. Он надеялся, что его прошение попадет к благочинному на рассмотрение, но архиерей не стал давать делу ход, а удовлетворил поданное И. Хохором прошение и в результате приход остался без священника.

В деле имеется прошение части жителей, граждан коммуны Ташбунар Измаильского уезда, прихожан местной Свято-Успенской церкви, к Анаста-

⁷³ Как можно судить по архивным документам, со времени основания с. Чешма-Варуит священником там служил Константин Хохор, «из греков» [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744 (за 1825 г.)]. По более поздним документам, его сын, Иоанн Константинов Хохор, служивший дьячком в Чешмеваруит Измаильского округа, по этнической принадлежности зафиксирован как «из болгар» [НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 13-15 (за 1838 г.)].

сию, Архиепископу Кишиневскому об оставлении в приходе священником И. Хохора (просители – заведующий Ташбунарским училищем Дионисий Курлучан и др.; всего около 150 подписей). Но из КДК 5 октября 1917 г. поступил Указ о том, что священник Хохор (в связи с тем, что он нигде не работает) назначен священником в с. Вайсал, и ему предлагалось немедленно приступить к исполнению пастырских обязанностей. Чуть позже, 4 декабря 1917 г., в поданном прошении благочинный просил оставить И. Хохора временно исполняющим обязанности священника в церкви с. Ташбунар.

12 февраля 1918 г. И. Хохор написал второе прошение об оставлении его в церкви с. Ташбунар священником, обращаясь с просьбой, по крайней мере, разрешить ему проживать на «церковной квартире» до 1 августа 1918 г. На основании принятого благочинным – Белодановым постановления, он получил разрешение временно продолжить исполнение обязанностей священника в приходе.

В протоколах Благочинного совета 1-го округа Измаильского уезда (28 февраля 1918 г.) конкретнее вырисовывается обострившийся на юге Бессарабии конфликт: «Известно, что волна анархии, докатившаяся и до нашей Бессарабии, прежде всего, стала хлестать духовенство. Село Ташбунары, вернее исполнительный комитет села, решил отобрать, как это делалось почти повсюду, у причта церковную землю, служащую почти единственным пропитанием, материальным подспорьем причту, так как получение причтом жалованья от общества в сумме 700 руб. в год является просто насмешкой над трудом интеллигентного человека». После поданного И. Хохором первого прошения об увольнении из прихода, священник с. Дермендере о. Донос Василий «без всякого разрешения, не имея на то никакого уполномочия проводить службы», видимо, по приглашению местного общества, начал служить в приходе церкви с. Ташбунар.

После того, как в данную ситуацию вмешался благочинный, к нему явились члены Коммунального совета и «заявили голословное нежелание иметь у себя Хохора». В данной ситуации он временно назначил к ним в приход священника Андрея Остапова (из прихода с. Ердек Бурно). Однако через несколько дней они вновь пришли с мирским приговором о назначении в приход священника В. Доноса.

Для того чтобы разобраться в этом, благочинный сам поехал в с. Ташбунар и выяснил, что «прихожане довольны 26-летней службой Хохора в приходе и желают его оставить, но Коммунальный совет отказывается созвать сход и говорили с ним грубо». В результате Благочинный совет постановил:

1. Оставить И. Хохора в приходе до выяснения дела епархиальным начальством.
2. Поставить в известность Ташбунарское Коммунальное управление, что если оно своим упорством и незаконным вмешательством в цер-

ковные дела доведет священника И. Хохора до отказа от прихода, то приход будет закрыт и прихожане будут приписаны к соседнему селу, а ответственность за это падет на Коммунальный совет.

3. Просить архиепископа Анастасия восстановить И. Хохора, согласно его прошению, священником в церковь с. Ташбунар [Дело об освобождении..., 1917–1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5374, л. 1].

Под постановлением подписались: благочинный Иосиф Белоданов, священник Андрей Остапов, протоиерей Федор Чакир и др.

Но на этом дело закрыто не было. В копии переписки от Ташбунарского сельского земского комитета, отправленной Измаильскому уездному комиссару, они доводили до его сведения, что Ташбунарский земский комитет, организованный 23 июня 1917 г., согласно полученным предписаниям и инструкциям, «взял всю землю на учет от тех лиц, которые своею землею ежегодно спекулировали и этим повышали цены на землю, которую отдавали соседним гражданам, невзирая на крайнюю нужду местных граждан». Эти лица «до сих пор жили на крестьянских мозолях, но когда в России воскресла свобода, добытая кровью и миллионами жизней, то мы ясно видим в полученных предписаниях и циркулярах, что земля, которая не обрабатывается собственным трудом и инвентарем, вступает в учет в Земельный Комитет, который отдает ее нуждающимся солдатам». Оказалось, что по книгам коммуны «значится за ним самим лично (И. Хохором – Е. К.) записанным 122 дес. земли и 45 дес. церковной дачи. <...> При взятии на учет его земли присутствовал председатель Измаильского уездного земельного комитета господин Пугачев, который предложил священнику Хохору, что если пожелает обрабатывать собственным трудом и инвентарем, то сколько может именно десятин. И. Хохор заявил, что может обработать 30 дес. земли, которые ему и оставлены. Еще он самоправно арендовал 43 дес. земли, таким образом, 49 дес. земли розданы солдатам». Что же касается содержания причета, то общество назначило ему 200 руб. в месяц [Дело об освобождении..., 1917–1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5374].

Для разрешения ситуации, возникшей в с. Ташбунары «Дело об освобождении священника церкви села Ташбунар Измаильского уезда Иоанна Хохора от исполнения пастырских обязанностей по церкви...», епархиальное начальство прибегло к методу давления, стремясь предотвратить возникновение подобных конфликтов в будущем. В результате разбирательства оно оставило священника работать в том же приходе, несмотря на остроту конфликта.

Аналогичным образом происходили события и в с. Шикирли-Китай Измаильского уезда. В результате революционных настроений, охвативших население прихода, был принят мирской приговор, по которому общество отказалось платить жалованье священнику, захватило церковную землю,

удалило из прихода служившего там протоиерея Василия Агуру, а на его место назначило «своего» священника – Димитрия Димова. По решению епархиального начальства приход был закрыт, что должно было послужить уроком для других сельских обществ.

Из протокола заседания благочинного совета 1-го округа Измаильского уезда следует, что 23 декабря 1917 г. был заслушан доклад благочинного Белоданова о положении дел с назначением священника в церковь с. Шикирли-Китай, «в которой уже 9 месяцев не проводятся богослужения» [Дело о переводе священника., 1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5454, л. 2]. Как можно видеть, использованная Консistorией мера наказания оказала нужное воздействие на прихожан. Под давлением благочинного 14 ноября 1917 г. состоялся сход коммуны, на котором «присутствовало и расписалось 275 чел.». Общество было вынуждено смириться и вынести «другой мирный договор», в котором указывалось назначаемое причту жалованье, помимо установленных плат с треб, но «без права пользования церковной землей»:

1. годовое жалованье священнику – 2.600 руб.;
2. два крестных хода бесплатно – остальные по 5 руб.;
3. метрическая выписка – 2 руб.;
4. освящение дома – 6 руб.;
5. 40-дневная панихида на дому – 2 руб.;
6. панихида в церкви – 1 руб.;
7. водосвятие на дому – 1 руб.;
8. маслособорование больного – 8 руб.;
9. чтение акафиста в церкви – 1 руб. 50 коп.;
10. молебствие на дому в день ангела-хранителя – 3 руб.;
11. молебствие в церкви в день ангела-хранителя – 30 коп.;
12. освящение жертвоприношения и чтение молитвы на дому – 30 коп.;
13. поминовение усопшего в течение Великого поста и в день провод – 40 коп. с поминальника;
14. совершение литургии умершим в церкви – по 12 руб. за каждого умершего;
15. чтение молитвы роженице на 40-й день – 50 коп.;
16. требы: крещение, бракосочетание и погребение – бесплатно;
17. от брачующихся из других сел – 5 руб., а также по 5 руб. в пользу коммуны.
18. «Признать настоящий приговор подлежащим изменению (в отношении жалованья священнику), оставив его в силе в течение 1918 г., а в зависимости от степени дороговизны как жалованье, так и требы изменяются в соответствии с дороговизной». Кроме того, общество обязалось обеспечить священника квартирой [Дело о переводе священника., 1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5454, л. 4].

25

| | |
|---------------------------|------|
| Доклад | 4156 |
| №. Опис. | 1 |
| Инвентар | 205 |
| Фонд | |
| Архив Национальн. Молдовы | |

| | | |
|--|-----------------|--|
| Арх. № 4156 | Фонд № 205 | ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ АРХИВ МОЛДАВНОЙ ССР. № _____ Фонд 205 _____ опис. 1 _____ ед. кр. 4156 _____ связька _____ |
| Д. П. № 168 | Фонд _____ | Структурная часть _____ |
| <p><i>Дело о переводе священника церкви колонии Бешалма Оргеевского уезда Каневского С. в с. Гасан-Батыр и об определении на его место дьяка Махула А.</i></p> | | |
| Вр. № 8041 | На _____ листах | Начато 17 июля 1823 Окончено 2 января 1824 |

| | |
|--|------|
| Arhive Nationale a Moldovei | 205 |
| Национальный исторический архив Молдавии | 1 |
| Фонд | 4156 |
| Инвентар | |
| №. Опис. | |
| Доклад | |
| Дело | |

Дело за первую четверть XIX в., с ходатайством от сельского общества кол. Бешалма (Буджакского уезда - Е. К.) о назначении в их приход Махула А., который «говорить по-турецки разумеет» и т. д. [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4156].

108
Клякса Ананія Махула разумющаго языкъ иль,
ушнннть Вашему Высокопреосвященству представле-
ннє; Но каковнй преедвѣтъ и цамъ съ согласнє велѣхъ
знателнє Снцъ одобреннє, того округа Старшиною кон-
чолнє, Апекштателнємъ Зидунанскнхъ переселенцовъ Подпол-
ковнакомъ Малевнскнхъ и исправляющнхъ должность
Властнннаго Гнмофрелнє Махуломъ, за свѣдѣтельствован-
номъ. А по справкѣ сказалось: что онъ Махула родомъ
Молдавннн, въ чтеннн тѣмн на Молдавскомъ языкѣ
знающнє, говоритъ по Турецкн разумѣетъ, катехи-
зисъ наизустъ помннтъ, отъ роду Снцъ 33^и годѣ,
знатнѣ на двнцѣ Сафтѣ махемской цотери пер-
вымъ и къ полученню Священннческаго сана безъ пре-
дѣлнственннхъ бракомъ, поведеннє хорошамъ, къ пылн-
стнцѣ не склоненъ, снцѣ др него ннхакнхъ не касалось
и нѣтъ; означеннаго Георгиевская Церковь плетке-
ванъ, ветхалъ, покритнє колѣшнелъ, рнзницю и цте-
варю бодралъ, при оной нѣтъ опредѣленннн Священ-
ннкъ Каневскнн одинъ, Попомаръ одинъ снцѣ не
ннлѣтнелъ, а въ приходѣ по формулярной за Снцъ 1823^и
годѣ зводнлостн зрелнелъ снцѣ 76. въ ннцѣ

Одобрение

Мы нижеподписавшимся Колонистского упр-
района Бурфранского округа Колонии Бешалма
собранием зеркала прихода, свидетель-
ствуем похвалою нашей совести, что сего
Котков урядовой даскаль Атакий Махулу
сделавший есть приходе зеркала сего
жизнь. Есть Келовань дуброй, непотыца, от
дешоотроительств своих келовань, некие
ветник, несоринь, келовань дуброй, небыло,
от соростать мабшановь келовань,
дубройравень и поседень Коткова и по тому
ма. Как сего даемого времени его махула до
Брехи Калостая. Сего колонистско и в Бешалме по
машир и митто сего приходе зеркала

308

Приводимые Священником, майя 20 г. 1825 года Колонн Бешалма Георгиевский
Церковь прихода. Назначенный графской
Монахов Крестом подлинным - дьячку перем-
лену Ф. Моисей Богданъ Ф. Зорю Фригова Ф.
Моисей Марко Ф. Зорю Шитому Ф. Ана-
стасъ Караваковъ Ф. Георгиевъ Мана-
сривену Ф. Димитри Моталовъ Ф. Моисей Дима-
мочай Ф. Николай Саидорку Ф. Василию
Марку Ф. Колю Риколову Ф. Николаю
Савъ Ф. Мелавъ Радку Ф. Микъ Кофронаръ Ф.
Павелъ Кросторъ Ф. Митию Димитри Ф.
Димитри Димитри Ф. Моисей Станисъ Ф.
Колон Димитри Ф. Моисей Мадану Ф.
Моисей Добре Ф. Димитри Бодуфъ Ф. Стан-
теръ Ф. Кара Димитри Ф. Моисей Станисъ Ф.

Полн. 7^{го} Апрѣля, 1816 гда. Простителамъ Грехъ 1.

Великому Господиному Пресвященнѣйшему Аммигирію
Синскому Сербскому и Аккерманскому, Викарїю
Климентавскія Митрополїи и Ордема святаго Архим.
Персого класса Кавалера.

и съзреть объявить, что въ противнѣиъ Заѣлъ Церкви
Города Аккермана Грехо Селгурскаго
Общества

руководствѣмъ уже 26^{го} числа марта во взвѣди-
ника Матѣя въ Аудиторско Прошенїе.

по добротѣи нѣ въ избрати. Д. С. Б. нѣ.

№ 6. Съ позволенїя Святаго Пресвященнѣйшаго,
съ свидѣнїе прошенїя нашего, въ Городѣ Аккер-
манѣи въ томъ страсенїи нами отъ Общества
Грехобильскаго Церковь во имя Святаго Свѣто-
мученика Аммигирїя Митрополїа, съ на-
ступленїемъ свидѣнїемъ всеня буденїе
отступленїемъ окаяненя. При оной Свято-
Аммигирїевской Церквѣ необходимо нужно
имѣти нашей Назїи Солнечника, ко-
торый бы на нашемъ Грехобильскаго Языкѣ
могъ священнодѣлїе совершати и спущати
наше Замовѣди Господни. По тему.
Мы изобретати и желаетъ имѣти въ
показанной Церквѣ Солнечника, извѣстнаго
наше, честнаго поведенїя и добраго житїя
находящегося въ Скаутинскаго Епарїи, въ
должности Со Высоч. Пресвященнѣйшаго Нова Архієпископа
и Кавалера, въ Селгурской хелогїи Мертвокъ

Ходагайство за первую половину XIX в. от общества г. Аккермана
о назначении в их приход известного им священника, «честного поведения
и доброго жития», знающего их язык и т. д. [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1232].

5- ЯНВ 1914

Владелец архива. Св. Св. Св.

№ 432

ВИШНЕВСКАЯ ДУХ.
7- ЯНВ. 1914
КОНСТОПОР

2442

№ 885
и. с. Манастир-Копане
св. Св. Св.

ВИШНЕВСКАЯ ДУХ.
7- ЯНВ. 1914
КОНСТОПОР

Его Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему Серафиму
Архиепископу Вишневскому и Хотинскому

Дано по прошению
Монаха Илариона
Монаха Стефана
Монаха Константина
Монаха Статова

Священника церкви села
Манастир-Копане Чопр.
Анжерманка уезд
Константина
Статова

Прошение.

Св. Смирненский синодалье прошу Ваше Высокопреосвященство оказать мне неоцenenную Архиепископскую милость — предоставить мне освобождение в округе прихода с Кооз-Китая.

Много мне трудно стало уже мне, Владико, святой, Милостивый Отец и Архиепископ, нести и воспитывать четверо детей в дуклянской приходе. Несколько лет я положительно уже измучен в борьбе с материальными недостатками, я всегда в недостатках должен прибавлять лишь совсем крошечное абраз жизни, а отсюда и томление духа, и скорби великая и дерзновение безумное просбой своего Архиепископа.

1914 года Января

Смирненский послушник Вашего Высокопреосвященства священник Константин Статов.

Простилаи смилуети и возмозити милостише до свидения и сего ваети

1914

Статов

Ходаатайство гагаузского священника Константина Статова (1914 г.) о назначении его в гагаузский или болгарский приход ввиду незнания им молдавского языка и т. д. [НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4963; оп. 5, д. 2638].

31. ЯНВ 1914.

Росийский архиепископ.
Иереев

Апр. Чакира

МОШИНСКОЕ ДУХ.
23-ФЕВ. 1914.
КОЛОМНОТОРІЯ

№ 2048 29

Ваше Высочайшее Священство,
Милостивый и Архимандритъ
и Отец!

Смрастѣише събѣгаю, что маанерн-
ная иштетност, ига в проповедю ввиду
моей крайней долговѣнности спосод-
вѣцуетъ развитіе въ могомъ свѣдѣнїи
организма маанерн. А како отра-
дано каноничнимъ болшеимъ, каноническимъ
и болше въ могомъ. Но словама върачей
осидомѣис перенесеніаго въ дѣлѣ маан-
ернѣ пиврима въ могомъ организма
могутъ болѣе осидомѣис, которичъ въ до-
мѣнѣ издѣлѣнїи. Дайте мнѣ ведомо-
ностѣ не въдыкатъ могомъ свѣдѣнїи,
касторѣи свѣдѣнїи для могомъ пиврима-
нїи. Напишѣте пиврима и урѣна
въ пиврима. Вѣдѣнїи моея маанернѣ маанѣ
развѣрнѣнїи, что въ не пиврима пиврима для
спиритѣ. А спосодѣнїи не могомъ свѣдѣнїи,

Ходатайство гагаузского священника Григория Чакира (1914 г.)
о назначении его в гагаузский или болгарский приход ввиду незнания им
молдавского языка и т. д. [НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4963; оп. 5, д. 2638].

така какъ чувствую, что силъ мои па-
даютъ. Если моя земная жизнь прекра-
титсѣ преждевременно - тогда грѣхъ мой
останется безъ отца.

Крестъ мой, прихожане мой - молда-
ване меня не понимаютъ, такъ какъ
я отъдѣленъ отъ нихъ молдавскимъ
языкомъ, котораго не знаю. Въ настоя-
щее время нашему църкви необходимо
быть освѣто оубѣдительной и стоять
безпрерывно на сторани решительно-прав-
отвеннаго взвѣтанія прихожанъ, но я
не могу быть таковымъ: не могу, на-
примѣръ, бороться съ народною несправ-
дливою, такъ какъ не могу влиять на
разумъ и совѣсть народную, не знаю
языка народнаго. С незнаніемъ моего мол-
давскаго языка могетъ подтвердить
и окружной эпистоличій. Ввиду этого
я дѣлаю прихода своего смерть.

12 Октября 1914 года при своемъ проше-
нии Вашему Высочайшему Священству
о зачисленіи меня кандидатомъ на
священническую службу въ предѣлахъ
Измаильскаго, Ахерманскаго, Бендер-
скаго и Килишскаго уѣздовъ моего,
какъ не проживавшаго еще въ прихо-
дѣ църкви свѣтлѣ Картана плѣти моей,
представленъ отзывы окружного отца
эпистоличіаго с степенемъ моей трудотъ.
При примененіи представленъ отзывы на
основаніи разпоряженія Синаксиснаго
Начальства отъ 28 декембра 1909 года за

Ходагайство гагаузского священника Григория Чакира (1914 г.)
о назначении его в гагаузский или болгарский приход ввиду незнания им
молдавского языка и т. д. [НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4963; оп. 5, д. 2638].

По архиву № _____

Кишиневской Духовной Консистории

Арх. № _____

Фонд № 208

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ИСТОРИЧЕСКИЙ АРХИВ МОЛДОВСКОЙ ССР
Фонд 208 Оп. 19
Д. д. к. 595 Связка _____

Св. № _____

Д. П. № _____

Фонд

Кишиневская духовная
Консистория

Структурная часть _____

Прошение священника Бандерского уезда
М. Грекова о назначении его временно
на службу того же уезд. в Бандерском уезде.

Вр. № _____

На _____ листах

Начато 20 сент. 1918г.

Окончено _____

145-10000

Начато Сентября 20 дня 1918г.

Окончено Зеркеш-Вале 25 дня 1918г.

На 12 (двадцати) ЛИСТАХЪ

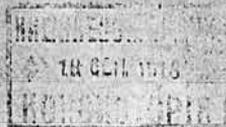
Сдано въ архивъ Февраль

ДНЯ, 1918 ГОД.
Archivul Național al Moldovei
Наименование 208
19
595
Кишиневская Епархиальная Типография.

Ходатайство священника М. Грекова («гагауза по происхождению») о назначении его в приход с. Бурчи [НАРМ, ф. 208, оп. 19, д. 595 (дело за 1918 г.)].



La Iași - Biserica



10250

Inalt Prea Sfintite Stăpâne.

In comuna Baurcea județul Bender, exclusiv comună găgăuzească, creîndu-se un al doilea post de preot, cu profund respect și recunoștință Vă rog să bine voiti a dispune că acest post să mi se incredinteze mie, ca unul ce sunt de origine găgăuză și vorbesc limba lor și în același timp știu a citi și a sluji perfect de bine limba românească.

Fiind din fata locului, prin petiția Baurcenii mai cerut în două rânduri, căi după cum scriu mai sus Baurcenii doresc a avea un preot de origine lor, care se poate sluji și moldovenește.

Vă rog bine voiti a mi incredintă acest post de preot și Vă incredintez că Văi rămânea pe deplin mulțumit.

Remân al Inalt Prea Sfintii Voastre plecat sero preot Mihail Greco.

Inalt P. S. Sale Nicodem
Arhiepiscop al Chișinăului și
Hotinului

etc. etc. etc.

Chișinău.

18 Septembrie 1918.

Ходатайство священника М. Грекова («гагауза по происхождению») о назначении его в приход с. Бурчи [НАРМ, ф. 208, оп. 19, д. 595 (дело за 1918 г.).

Благочинный Белоданов, обращаясь к Благочинному совету, констатировал, что «прихожане достаточно наказаны за грубое отрешение протоиерея Василия Агуры от прихода». Обращая внимание совета на то, что «обострение в селе усиливается и может вылиться в неприятную для церкви и духовенства форму», он ходатайствовал о снятии с общества наказания и о назначении в приход священника. При этом он подчеркнул, что «прихожане, почувствовав великую нужду во священнике, исполнили все требования благочинного»:

- уплатили жалованье и арендные за захваченную церковную землю по 1 января 1918 г.;
- внесли «все сборы с церкви» за 1917 г.;
- отказались от претендента на их приход священника Димитрия Димова, способствовавшего разложению прихода, и дали приговор в пользу священника Старо-Троян С. Тишковского.

Прошение благочинного Белоданова о назначении в приход священника было удовлетворено: «Приняв во внимание изложенное, Благочинный совет полагает, что больше оставлять приход с. Шикирли-Китай без священника нет смысла». Члены совета: протоиерей Ф. Чакир, священники – С. Экономов, И. Хохор, Беседовский [Дело о переводе священника..., 1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5454, л. 2].

В результате острой борьбы общество с. Шикирли-Китай лишь частично удовлетворило свои требования – церковная земля поступила в пользование крестьян, но в назначении в приход «своего» по этнической принадлежности священника им было отказано.

Как можно судить по документам, революционные события нередко затрагивали и священников-гагаузов, служивших в инонациональных приходах. Оказавшись в подобной ситуации, они просили перевести их в гагаузские приходы, от которых у них имелось одобрение от сельских обществ. Так, из прошения М. Грекова за 18 сентября 1918 г. следует, что с сентября 1917 г. из-за большевиков он остался без прихода (служил в Золокарах), поскольку был изгнан оттуда вместе с семьей, в которой было семеро душ детей. Ввиду того, что «в Баурчах был открыт второй штат», он просил назначить его туда священником. Ходатайствуя о своем назначении в с. Баурчи, М. Греков в качестве важного аргумента привел следующий: *«...Я по происхождению гагауз и говорю на их языке, и почти в совершенстве владею румынским языком, мог бы вести службы на молдавском языке. Кроме того, прихожане просили меня перейти на этот приход...»* [НАРМ, ф. 208, оп. 19, д. 595, л. 1]. Необходимость акцента на знании румынского языка и умении вести богослужения на молдавском языке было вызвано политическими изменениями того периода (вхождением Бессарабии в состав Румынии). И до этого времени священники-гагаузы, ока-

завшись в других инонациональных селах, в том числе молдавских, также подавали прошения о переводе их в «свои» села. Они описывали сложность работы для них в молдавских приходах ввиду незнания ими молдавского языка [Дело о переводе священника..., 1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4963].

Так, в прошении священника Свято-Михайловской церкви с. Кождангалии 4-го округа Измаильского уезда Николая Чакира от 24 января 1914 г. о переводе его в церковь с. Код-Китай подробно описывается, что приход, в котором он служил в течение 11 лет, «молдавский по преимуществу». Поскольку, писал он, «не владею свободно наречием молдавским для живого слова, я чувствую себя бессильным особенно в это время, когда деятельность священника по призыву нашего Архиепископа должна быть усиленно ревностна, сыновне признаюсь, милостивый Архипастырь и отец, что в течение моего пребывания в приходе пользовался проповедями из журналов „Луминаторул” и то только в церкви во время богослужений и собеседований в праздничные дни поста. Во время же требоисправлений на вопросы молдаван приходилось иногда отмалчиваться из-за неумения ответить на понятном для них родном языке. Прихожане за малым исключением народ безземельный и на этой почве у них возникает всегда много запросов и жалоб по какому-либо недоразумению, но из-за того же неумения свободно объяснить им по молдавски – они остаются беспомощными, не получив от меня нужное, как от пастыря, удовлетворение, что особенно томит меня как священника. Другая часть населения – малороссы; во многих случаях некоторые из них служили моими переводчиками в исправлении дурных сторон приходской жизни молдаван. Но и они из года в год выселяются в сибирские области из-за земельной нужды – десятки хозяев с семьями. В предстоящую весну выходят 30 семейств. Благодаря выселению и материальное положение моей семьи, состоящей из 7 душ детей, становится ограниченным...» [Дело о переводе священника..., 1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4963, л. 23].

Аналогичного рода прошение о переводе в приход Код-Китай было подано 20 января 1914 г. священником церкви с. Бакчалия 1-го округа Бендерского уезда Саввой Николаевым: «Главною причиной настоящей моей просьбы служит то обстоятельство, что я, будучи по национальности болгарин, священствую девятый год в приходе с молдавским населением, где до сего времени совершенно не могу освоиться с духом, характером, языком, обычаями населения и пр. Вследствие этого, то есть взаимного непонимания друг друга, я не могу проявлять в должной степени свою пастырскую деятельность среди своих прихожан-молдаван...» [Дело о переводе священника..., 1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4963, л. 24].

Данный мотив, наряду с другими причинами («ввиду исключительных жизненных условий, вынуждающих меня просить о перемещении, несмотря на то, что служу на хорошем приходе»: плохое здоровье – малокровие, боль в

глазах, головная боль из-за малярской местности, тяжелое материальное положение) упоминается и в прошении иерея Григория Чакира, почти пять лет служившего в с. Картал. Он писал: «Прихожане – молдаване, меня не понимают, так как я отделен от них молдавским языком, которого не знаю <...>, не могу бороться с народной нетрезвостью, так как не могу влиять на разум и совесть народную, не зная языка народного. О незнании мною языка молдавского может подтвердить и окружной благочинный. Ввиду этого я для прихода своего мертв...». В этой связи он еще 12 ноября 1913 г. в своем прошении на имя Его Преосвященства просил зачислить его «кандидатом на священнические места в пределах Измаильского, Аккерманского, Бендерского и Кишиневского уездов [Дело о переводе священника., 1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4963, л. 29-36].

Однако, как можно видеть, кроме указанной в прошениях о переводе на другой приход причины – трудности языкового общения с паствой, в них видно и желание духовенства улучшить свое материальное положение, так как гагаузские и болгарские села были многочисленны и местные общества платили хорошую плату священнику (в отличие от приходов с молдавским населением) и т. д. Немаловажным было то, что земельный надел, принадлежавший церкви, был очень значительным (120 или 60 десятин земли).

Процессы в области самосознания гагаузов, происходившие в начале XX в., частично отражены в документах фонда КДК. Так, в клировых ведомостях за 1909 г. и 1911 г. население большинства гагаузских приходов уже записано как «гагаузы» (Баурчи, Бешалма, Авдарма, Джолтай, Конгаз и др.), но нередко встречается и двойное обозначение – «болгары-гагаузы» (Гайдары, Томай, Кириет-Лунга и др.) [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134; НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139, л. 31]. Употребление двойного обозначения при указании на этническую принадлежность гагаузов в этот период в большей степени связано с отношением местного священника к данному вопросу. Так, по селам Ново-Кирсово, Казаклия отдельно указано количество поселян-«гагаузов» и поселян-«болгар»; по с. Дезгинже – отдельно «гагаузов» и «молдаван». Население болгарских приходов обычно обозначалось как «болгары», но некоторые священники, чтобы избежать путаницы (в связи с использованием названия *болгары* для обозначения гагаузов), давали детальные пояснения, например, относительно с. Башкалия употреблено обозначение «болгары-славяне (туканы)» [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 26 (за 1909 г.)].

В отчетах благочинных за 1911–1914 гг. о процессе преподавания Закона Божьего в мужских и женских училищах и школах Бессарабской губернии приводятся конкретные данные о количестве учащихся. Довольно часто в сведениях о гагаузских селах фигурирует формулировка «все дети гагаузы» (Старо-Трояны, Татар-Копчак, Бульбоки (2-й округ Измаильского уезда), Волканешты, Курчи, Димитровка, Чадыр-Лунга, Джолтай, Конгаз, Томай,

Александровка (Саталык-Хаджи), Авдарма и др.) [Сведения о постановке преподавания..., 1913–1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4723, л. 8, 54, 55, 81, 83, 343-351; Отчет о состоянии преподавания..., 1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 4056, л. 19, 21, 29, 106 и др.]

Процесс становления этнической идентичности происходил и в среде гагаузского духовенства. В этот период у священников на непродолжительное время входит в обиход способ двойного обозначения своей этнической принадлежности – «болгарин-гагаузин» / «гагауз-болгарин». Так, священник Иоанно-Предтеченской церкви с. Комрат Андрей Иванов Димитров (сын псаломщика), служивший там с 1906 г., в клировых ведомостях за 1909 г. по национальной принадлежности записан как «из болгар» [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.)], а уже в 1915 г. – как «**болгарин-гагауз**» [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 126-132 (за 1915 г.)]. Аналогичным образом в клировой ведомости за 1909 г. записан священник с. Авдарма (родом из Чадыр-Лунги) Василий Петров Петров – «**болгарин-гагаузин**», но при этом отметим, что жители села в том же документе указаны как «гагаузы» [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 3-5]. Использование способа двойной идентификации, возможно, связано с требованием епархиального начальства по отношению к священникам, ходатайствующим о переводе их в гагаузские приходы. Напомним, что основным условием для претендентов на вакантное священническое место в с. Авдарма (3-й округ Бендерского уезда) было следующее: «на это место будет определен исключительно священник-болгарин, который мог бы на своем языке исповедовать прихожан» [КЕВ, 1908, № 50, с. 239].

В прошении священника с. Татар-Копчак Константина Статова за 1914 г. о переводе его в с. Код-Китай по причине материальных трудностей на бывшем месте работы («из-за двухклирного прихода»), содержатся сведения о его этнической принадлежности. В поданных им бумагах имеется следующая запись: «по нации он **гагауз-болгарин**». Последнее, возможно, было дописано для того, чтобы аргументировать просьбу о назначении в болгарский приход: «село Код-Китай населено исключительно болгарскими» [Дело о переводе священника..., 1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4963, л. 30]. В свою очередь добавим, что священник К. Статов, наряду с другими лицами, «хорошо владеющими гагаузским языком», являлся (с 1907 г.) членом комиссии по переводу религиозных книг на гагаузский язык [КЕВ, 1908, № 36, с. 1-32]. По-видимому, причиной его прошения о перемещении были сложности во взаимоотношениях со вторым приходским священником [Дело о постройке церкви..., 1912–1915, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 4140].

Заметим, что обоснование прошения о переводе в тот же приход (Код-Китай) от Николая Чакира, который в то время был священником в с. Кождангалия 4-го округа Измаильского уезда, сформулировано более обтекаемо. Он просил епархиальное начальство определить его «на указанный

приход, который населяют болгаре – нации мне родной» [Дело о переводе священника..., 1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4963, л. 23].

По-видимому, для священников-гагаузов не представляло сложности служить в болгарских приходах. Вероятно, они могли общаться на болгарском языке, поэтому нередко изъявляли желание служить там. Так, упоминавшийся нами Андрей Иванов Димитров (сын псаломщика, «из болгар»), назначенный священником в приход Борисовка Измаильского уезда, в 1905 г. подал прошение о переводе его в Валя-Пержу, а при невозможности – в Твардицу. В результате он, согласно поданному прошению, в 1906 г. был перемещен в другой приход – в церковь с. Комрат [Дело об открытии второго штата..., 1905–1906, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 3447]. Димитрий Чакир (сын священника, «из болгар») почти всю жизнь прослужил в болгарском приходе Исерлия и т. д.

Отметим, что аналогичные просьбы о назначении в болгарские приходы поступали и от священников-болгар [Дело о переводе священника..., 1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4963, л. 6, 10, 13, 15, 17, 23, 24, 26, 28, 30 и др.]. Обычно в прошениях они писали о пользе, которую принесут (например, в борьбе с активно распространявшимся протестантизмом – штундизмом), учитывая знание ими языка прихожан и их обычаев. Следует подчеркнуть, что у священников-болгар (в отличие от гагаузов) в прошениях четко обозначена их этническая идентификация: «просимый мною приход болгарский, я сам кровный болгарин и обычаи и язык мне прекрасно знакомы, так что никакой трудности священствовать на этом приходе мне не представлялось бы» (Г. Каймакан); «население прихода – болгаре, на языке которых я свободно говорю, как болгарин по нации, и могу с пользой послужить этому приходу» (Н. Новаков) и др. [Дело о переводе священника..., 1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4963, л. 10, 26].

Очевидно, что революционные движения 1905–1907 гг., а также 1917 г. стали поворотными моментами в становлении самосознания гагаузского духовенства и гагаузов в целом, в вопросах фиксирования ими своей этнической принадлежности. Огромную роль в этом процессе сыграл гагаузский язык, на значимость которого косвенно указывают прошения сельских обществ о назначении в приход священника, знающего их язык, то есть священника-гагауза. Те, в свою очередь, ходатайствуя о назначении в гагаузский приход, начали четко идентифицировать себя как **«гагауз по происхождению»** [НАРМ, ф. 208, оп. 19, д. 595, л. 1]. Учитывая то, что по отношению к населению гагаузских приходов способ одинарной идентификации начал использоваться на полтора десятилетия раньше, чем среди самих гагаузских священников, можно говорить о том, что процессы в области самосознания в гагаузской народной среде протекали интенсивнее, чем среди определенной части гагаузского духовенства, что, впрочем, объяснимо.

Следует отметить, что в чем-то схожий процесс трансформации этнической идентичности в среде задунайского духовенства имел место в первой половине XIX в., что нашло отражение в клировых ведомостях (подробнее об этом см.: Глава II (2.2). «Архивные документы о языке богослужения через призму этнической идентификации задунайского духовенства»). Если в первой половине XIX в. по клировым ведомостям нередко проходят сведения о греческом происхождении прибывших вместе с задунайскими переселенцами представителей духовенства, служивших в гагаузских селах, то со второй половины того же столетия такого рода данные почти не фигурируют. Это подтверждается и приводимыми В. А. Мошковым сведениями. В этой связи он, ссылаясь на официальный источник, опубликованный А. А. Сокальским в Журнале Министерства внутренних дел (1848 г.), писал, что «они (представители греческого духовенства – Е. К.) числом по несколько душ еще в 50-х годах числились в колониях Болград, Этулия, Слободзи, Валени и Волканешты (Измайльского уезда)». От себя же В. А. Мошков писал, что в с. Конгаз живут 15–20 семейств, являющихся, по словам местного священника, потомками греческого духовного сословия, пришедшими вместе с православными переселенцами из-за Дуная [Мошков, 1904а, с. III]. Однако в клировых ведомостях этого прихода за начало XX в. указанная этническая принадлежность не фигурирует. Все прихожане записаны как «гагаузы» [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 135-139 (за 1909 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.)].

Вполне понятно, что по данному вопросу рассчитывать на наличие множества подтверждающих документов относительно исследуемого исторического периода нет оснований. Но и те единичные свидетельства, которые нам удалось обнаружить, а также анализ происходившего в Бессарабии процесса этнической идентификации части греческого духовенства, на который огромное влияние оказала деятельность члена Кишиневской Духовной Консистории протоиерея М. Чакира, дают основания для подобных выводов.

* * *

Таким образом, в результате революционных событий 1905–1907 гг., а особенно 1917 г. местные общества не выступали против духовенства вообще. Они, с одной стороны, открыто высказывались против недобропорядочных священников (среди которых, судя по архивным документам, чаще фигурировали представители инонационального духовенства), а с другой, требовали назначения в приход священников своей нации, знающих гагаузский язык и могущих исповедовать прихожан на родном языке. Для сохранения в пастве почтительного отношения к Церкви и духовенству немаловажным было умение священника находить с ней общий язык, его личные качества, а также уважительное с его стороны отношение к народным традициям.



Надгробная каменная плита возле церкви с. Бешалма в память митрофорного протоиерея Григория Крокуса (вверху). Фото из архива Национального гагаузского историко-этнографического музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма). Надгробная каменная плита в память священника церкви с. Гайдары Даниила Евфимиева Тарановского (внизу). Фото из архива Е. Н. Квилинковой (2011 г.).



Памятный крест при въезде в с. Гайдары (вверху).
Надгробный камень в память священника Андрея Никитова Юсипенко,
похороненного в церковной ограде Свято-Георгиевской церкви с. Казаяклия (внизу).
Фото из архива Е. Н. Квилинковой (2010 г.)

Во многих гагаузских селах внутри церковного двора имеется заботливо ухоженная могила священника, служившего в этом приходе в XIX – начале XX вв. Как можно видеть из надписей, сохранившихся на некоторых памятных каменных плитах, они нередко были представителями иной этнической принадлежности – «Даниил Евфимиев Тарановский (малоросс, в Гайдарах с 1902–1910 гг.)», «Григорий Петров Крокос (малоросс, в Бешалме с 1892 г.)», «Андрей Никитов Юсипенко (малоросс, в Казаклии с 1851 г.)», что наблюдается и в других селах. Таким образом, приведенные сведения дают основания говорить о довольно высокой степени религиозности гагаузов и почтительном отношении к духовенству.

Революционное движение на юге Бессарабии по ряду критериев можно охарактеризовать как борьбу национальных окраин за свое возрождение и за самоуправление. В результате сложившихся исторических условий классовая борьба не приобрела на данной территории особого размаха, поскольку не было значительного, конфликтного социального расслоения. Характерной чертой этого периода стала борьба против небольшой части сельской буржуазии – наиболее богатых землевладельцев, а также против разбогатевшего духовенства. При этом борьба велась не столько против духовенства вообще, сколько против инонациональных священников. Красноречивым доказательством тому служат требования большинства сельских обществ о назначении в приход «своего» священника. По сути, это была борьба за введение богослужения на родном языке, за право на свой язык и культуру, за право на местное самоуправление. О степени религиозности населения свидетельствует тот факт, что при закрытии (или угрозе закрытия) прихода сельское общество соглашалось на все условия епархиального начальства, в том числе на назначаемого им инонационального священника, на увеличение причту жалованья и т. д., лишь бы только сохранить в селе действующую церковь.

Неотъемлемой частью этого процесса было стремление местных властей в лице сельской интеллигенции и мелкой буржуазии к перераспределению сфер влияния в общественной жизни села, к оттеснению на второй план религиозной власти. То, что некоторые священники, активно включившись в капиталистические отношения и быстро разбогатев, скупали общественную землю, пренебрежительно относились к «инородцам», не могло не сказаться на отношении к ним и на снижении религиозности у части прихожан.

ГЛАВА VII

РОЛЬ ГАГАУЗСКОГО ЯЗЫКА И РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОМ РАЗВИТИИ ГАГАУЗОВ И В ПРОЦЕССЕ ЭТНОКОНСОЛИДАЦИИ

1. Роль родного языка в вопросах религиозно-нравственного развития и языковой идентификации гагаузов (XIX – начало XX вв.)

1.1. Значение караманлийской литературы в религиозной жизни гагаузов

До начала XX в. для гагаузов единственной возможностью получения религиозных знаний на понятном им языке была так называемая караманлийская литература. Относительно этнической группы, известной в истории как «караманли»⁷⁴, В. А. Мошков писал: «...маленький народец в Европейской Турции, отдельные представители которого постоянно навещают Бессарабию, в качестве бродячих лудильщиков и паяльщиков медной посуды. Народец этот почти вовсе неизвестный в этнографической литературе, также как и гагаузы, загадочного происхождения. <...> Караманли считаются потуреченными греками, но насколько это верно? <...> Несомненно только то, что в настоящее время они говорят по-турецки и имеют свою небольшую литературу, преимущественно религиозного содержания. Книги свои они печатают по-турецки, но греческими буквами, и вот эти книги они приносят с собою на продажу в Бессарабию, и привлекают к ним симпатию гагаузов...» [Мошков, 1901, № 2, с. 42].

Согласно исследованиям известного российского филолога В. В. Федченко, из работы которого мы приведем краткие сведения относительно содержания понятий «караманлийцы» и «караманлийская литература» [Федченко, 2010], термины *караманлы*, *караманлийский* (тур. *karamanli*) происходят от названия одного из эмиратов Малой Азии – Караман. Само название «Караман» восходит к эпохе до образования Османской империи. Так назывался один из турецких эмиратов со столицей в городе Кония, существовавший на территории Каппадокии и сформировавшийся вокруг византийского города Ларанда, который в 1256 г. был переименован в Караман в честь турецкого эмира Караманоглу Мехмет Бея.

Караманлийцами изначально называли жителей области Караман без различия их религии, языка и этнической принадлежности. Впоследствии

⁷⁴ Отметим, что у ряда известных греческих деятелей фамилия *Καραμανλής*.

термин закрепился только за так называемыми «христианами Востока» – тюркоязычным православным населением Каппадокии, по отношению к которым также употребляется термин *православный миллет* (*Ortodoks milleti*), в отличие от термина *греческий миллет* (*milleti Rum*), объединявшего все православное население Османской империи [Clogg, 1982, с. 201]. Тем самым все население Каппадокии было терминологически поделено на туркофонов и грекофонов. Согласно статистике, подготовленной Центром изучения малоазийских греков в Афинах, до 1922 г. в Каппадокии находилось 32 поселения с грекоязычным населением и 49 поселений, где проживали греки-туркофоны.

Для караманлийцев характерно устойчивое греческое самосознание, основывающееся на принадлежности к православной вере и использовании турецкого языка. Анализируя историографию вопроса, В. В. Федченко отмечает, что «караманлийцы становятся объектом манипуляций греческих и турецких националистически настроенных исследователей. Со второй половины XIX в. в греческой литературе караманлийцы представляются как неспасенное греческое население Малой Азии, утратившее свой язык, но сохранившее православие [Dawkins, 1910]. Некоторое обобщение и анализ данных путевых заметок о Каппадокии представляет собой работа И. Анагностакиса и Е. Балта [Anagnostakis, Balta, 1994], которая, по замечанию указанного исследователя, отличается существенно большей объективностью. В греческой научной литературе приводятся различные версии того, как произошел переход греков с греческого языка на турецкий, в том числе отсылки к указу 1277 г. визиря эмирата Караман, Мехмета, который запретил употребление в общественных местах любого другого языка, кроме турецкого [Jordanoglou, 1981, с. 64]. Таким образом, появляется ряд научных мифов, призванных объяснить пресловутое несоответствие языка и религиозной принадлежности.

Турецкие ученые считают язык решающим фактором в определении национальной принадлежности «православных Востока». Согласно выводам В. В. Федченко, Дж. Байкурт возводит их к туркоманам, осевшим на территории Каппадокии после битвы при Манцикерте (1071 г.). Идея о греческом происхождении населения Каппадокии, по его мнению, появляется лишь в середине XIX в. под влиянием «Великой идеи», пропагандируемой греческим государством [Baykurt, 1932]. Сходная теория происхождения караманлийцев повторялась другими турецкими исследователями в последующие годы [Ozdemir, 2006, с. 6]. Из этого следует, что вопрос о происхождении караманлийцев и в настоящее время остается открытым.

Постепенно формируется представление о караманлийском «языке» как об одном из диалектов турецкого языка [Karpler, 2002]. Е. Балта выделяет только два типа караманлийской литературы: религиозную и светскую.

ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ Ο. ΚΕ. ΜΕ. ΜΕ
ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ Ο. ΚΕ. ΜΕ. ΜΕ

524

ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜΙΝ ΖΙΓΙΑΡΕΤΝΑΜΕΣΙ
ΒΕ
ΒΛΑΙΕΤΟΥΛΑΔΑΧ ΜΑΡΙΑΜΗΝ
ΛΑΦΛΑΡΙ
ΒΕ
ΧΑΖΡΕΓΙ
ΑΒΡΑΑΜΗΝ ΚΟΥΡΠΑΝΗ



Ναχλιετλερινι, Βετζανα φαταλιν νασα
χατη σαμιλ πικ κβ ελ χιταπ ολκαυ, Κε-
λορειε Ιντζεσουλου Σουνπουλ ογλου μεχ-
ρουμ. Νιχολαος μαχτουμ. Μοναχος χα-
τη Ιωάννη μεσαριφι ιλε ταπ ολουντου,

1866

Фрагменты изданий караманлийской религиозной литературы.
Из архива Национального гагаузского историко-этнографического
музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма).



Ιεροσολημίν Ζιμαρτναμεισίτιο.

- 1—Νιγιέτ κημέτ ιτέρ βαρήγγ Γιάφαγια,
τοιμάζουν όρατα τζάνα σεφαγια,
πίρ φεραχλήκ οισά τούσερ ταίφαγια,
πάσι άρσην έζεμεγέ τεκμιλλερινέ.
- 2—Γιουξέκτιρ Μοναστήρ τονιζέ καρσή,
χεσάρη μερτιβέν πινάτηρ τασή,
χτηζήρην ισμινέ πδυλημάζ έσι,
χαλράν όλτήμ πακτήμ πιναλερινέ.
- 3—Έρτεσι λιουν τζηκτήκ κιττικ καρατάν,
πιζέ χιζρήμ έτσιν σουπχάν γιαρατάν,
βαρτήκκι τóρτ σαάτ κητζτί άρατάν,
κημέτ ιλε έντιχ Ρέμιλι όσχηρινέ.
- 4—Ταρίκη όσχηρη έββέλι έζέδ,
Μοναστηρη σίριν γαιεττεν κιοζέλ,
σήκηλα πίρ κίρτε άγρεττέζε τούζην,
πακάσην Άλλαχην παχόσηλαρηνά.
- 5—Άγριπνία έττιχ όλ Έκκλησάτα,
πίρ ταχή πέν κιορσέμ κημέτ όλσάτα,
τουσμενλεριμ ταχή νιμέτ πουλσάτα,
πακαλέρ όρατα ταριχλερινέ.

— 2 —

- 6—Άζιζ Μοναστηρηά τζορπαγι ίτιτικ,
ρεβάν όλτήκ γιολά τζόκ κούλερ κητζτιν,
άζιζλήρ βατανή Κουτισέ τωστούκ,
χέρ κησίν νούρ τζαβδή τζεμαλλερινε.
- 7—Χιχιμέτι Ράππινι Ίεροσολημι,
κάν τοκτιύγι τζεβλεμιζίν μαλιμι,
όντάν κητζτί άζιζλήριν άλιμι,
όλτου κουλλαρηνά έπρέτ χιρινε.
- 8—Άγία Πόρταταν ίτζεμου κιρέρσιν,
Άποκαθίλωσιζε γιόζλήρ σφερέσιν,
βραιχаланήτ μουρατγγιά έρέρσιν,
κιτμέκ ίστεμέσιν πασάκ γιοσινέ.
- 9—Ούτζ κουππεσι βάρτηρ άζιζ χανεσίν,
πιλένεζσιν άτζαπ κατά γιοζς σεσενίν,
Άγία Έλένη Σουλτάν άνανήν,
Μέγας Κωνσταντίνος περαπερινέ.
- 10—Κουβούκλιον κουππεσινέ κιρελίμ,
σφιφ γάκκ τούρπεγε γιουζλήρ σφρελίμ,
όν σελιζ έρεγι όντά κιορρελίμ,
πριντέν κιρέρσιν, κητζέγγ χέρ γιανέ.
- 11—Ιν γιετί άραση όν ίλι χιερέ,
νιόρβ-τζε σηγγήσμάζ άκκλ σκιρε.
γνιτταρτά κελούρ κίρερ πίρ κερρέ,
πιεμεζκι κηζσίν χέρ πίρ χιρινε.

— 3 —

- 12—Ποιλέ πίρ κουππέκι καλέμι ζαρτηρ,
τόρτ κιοσει κίτλι μεφίν χισαρτηρ,
μανεντι φουλύνμαζ πίρ άζιζ γιερίρ,
ουστού κουρσούν καπλη άραλαρινά.
- 13—Τουρπενίντε βαρτήρ ίκι καπουσού,
σομακι μερμερτέν άνήν γιαπουσή,
τονμεξίζίν τζηκάρ, κίρεν χέπισι,
όντά πεσμάν όλουρ έττικηλερινέ,
- 14—Ίνσάν τιτρεγερέκ κιρίπ πακήγιορ,
νούρι Αναττασις κιογέ τζηκήγιορ,
καλαπλήκ όντά σεσιγιτιόρ,
κιοζέγγου καλτήρημ βαρμα φεριγνέ.
- 15—Σσερίφ γάκκ τερπεγε προσκυνής έτέτιμ,
άχη έμανημά όρατα χιετγιμ,
ίνσανλαρ ζορουντάν τζηκτήμητα κηττιμ,
πακαμαζτήμ ρουσάν όλ σαβκλεσινέ.
- 16—Κουβούκλιον ίσμι τουρπέε σφιφ,
έστούμ γάκκ μεζαρά όλτούμ μύστεριχ,
κήκ όύτζ κανέιλ γιανάρ, χέπισι ζαρίφ,
πακάσην χιναρσκαν νούρ γιαγλεσινέ,
- 17—Καθολικός κουππεσινέ πέν τζηκτήμ,
πασημη έγίλιμ άσαγή πακτήμ,
κιοζούμ καρφαρμακλε, πίρεν παγικτήμ,
όλ τακικά όντά τοντόμ μετζιονυέ,

Фрагменты изданий караманлийской религиозной литературы.
Из архива Национального гагаузского историко-этнографического
музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма).

Все караманлийские традиции обладают схожими особенностями: они начинаются с переводных текстов, которые и составляют основной корпус печатной продукции. Первое известное на сегодняшний день издание на турецком языке в греческой графике датируется 1718 г. «Антология христианской веры».

В период с 1751 по 1830 гг. самыми популярными в греческой графике оказываются издания с ярко выраженной конфессиональной специфичностью: переводы Священного Писания, псалтыри, антииудейские диалоги и другие сочинения религиозного характера. Большинство переводов издается в типографиях Константинопольской патриархии с очевидными миссионерскими целями и предназначено для распространения среди православных туркофонов [Федченко, 2010].

В караманлийской литературе используется несколько систем для передачи турецкого языка греческими символами, что зависит от качества издания и от компетенции составителя и издателя антологии. Развивавшаяся параллельно с распространением в Каппадокии греческих школ, караманлийская издательская продукция долго сохраняла свой миссионерский и просветительский характер.

В научной литературе термином *карманлийская книжность* обозначаются все немусульманские печатные традиции империи на турецком языке в неосманской графике. Помимо наиболее известной греческой печати для передачи текстов на турецком языке использовались также кириллический (болгарская традиция), армянский, грузинский, латинский алфавиты. Согласно выводам В. В. Федченко, в пределах Османской империи в XIX в. существовало несколько аналогичных культурных явлений. Наиболее похожей на греческую оказывается болгарская кириллическая традиция. Период так называемого Болгарского Возрождения характеризуется тем, что большая часть населения использовала в качестве письменного языка неродные языки – турецкий и греческий [Nazai, 1960; Stojanov, 1979; Федченко, 2010].

Самые ранние сведения об использовании «разных письмен» различными группами задунайских переселенцев, поселившихся на территории Бессарабии, содержатся в работе А. Защука. Он писал: «Настоящее население Бессарабских Болгарских колоний разделяется на несколько различных между собой племен. У них в употреблении два различных языка и трое разных письмен. Одни говорят языком Болгарским и называются **Черными Болгарами** (академик Кёппен⁷⁵); это выходцы из Македонии и Румелии (они известны также под именем **калуферов** или горожан*). Первые, бывшие македоняне, прибыли в Бессарабию в 1807 и 1812 годах и пишут славянскими литерами, между тем как бывшие Румелийцы, которые переселились

⁷⁵ Эти сноски сделаны самим автором работы – А. Защуком.

в 1830 году, пишут греческими буквами. Болгары, говорящие между собою по-турецки, известны под названием *камермериев* или деревенцев⁷⁶. Это выходцы из Добруджи, переселившиеся в Бессарабию в 1807 и 1812 годах; они употребляют волошские письмена. Кроме того, в некоторых колониях близ реки Ялпуха находятся Сербы и так называемые *Гагаузы*; последние наружностью, характером и жизнью резко отличаются от прочих Болгар. (По местному сказанию, это незаконные дети Турок от Болгарок.)» [Защук, 1862, с. 168-169].

Вопрос об использовании гагаузами письменности и языка уточняют архивные материалы и историографические данные. Согласно сведениям К. Иречека, «разговорный язык гагаузов близок к турецкому, но турецкая письменность им (гагаузам Болгарии – Е. К.) неизвестна; «собственного богослужебного языка они также не имеют, а потому в их церквах служат либо по-болгарски, либо по-гречески, и только проповеди произносятся на турецком языке. Языком школьным являются также языки болгарский или греческий» [цит. по: Мошков, 1900, № 1, с. 3].

Из архивных материалов видно, что после переселения в Бессарабию некоторая часть гагаузов, владеющих азами грамоты, писала и читала на греческом языке. Ряд писем и прошений, поданных ими на имя колониетского начальства и в суды в начале XIX в., написаны на греческом языке. Нередко встречаются документы, в которых колонисты из гагаузских сел и с характерными гагаузскими фамилиями, подписываясь, использовали буквы греческого алфавита. Интересно отметить, что в таких документах, составленных от имени сельского общества, фигурируют колонисты с фамилией Гагауз [НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 343, л. 24, 29]; в некоторых из них уточняется, что они владеют греческой грамотой [НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 602, л. 7].

На Балканах и длительное время после переселения в Бессарабию гагаузы продолжали пользоваться так называемой караманлийской литературой⁷⁷, о чем имеются данные ряда исследователей. Так, Ю. Венелин, занимавшийся изучением фольклора бессарабских болгар, зафиксировал у гагаузов Северо-Восточной Болгарии (в частности, у Рушукских⁷⁸) «своеобразную письменность с греческим алфавитом, турецким лексиконом и чисто христианским ортодоксально богословским содержанием» [КЕВ, 1905, № 7, с. 162]. По сведениям же К. Иречека, изданный в 1877 г. в Англии Новый завет на турецком языке на основе греческого алфавита (для караманлийцев) не известен гагау-

⁷⁶ Относительно названия *камермерієры* (деревенцы) В. А. Мошков писал, что «в Бессарабии об этом имени никто не слышал» [Мошков, 1904а, с. VI].

⁷⁷ Заметим, что во всех случаях, в которых упоминается об использовании гагаузами книг, речь идет лишь о православной религиозной литературе.

⁷⁸ *Рушук* (тур. *Ruşuk*) – прежнее название г. Русе, расположенного в Северо-Восточной части Болгарии на берегу Дуная.

зам Болгарии: «...Турскийят превод на Новия Завет печатан с гръцки букви за караманлиите, от английско библиотекарско общество в Лондон в 1877 г., и досега не е познат на гагаузите...» [Иречек 1889, с. 235; Иречек 1974, с. 890].

Приведенные К. Иречеком сведения вызывают вопросы, так как В. А. Мошков писал о том, что у гагаузов (в частности, бессарабских) караманлийские религиозные книги были представлены различными изданиями, которые они приобретали во время паломничества в Иерусалим или у караманлийцев, изредка («раза два-три в год») появлявшихся в Бессарабии. Эти книги, учитывая их немалую стоимость, имелись у грамотных и богатых гагаузов, которые очень дорожили ими. По свидетельству В. А. Мошкова, некоторые священники разрешали своим прихожанам читать в церкви «Отче наш» и «Символ веры» на языке караманли [Мошков, 1901, № 2, с. 43-48]. В своей работе он привел «Молитву Господню» («Отче наш» – Е. К.) и «Символ веры» из караманлийской книги, но при этом уточнил, что так они звучат на гагаузском языке [Мошков, 1901, № 4, с. 29-30]. Несмотря на то, что эти варианты близки к современным гагаузским (оригиналы текстов из гагаузских рукописных сборников см. Приложение № 2), все же они различаются, особенно «Символ веры». Для сравнения приводим ниже караманлийские варианты этих молитв:

Молитва Господня

Я гёклердя олан бобамыз, сенин адын анылсын. Падышахлы[ы]н гелсинь сенинь куветтин гёктя гиби ердя да олсун. Гюньделик екьмеемизи верь бизя бу гюнь. Хемь бизимь борчлармызы баашла, ниджяль бизь да бизя борчлу башлээрис. Хемь бизи феналаа кольверьми илля бизи феналыктан куртар.

Символ веры

Йынаннарыс бирь Аллаха Бобая, джюмленинь запчысына ери гёкю яра дана, гёренлери вз гёрмеенлери вар едяня.

Хемь бирь Аллаха Иисус Христоза Аллахын бирь Оолуна изеетлян баштан дуумуш олана, нурдан нур, хак Аллахан дуумуш, яма ярадылмамыш Аллахан бирь тайбиеття дир, себибентя ёктан вар олду.

Бизим-гиби гюнахкерлар ичин, хемь бизимь хербирь гюнахлармыз йиниць, тенилениць Мариядан йынсанник кылфетиня гериць йынсан олду.

Вэ ставроза герильди Панътиос Пилатосун гюнюндя изеет чекти гёмюльдю вз ставроза герильди.

Вэ киятларын сойленмесиня гөря йўчь гюнюнь арасында мезардан дирильди.

Вэ гёклярдя чыкып Аллахын тарафында отурду.

Вэ геня бююк куветнан геледжекь ёмюрлерин вз дерелерин даавасыны кесиць гөрмяя, онунки даавасынын сону ёктур.

*Йынанарыс бирь азиз руха запчия ёмюрь вереджия Аллахтан аналмыш
Аллахнан барабар анылан проорокларын васи етинньян сёйленян.*

*Йынаньрыс бирь доору Аллаха Апостолосларын васи еть еттийди кли-
селяря.*

Йынаньрыс бирь гюнахларын прост-олмасы ичин.

Геляня ёмюрьлерин дирильмесини.

Тюкеньяс вакыдадак беклеери. Амин.

Как уже отмечалось, книги, привозившиеся в Бессарабию караманлийцами, стоили немало: «Свои книги караманли ценят довольно дорого, а потому редкому из гагаузов удается их приобрести <...> ценятся они на вес золота. А потому, хотя в селе Бешалма я имел некоторые из них в своих руках, но приобрести в собственность ни одну из них при всем моем желании мне не удалось. В числе мною виденных были отделы из Библии, Евангелие, Псалтырь, молитвенники и т. п.» [Мошков, 1901, № 2, с. 42].

Установить место и год издания этих книг упоминавшемуся выше исследователю гагаузской культуры не удалось из-за отсутствия первых страниц в них, по-видимому, утерянных по ветхости. Только относительно одной из книг «Бытия» ему удалось установить, что она была напечатана «в каком-то маленьком, неизвестном турецком городке» и издана американским миссионерским обществом. «Виденные мною книги, – писал В. А. Мошков, – были разных годов и разных издателей; они различались и бумагой и шрифтом. Различалось в них написание различных турецких звуков. В одной из книг какой-либо звук изображался одной греческой буквой, в другой – другой. <...> Книги караманли представляют в гагаузских селах порядочную редкость, кроме их дорогой цены еще и потому, что караманли бывают здесь сравнительно редко, раза два-три в год, и что между гагаузами не много знатоков этих книг и умеющих их читать» [Мошков, 1901, № 2, с. 43].

Кроме указанных книг, В. А. Мошков упоминает о караманлийских сборниках с духовными стихами апокрифического содержания, носившими полусветский характер. В них имелись: стих о богатом Лазаре; об Алексее, Божьем человеке; о принесении Авраамом в жертву Исаака и проч. [Мошков, 1901, № 2, с. 42]. Данные сведения для нас интересны еще и потому, что очерчивают круг используемой гагаузами религиозной литературы на языке караманли. Сделанное им уточнение указывает на то, что печатных или рукописных апокрифических текстов на гагаузском языке в тот период не было. Но, по-видимому, именно благодаря этим книгам и начали появляться у православных песни религиозного содержания на гагаузском языке.

Активная деятельность по изданию религиозной литературы на гагаузском языке имела место в самом начале XX в. О том, что ее издание давно назрело и было востребовано простым народом, можно судить по при-

водимым В. А. Мошковым собственным наблюдениям. Он писал, что при чтении «Отче наш» или «Символа веры» на языке караманли, который в той или иной степени был понятен гагаузам, в церкви создавалась особая атмосфера: «...И, действительно, нельзя узнать гагаузов, когда начинается это чтение. Слыша звуки родственного, хотя тоже не совсем понятного для них языка, они оживляются. Глаза их горят, на лицах написана радость, а тишина водворяется такая, что, как говорится, становится слышен полет мухи. Гагаузы, как я убедился, всегда с удовольствием слушают чтение книг караманли, но улавливают из чтения только их общий смысл, так как многие отдельные слова для них незнакомы и непонятны. В общем они понимают из этого чтения не больше, чем наш русский простолюдин, никогда не учившийся в школе, понимает церковнославянские книги. Иную фразу он понимает отчетливо от начала до конца, от другой уловит только общий смысл, из третьей ухватит лишь несколько слов ему понятных, а остальное воссоздает своей фантазией» [Мошков, 1901, № 2, с. 44].

Таким образом, именно благодаря караманлийской литературе гагаузы довольно продолжительное время поддерживали свою религиозную идентичность, получая знания по Священному Писанию и Преданию. Можно представить себе чувства верующих, когда они наконец-то смогли услышать слово Божье на родном языке.

1.2. Вопрос об издании религиозных книг на гагаузском языке через призму этноязыковой идентификации (начало XX в.)

Особую актуальность вопроса о религиозной литературе на родном языке для гагаузов можно понять лишь при рассмотрении положения дел в данной области у других народов Бессарабии, в частности у молдаван и болгар.

Отметим, что вопрос о значимости для молдаван молдавского языка в деле богослужения и издания религиозных книг прозвучал еще 31 мая 1814 г. в связи с открытием бессарабской экзаршейской типографии. В своей речи Высокопреосвященный Гавриил Бэнулеску-Бодони, митрополит Кишиневский и Хотинский отметил, что целью типографии является «печатание книг на молдавском языке», но при этом он особо подчеркнул, что «перевод богослужебных книг должен вестись с русских, а не с румынских книг» [Краткий очерк..., КЕВ, 1910, № 14, с. 553-568].

Не были обойдены вниманием и религиозные потребности болгар Бессарабии. Понимая значимость родного языка в восприятии слова Божьего, митрополит Кишиневский и Хотинский Гавриил Бэнулеску-Бодони в 1816 г. не только высказался в поддержку совершения в болгарских при-

ходах богослужения на болгарском языке, поскольку болгары используют свой «природный язык» и «на славянском⁷⁹ не понимают», но и обещал оказать им содействие в переводе и издании книг на болгарском языке [Пыпин, 1968, с. 686]. Переводить Библию на болгарский язык было поручено греческому архимандриту Феодосию. В начале 20-х гг. XIX в. он был вызван комитетом Российского библейского общества для надзора за изданием книг Св. Писания на болгарском языке⁸⁰ [Дело о назначении пособия., 1823–1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4190]. Сложно сказать, насколько успешной оказалась эта миссия, но в Бессарабию было привезено «Поучительное Евангелие», переведенное на болгарский язык еще в 1806 г. болгарским просветителем Софронием Врачанским. Впоследствии эта книга была переиздана в Одессе и распространена во всех колониях задунайских переселенцев [Пыпин, 1868, с. 690].

Из приводящихся местными священниками сведений видно, что «Поучительное Евангелие» использовалось духовенством болгарских приходов в XIX в.: «В приходе церкви с. Задунева богослужение как прежде, так и теперь совершается на славянском языке. Евангелие, изредка и Апостол читаются на болгарском языке. Церковные поучения прежде и теперь с церковной кафедры говорятся из разных русских и болгарских поучительных книг, преимущественно из Поучительного Евангелия. Оно переведено в 1806 г. со славянского и греческого языков на болгарский язык Софронием епископом Врачанским» [Федоров, 1876, с. 792-793].

Значимость болгарского языка в деле проповеди и религиозного просвещения прихожан подчеркивалась многими священниками. Они говорили о необходимости перевода поучений на болгарский язык: «Для большего или лучшего успеха в деле проповедования слова Божия между болгарами необходимо поручить особой комиссии перевести на болгарский язык указанные почтенным священником о. Хрисанфом Бочковским в № 16 Епархиальных ведомостей за сей год поучения» [Варзопов, 1874, с. 694].

Сведения о том, что языческие обряды у задунайских переселенцев сохраняются ввиду незнания ими языков, на которых произносятся поучения, приводились в донесении, поданном на имя архиепископа Иринарха в 1848 г. В связи с этим особое внимание было уделено чтению проповедей на понятном прихожанам языке. В заметке о деятельности архиепископа Иринарха в период управления им Кишиневской епархией (1844–1858),

⁷⁹ Здесь и далее, напомним, речь идет о церковнославянском языке.

⁸⁰ Из документа следует, что он приехал в Россию по случаю возмущения народа в Молдавии и Валахии. По причине плохого здоровья он сообщил, что не может окончить это дело и попросился в Бессарабию, чтобы прожить там остаток дней. Епархиальное начальство разрешило ему быть настоятелем в Гинкульском монастыре. Но он не захотел быть настоятелем, а изъявил желание получать жалованье.

опубликованной в КЕВ, отмечалось, что старший благочинный колониетского управления, протоиерей Никифор Петров доложил епархиальному начальству (донесение от 10 февраля 1848 г.) относительно составленных тремя подведомственными ему священниками катехизических поучений на русском, молдавском и болгарском языках. В связи с этим он представил архиепископу 14 тетрадей. Одно из этих поучений было оставлено в архиве Консистории. В нем протоиерей Комратской церкви Феодосий Мураневич, объясняя 1 и 2 заповеди десятизакония, обличал комратских жителей в идолопоклонстве, так как они во время бездождия сделали идола, назвали его Германом или Германчо, молились ему и приносили жертвы. «В нашей колонии Комрате некоторые забывают 1 и 2 заповеди, оставив истинного Бога <...> вздумали сделать себе другого бога – идола <...>. К сему новому богу-идолу почли за святое, ему угодное и душеполезное дело приходиться толпами, в безрассудстве своем, жены, девы и некая часть мужей, дабы при оказании ему, Герману, приличные идольские почести и совершении на пути бдений, продолжавшихся при воскурении пред ним ладана, возжигании свеч, сокрушении сердца, при пролитии слез и жертвоприношении в закальвании барашков⁸¹ и приготовления из них яств, умолить и испросить у его, господина идола, плодоносный дождь на засохшую землю и вверенные ей посевы» [Деятельность архиепископа Иринарха., 1911, с. 1148]. Далее следует составленное Ф. Мураневичем обличение этого «богомерзского идолослужения».

Относительно поучений священников Ферлата и Панайотова было решено «возвратить им обратно, с поставлением им в обязанность, говорить катехизические поучения как можно чаще, ибо 3 или 4 поучения в год весьма недостаточны». По поводу донесения Консистории в связи с поучением Ф. Мураневича уточнялось, что **«прихожане его в Комрате не понимают поучений, произносимых на русском языке, а больше понимают молдавский язык, хотя, будучи болгарами, говорят на турецком языке», и что он поэтому читает им на молдавском языке** (выделено нами – Е. К.) синаксарий празднуемого дня и катехизис с подробным объяснением на том же языке [Деятельность архиепископа Иринарха., 1911, с. 1150]. Со своей стороны Консистория постановила: предписать старшему благочинному протоиерею Александру Савицкому, чтобы «он внушил Ф. Мураневичу скрывать катехизические поучения на молдавском языке, если прихожане его не понимают русского» (дело 116 за 1847 г.). Это показывает, в каком положении находился гагаузский язык и сами гагаузы. По поводу «священника Мальченка, который плохо написал поучение на молдавском, так как знает

⁸¹ Подчеркнуто карандашом самим архиепископом. В резолюции архиепископа Иринарха написано: «Немедленно удержать сие поручение в Консистории и учинить о нем немедленно рассмотрение на законном основании».

читать и говорить по-молдавски, но писать не умеет», Консистория определила: предписать ему чрез старшего благочинного Петрова, что ему лучше говорить подобные поучения на русском языке.

В связи с задачей повышения религиозной грамотности у задунайских переселенцев большое внимание было уделено школам, в частности с болгарским языком обучения. «К 1860 г. уже все болгарские села имели свои общественные школы», но в большинстве из них обучение было поставлено плохо [Стойков, 1910, № 38, с. 1359]. По приводимым Н. Стойковым сведениям, «...уже в начале 1864 года 45 бессарабских болгарских колоний в общем приговоре отмечают недостаток в хороших учителях, знающих болгарский язык», в связи с чем высказались о настоятельной необходимости устранить этот недостаток как «стесняющий успех школьного дела» [Стойков, 1910, № 38, с. 1360]. Выход из кризиса, по мнению Н. С. Державина, заключался в «возможно более широком распространении народной грамотности и просвещения на родном языке, действительное обеспечение народу известных гарантий против господствующего в деревне административного произвола...» [Державин, 1914, с. 67].

Особую актуальность вопрос о языке богослужения и религиозной литературе получил в начале XX в. В официальных и неофициальных разделах КЕВ довольно часто публиковались сообщения о важности издания религиозных книг на языках народов, живущих в Бессарабии, в деле их религиозно-нравственного просвещения. В этот период революционные настроения в известной степени охватили и часть национально настроенного духовенства (так называемых молдавофилов), выступавшего за совершение богослужения на молдавском языке, за перевод богослужебных книг и учебников на молдавский язык, за издание молдавского духовного журнала, за составление своего церковного обихода для пения и преподавания в церковных школах и духовных заведениях молдавского языка и т. д. Они объясняли это не стремлением к автокефалии (отделению) молдавской церкви, а «из-за боязни потерять свой язык, свое церковное обиходное пение», а также тем, что народ, не понимая церковного славянского богослужения, остановился в религиозном развитии, стал еще более впадать в пороки и суеверия [Правда для сведения..., 1912, с. 995-996].

Игнорирование данного вопроса в течение довольно длительного периода, по мнению значительной части молдавского духовенства, привело к стремительному распространению сектантства в среде с молдавским населением, о чем писали сами священники: «Богослужение и пропаганда должны быть на молдавском языке, обучение детей – на молдавском языке, так как народ религиозно одичал, не знает христианских истин и от этого отпадает в сектантство» [Мурафа, 1914, с. 1354-1365]. Иннокентьевское движение, сделавшее акцент на молдавском языке богослужения, рассматривалось не-

которыми священниками как религиозно-националистическое, как форма выражения протеста процессу русификации.

Поднимая данный вопрос о значимости для религиозно-нравственного развития молдаван издания религиозной литературы и совершения богослужения на молдавском языке, некоторые из представителей молдавского духовенства не могли не упомянуть о существовании аналогичных трудностей у других этносов, населяющих Бессарабию. Как можно видеть, в начале XX в. в данной области начали происходить существенные перемены. Так, в связи с вопросом «о необходимости знания местного языка священником, отправляемым из Кишиневской семинарии на места», в Кишиневской семинарии для всех желающих было возобновлено преподавание молдавского, а также болгарского языков (значимость преподавания которого мотивировалась тем, что «болгарских приходов в епархии тоже немало»). Причем подчеркивалось, что «предметы эти должны быть обязательными с письмом сочинений и проповедей» [Потребность нашей епархии..., 1905, с. 534-537].

Это был период начала издания религиозной литературы на языках народностей Бессарабии. В одном из пунктов Положения о Кишиневской Епархиальной типографии (1910 г.) конкретно указывалось, что ее целью является «печатание книг, брошюр и листов церковного, религиозно-нравственного содержания на языках: русском, молдавском, гагаузском и болгарском» [КЕВ, 1910, № 43, с. 389-392]. Однако состояние вопроса о языке и имеющейся религиозной литературе на родном языке у разных народностей Бессарабии существенно различалось.

Несмотря на то, что процесс русификации затронул не только молдавские, но и болгарские приходы (в царский период богослужение совершалось в основном на церковнославянском языке), тем не менее, как было показано выше, болгарский язык оставался функциональным в деле религиозного просвещения болгар. Многие священнослужители не только активно выступали за чтение проповедей на болгарском языке, но и читали на нем книги религиозного содержания. Одной из причин довольно широкого использования болгарского языка священниками-болгарами, по мнению П. Н. Батюшкова, было то, что не все клирики знали русский язык, поэтому они не могли читать богослужебные книги на непонятном для них языке [Батюшков, 1892, с. 54]. Однако во второй половине XIX в. данная ситуация уже была не столь однозначной. Сами прихожане выступали за чтение книг и проповедей на понятном им языке. Как можно видеть на основе материалов одного из архивных дел, священник Стефан Новаков («из болгар») обвинял в злоупотреблении кошелевыми средствами старосту церкви с. Новотроян Аккерманского уезда Авраама Николаева, который «хотел купить два толкования Евангелия на болгарском языке из кошелековых сумм». Эти

сведения подтверждают тот факт, что в царский период в приходах с преобладанием болгар имелись религиозные книги на их родном языке, которые оставались функционально значимыми [Дело по обвинению..., 1868–1873, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 770].

Из всех этносов Бессарабии только у гагаузов наиболее остро стоял вопрос об издании книг на понятном языке, поскольку у них не было никакой религиозной литературы на родном языке, что не позволяло получать даже самые элементарные религиозные знания, не говоря уже о богослужении на понятном прихожанам языке. Эти условия оказали влияние не только на состояние религиозной грамотности населения, но также являлись одной из причин слабой выраженности внешних форм религиозности у гагаузов. Отсутствие книг и богослужения на родном (понятном) языке не вызывало у прихожан потребности в постоянном посещении церкви, напрямую влияло на дисциплину в храме. Более подробно причины и следствия данного процесса раскрываются в материалах некоторых архивных дел.

В одном из них отмечалось, что *жители колонии Бешалма – «болгары, говорящие по турецки»*. В связи со сложностью в общении с прихожанами дьячок кол. Бешалма Н. Гончаренко, подавший ходатайство, просил перевести его в другой приход. Однако просителю в переводе было отказано на том основании, что его вторая причина – «скудные доходы» не убедила духовное начальство в необходимости перевода [Дело о переводе священнослужителей..., 1819–1820, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2556, л. 19, 108].

По сути, именно трудность в общении между местным духовенством и прихожанами являлась одной из причин, по которой первые обращались к епархиальному начальству с прошениями об их переводе из гагаузского села в другой приход. Указание на языковые сложности содержались и в прошении священника Кишиневского болгарского Вознесенского собора И. Батку, переведенного (согласно распоряжению Консистории) в колонию Болград. Он обратился к епархиальному начальству с просьбой о переводе на прежнее место работы, то есть в г. Кишинев. В качестве причины священник назвал незнание им языка жителей, что создавало для него огромные трудности в работе: «... *Жители тамошние все имеют наречие на турецком языке, а иные вовсе болгарского языка не понимают* (выделено нами – Е. К.). <...> По причине незнания мною турецкого языка не могу быть почти между бессловесными для меня прихожанами» [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4153, л. 9–10 (за 1823 г.)]. На основании содержащихся в документе сведений можно предположить, что часть жителей соседних с Болградом колоний (например, Табак), которые посещали Болградский собор, причащаясь и исповедуясь там (а возможно, и определенная часть жителей самого Болграда), не владели болгарским языком. Учитывая этот факт, становится понятным, какие из прихожан не знали болгарского языка.

8974
205

Арх.
№ 4153

Фонд № 205

ЦЕНТРА
ИСТОРИЧЕ
ФОНА 205
ФА. КУ — 4153

№ 1
Св. №

Д. П. № 180

Фонд

Структурная часть

Дело о переводе священника Кишиневского Вознесенского собора Батка И. в церковь колонии Болград

Вр. № 1813

На _____ листах

Начато 30 июля 1823
Окончено 28 июля 1824

перекладываемого образа церкви,
куда за прибытием сего священник
подробно, что фитисей таинские
все шикоты наряды по турецкому
языку, а делом во всех Болградского
Якожа различитость, кс кошик отъ
кота и сыйль предъ сего по непониманию
не узнали ихъ подробно перекладыва-
ся, но по причине незнаема языка
Священникова турецкого языка не
может быть почти между безъ
словами для новъ притисей
триа сыйлами, а таковыя переклад
тамо уже по несколько летъ и такъ и
по филь сыйлами по турецкому языку

Дело с ходатайством от священника Батка И. о переводе его из Болградского собора в Кишиневский собор ввиду того, что прихожане этого прихода говорят на «турецком наречии», а часть из них не понимает другого языка и др. [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4153 (дело за 1823–1824 гг.).]

17. Июня 1824.

23-го июня. Бывш. действительн. Советник Кон-
цертов. при кафедр. и Св. Духа митрополит. епархиальн. судии
Исхачанъ митроп. проситъ, при боуд. церкви оудинъ,
то оудинъ ево К. в. о. и. а. б. г. в. о. у. а. т. о. м. и. т. о.
Духовн. и Россійско-Молдавск. а. в. д. к. о. с. Д. А. в. и. т. о.
Вашему Копийскому Присутствую-
щему в Святтейшему Правительствую-
щему Синоду Высокопреосвященней-
шему Дмитрию Архиепископу Ки-
шиневскому и Хотинскому и Кавказу.

№ 801

Определенного Копийского
управления в Герольд Канцеля-
рии церкви перукотвореннаго
Собора Святтейшаго Иоанна
Батка

Прошение

Прошлого 1823. года в Св. Синоде,
упреждаем я Ваше Высокопреосвященство
посовестенному урлоку моему прошению
определеннаго мене в Кишиневском Св. Ду-
ховном Соборе Копийского ур-
ления в Болградской перукотворенной
церкви, куда сатрибитили моеше урлоку
подробно, что урлоку титлованъ. в. о. у. а. т. о. м. и. т. о.
название натуральной Ассии, а инос. в. о. у. а. т. о. м. и. т. о.
Болградского Ассии перукотвореннаго, в. о. у. а. т. о. м. и. т. о.
хотя и урлоку предъ ево по урлоку и ур-
локу подробно пришептительнаго не по урлоку и ур-

Сухановъ 1706. № 915

Прошение священника Батка И. о переводе его из Болградского собора в Кишиневский собор ввиду того, что прихожане этого прихода говорят на «турецком наречии», а часть из них не понимает другого языка и др. [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4153 (дело за 1823–1824 гг.)].

1750 год. Канцелярия представила о селеніи
 Сассант-Батуръ, situated въ при Коммунальскомъ
 Турецкомъ селеніи въ мѣстѣ, именѣ оное село въ
 имѣніи доходу оное ономъ въ Сассант-Ба-
 Великому Юстициу, Селеніишаго Присутствіи-
 ствующаго Синода Члену, Высокопресвщенникъ
 ишу Аминтерю, Архипископу кишиневскому
 и Хотинскому и Кавалеру.
 маршалъ прилагавъ, не вѣдѣвая о Комму-
 нальскій приходѣ; Болградскаго Протоиерея Стефана
 Борякуфе Епа - Боряковскаго.
 Къ Махулу прохотѣть оавъ доносеніе.
 и селеніи оное въ селеніи Епиппа въ Бѣлорускомъ селеніи
 годъ оное. Хотя священники селеніи каневскій и опредѣленъ
 и о вѣ Духовно Дикастерію, сходно резолюціи Вашей
 о вѣ Высокопресвщенникъ, колоніи бешалма къ Георгіев-
 ской Церкви приходскимъ на явство отъиеннаго
 мѣста за явственица отъиеннаго священника Вашихъ Стру-
 совскаго; но какъ мителли, оное селеніи возвратитъ толь-
 ко по Турецки и некоторые по Молдавски, а означен-
 ный священникъ каневскій таковыя мѣсто во вѣ
 не знаетъ: то и просили, о произведеніи къ ихъ про-
 писанной Церкви, во священника избраннаго или
 колоніи колпакъ, Михайловской Церкви указнаго
 Службѣ Службѣ Д. А. Р. и К.

Доношение Болградского протоиерея С. Боряковского в КДД о том, что прихожане кол. Бешалма просят назначить в приход священника А. Махула, понимающего язык прихожан, говорящих на «турецком наречии» [НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4156 (дело за 1823–1824 гг.)].

В деле о переводе священнослужителей и монашествующих в другие приходы Кишиневской епархии за 1819–1820 гг. имеется прошение пономаря колонии Кубей И. Телеуцы, который просил перевести его в другое село, так как «там (в с. Кубей – Е. К.) **болгарские переселенцы 1818 г. говорят на турецком языке** (выделено нами – Е. К.), и он лишается дневного пропитания» [Дело о переводе священнослужителей..., 1819–1820, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2556, л. 19, 108]. Очевидно, что в основе данного прошения лежит незнание местным духовенством языка прихожан.

Прошение такого же содержания было подано в 1823 г. священником Симеоном Каневским, назначенным на приход колонии Бешалма Буджакского уезда, в котором, согласно официальным данным, числилось 76 дворов (426 душ о.п.), «**жители болгаре**». В качестве причины на перевод его в с. Гасан-Батыр он указал на трудности в работе из-за незнания им языка, на котором говорят прихожане, – «**на турецком наречии и некоторые по-молдавски**». Прихожане, воспользовавшись представившейся возможностью, подали прошение о назначении к ним в приход священником «дьячка колонии Копчак Анания Махула, понимающего язык их. <...> Сам он из молдаван, знает чтение и пение по-молдавски, а катехизис помнит наизусть» [Дело о переведении священника..., 1823–1824, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4156, л. 1, 1об]. Это позволяет высказать предположение о том, что среди жителей села, возможно, были и молдаване. Вместе с тем, в результате тесных контактов с местным населением в период их проживания в Запрутской Молдове, а также в селах бессарабских бояр, часть гагаузов могла в определенной степени овладеть молдавским языком на бытовом уровне и стать двуязычной. Впрочем, думается, их число было незначительным. (Подробнее см.: Глава VI (4). «Архивные и историографические данные о религиозно-нравственном состоянии гагаузов и болгар в связи с вопросом о „холодности к храму“ и языке богослужения».)

Священник болгарского с. Твардица П. Казанаклий, который хорошо знал болгар и гагаузов, так как сам был «болгарской нации», писал о том, что «гагаузы – эта категория болгар, по местному сказанию, произошла от смешения болгарского племени с турецким. По местному же сказанию, **эти последние болгары вовсе не говорят по болгарски** (выделено нами – Е. К.)» [Казанаклий, 1873, с. 693].

Напомним, что в Бессарабской губернии лишь с конца XIX в. в официальных документах начинает употребляться понятие «гагаузы» в значении этнической принадлежности. В 1897 г. при проведении первой Всеобщей переписи населения Российской империи впервые численность гагаузов была зафиксирована отдельно от болгар. Однако, как видно из представленной в переписи формулировки, она отражает в первую очередь языковую особенность, характерную для гагаузов. (Речь идет о родном языке гагаузов, фикс-

сировавшемся в официальных документах как турецкий.) Так, приводя данные переписи, академик Н. С. Державин отмечал, что «общее число „турок-гагаузов” на территории Бессарабской губернии было показано 55790 душ», но при этом «ни сам себя этот народ, ни его соседи никогда не называли и не называют его „турками”, а всегда гагаузами, иногда булгарами» [Державин, 1937, с. 80-81]. Это лишний раз подчеркивает, что при выделении гагаузов в отдельную этническую общность на первый план выступали религиозная принадлежность (христиане) и язык (именуемый турецким). В активизации этнического самосознания «бессарабских гагаузов» значительную роль сыграл язык, который в тот исторический период выступил в качестве основного этнодифференцирующего признака. В народе как этноним *гагауз*, так и глоттоним – *гагаузский язык* («гагаузча лафетмя» / говорить на гагаузском) широко использовались в XIX в., о чем свидетельствуют приводимые В. А. Мошковым этнографические и фольклорные данные [Мошков, 1904а, тексты № 129-130, с. 173, 175-176 и др.].

Перевод Библии на гагаузский язык был инициирован лишь в начале XX в., в результате чего началась активная деятельность по изданию религиозной литературы на гагаузском языке. В связи с этим отметим, что в алфавитном библиографическом указателе, составителем которого является Д. Драганов, содержатся сведения о том, что задолго до начала издания М. Чакиром религиозных книг на гагаузском языке, в Варне в 1875 г. был выпущен Паничковым «Гагаузский молитвенник» [См.: Ученая, литературная..., 1993, с. 113]. Нет данных о том, на какой графике он был издан, вероятно, на кириллице. Можно предположить, что этот молитвенник вряд ли был известен и тем более доступен бессарабским гагаузам. Однако факт опубликования такой книги представляет интерес, поскольку является одной из форм проявления этнической идентичности гагаузов Болгарии в указанный период.

Перевод религиозной литературы – дело чрезвычайно сложное, тем более что его приходилось осуществлять в период начального становления гагаузского литературного языка и религиозной терминологии. Для реализации данной исторической задачи необходимо было, чтобы сложились определенные условия: достаточное число образованного духовенства, хорошо владеющего гагаузским языком; довольно значительный рост этнического самосознания, дальнейшее развитие которого нуждалось в литературе на родном языке. Немалая трудность заключалась также в том, что вплоть до конца XIX в. глоттоним *гагаузский язык* официально еще не использовался, о чем свидетельствуют архивные материалы и историографические данные. Поэтому одновременно с переводом религиозной литературы на гагаузский язык шел процесс официального утверждения данного названия.

2. Начало издания религиозных книг на гагаузском языке

Кишиневское епархиальное начальство, обеспокоенное стремительным увеличением с конца XIX в. числа раскольников и активизацией деятельности различных протестантских сект в Бессарабии, обратило серьезное внимание духовенства на вопрос о религиозном состоянии прихожан. Священники писали о том, что «православное вероучение для нашего крестьянина – неведомая область и мало проникает своим животворным влиянием в его жизнь и деятельность; оно как бы для него и не писано. Вследствие этого, наряду с религиозностью и видимою набожностью, мирно уживаются в народе разные недостатки, суеверия и пороки нравственной разнузданности. Такое положение дела <...>, ввиду новых влияний и усиленных брожений в религиозной и общественной жизни народа, ввиду общего заметного подъема народного самочувствия, весьма опасно». Из этого автор той же заметки сделал значимый и актуальный вывод: «Жажда знания у крестьянина возбуждает в нем религиозное чувство, и если оно не удовлетворяется, то это опасно заражением сектантством...» [Парфеньев, 1894, с. 218].

На Всероссийских миссионерских съездах довольно часто рассматривались вопросы «о праве и значении инородческих языков в деле религиозно-нравственного просвещения населения и развития любви к православному богослужению и церкви». В выступлениях священников открыто говорилось о том, что одной из причин «отпадения от церкви и православия в различных местностях» являлось совершение богослужения на славянском, непонятном населению языке и отсутствие религиозных книг на национальных языках [Четвертый Всероссийский..., 1908, с. 1469-1473].

Одной из целей, которую ставило перед собой епархиальное начальство, поручив Христо-Рождественскому братству заняться изданием религиозных книг на языке народов, проживающих на данной территории, было предупреждение сектантства и усиление религиозности населения. Религиозная литература на родном языке должна была послужить мощным средством против деятельности сектантов в этом полиэтническом регионе, численность которых, согласно отчетам миссионеров, стремительно увеличивалась.

С начала XX в. в отчетах миссионеров появляются первые сведения о количестве семей раскольников и сектантов в гагаузских селах, которые, как правило, были инонационального происхождения. Эффективным способом в деле борьбы с сектантством было признано повышение религиозной грамотности населения путем усиления роли церковноприходских школ и воскресных собраний, а также с помощью распространения религиозной литературы на понятном для населения языке. Обеспокоенные вышеуказанными процессами, представители православного духовенства подчеркива-

ли значимость издания религиозной литературы на национальных языках, в том числе на гагаузском.

Огромную роль в издании религиозной литературы на гагаузском языке сыграл религиозный деятель и просветитель протоиерей **М. Чакир**, который являлся членом Христо-Рождественского братства. За заслуги по духовному ведомству в 1905 г. он был удостоен сана протоиерея [КЕВ, 1905, № 10, с. 243], а в 1915 г. его утвердили на должность преподавателя Кишиневского Духовного училища и в том же году наградили орденом Св. Владимира 3-й степени [КЕВ, 1915, № 1-2, с. 1-2; КЕВ, 1915, № 19-20, с. 280]. Для печатания религиозной литературы на языке малых народов необходимо было продемонстрировать актуальность данного вопроса и получить разрешение от Святейшего Синода.

Тот факт, что у гагаузов, в отличие от всех проживающих в Бессарабии народностей, «и вовсе отсутствует какая-либо религиозная литература на родном языке», придавал этому вопросу особое значение. Однако данная проблема поднималась лишь в связи с необходимостью издания религиозной литературы для молдаван, которую местное бессарабское духовенство обосновывало проблемами, существовавшими в области обучения в школах «инородцев» закону Божьему (занятия велись на непонятном для них языке – на русском), сложностью изучения ими молитв на русском языке и др.

О трудностях изучения гагаузами русского языка писали многие местные священники, преподававшие в школах Закон Божий. В отчетах за 1911–1914 гг., хранящихся в фонде Кишиневской Духовной Консистории (ф. 208), приведены данные о процессе преподавания Закона Божьего в мужских и женских училищах и школах Бессарабской губернии, в том числе по гагаузским селам: Старо-Трояны, Татар-Копчак, Бульбоки (2-й округ, Измаильский уезд), Волканешты, Курчи, Димитровка, Чадыр-Лунга, Джолтай, Конгаз, Томай, Александровка (Саталык-Хаджи), Авдарма и др. [Сведения о постановке преподавания., 1913–1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4723, л. 8, 54, 55, 81, 83, 343-351; Отчет о состоянии преподавания., 1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 4056, л. 19, 21, 29, 106 и др.]. Во многих из них отмечались трудности, возникшие в ходе обучения «детей-инородцев», в частности гагаузов. По некоторым из сел дана информация, что учебная программа успешно усвоена, но по отдельным селам отмечается, что «в младших отделениях программа не может быть выполнена успешно по той причине, что дети, по нации гагаузы, поступают в школу без всякого знания русского языка и с большим трудом выучиваются говорить на нем» [Сведения о постановке преподавания., 1913–1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4723, л. 54, 55].

Об этой же проблеме писал в своей работе В. А. Мошков: «В гагаузских сельских школах, как нам приходилось наблюдать, учителям достается с гагаузскими ребятами пока еще очень много труда. Учителя эти в большинстве

случаев не знают ни слова по-гагаузски. А потому, приняв в школу мальчика, который в жизнь свою не слышал ни одного русского слова, начинают с того, что беря ребенка за руку, говорят ему: это рука. <...> Уча таким порядком, нужно от 5 до 6 лет, чтобы гагаузский ребенок хорошо выучился русскому языку и грамоте, так как внешкольной практики у него в русском языке нет» [Мошков, 1901, № 2, с. 38].

В начале XX в. вопрос о языке обучения религиозной грамоте все чаще поднимался бессарабским духовенством. Так, в статье священника Игната Макрицкого «Закон Божий и инородцы в Бессарабии» (1908) затрагивался вопрос о преподавании Закона Божьего на национальных языках для «инородцев» (в частности, для молдаван и гагаузов). В ней отмечалось, что дело их религиозно-нравственного развития и просвещения поставлено неудовлетворительно. Дети по-русски заучивают Закон Божий и историю Ветхого и Нового Заветов, не понимая их, а запомнить молитвы для них еще сложнее. После школы они их забывают. В этой связи автор статьи задался вопросом: «Для чего это, если богослужение в церквях ведется на молдавском языке?» Продолжая свою критику, он писал: «законоучителя решаются набивать головки детей молдаван или гагаузов (подчеркнуто нами – Е. К.) неудобоваримыми славянскими выражениями, которые непонятны даже детям коренных русских крестьян». Для разрешения вопроса, по его мнению, «в деле преподавания Закона Божьего в народных школах в местностях с инородческим населением следует ввести родной язык населения (подчеркнуто нами – Е. К.). Только на родном языке инородцев могут быть ими выучены основные положения веры и нравственности, развито религиозное чувство и молитвенное настроение. На родном языке населения можно поставить дело преподавания Закона Божьего на ту высоту, на которой по требованию программы Закон Божий должен находиться» [Макрицкий, 1908, с. 983-986].

В 1907 г. в неофициальном разделе КЕВ была опубликована заметка «Одна из духовных потребностей гагаузов». В ней отмечалось, что «в Бендерском, Аккерманском, Измаильском уездах проживает гагаузов около 70 000. Письменности своей не имеют, обучаются в школах на русском языке, в храмах – на славянском языке, обыденный язык – турецкий народный». Далее давалось своего рода обоснование необходимости издания книг на понятном для гагаузов языке. От жителей сел Томай (Комратской волости Бендерского уезда) и Бешалма (3-й округ Бендерского уезда) поступило обращение к епископу Кишиневскому и Хотинскому с прошением о том, чтобы «епархиальное начальство, заботящееся о просвещении молдаван чрез печатание книг на их языке, возбудило ходатайство о разрешении печатать молитвы, Евангелие, и другие душевспасительные книги на гагаузском языке (подчеркнуто нами – Е. К.), так как они очень нуждаются в них» [КЕВ, 1907, № 27–28, с. 900-901].

Как отмечается в той же заметке, прошение было передано Преосвященным Владимиром на рассмотрение и обсуждение Кишиневскому Христо-Рождественскому братству как вопрос, заслуживающий внимания. В результате было признано необходимым и полезным учредить переводческую комиссию под председательством протоиерея М. Чакира, знатока гагаузского языка, и поручить ей дело перевода. Преосвященный Владимир возбудил ходатайство перед Святейшим Синодом о разрешении Христо-Рождественскому братству печатать на гагаузском языке Евангелие, молитвенник, часослов, акафисты, листки, брошюры и книжки религиозно-нравственного содержания. Было принято решение, что они будут печататься кириллицей, русскими буквами [КЕВ, 1907, № 27–28, с. 900-901].

При обсуждении вопроса о необходимости издания книг на понятном для гагаузов языке в Отчете Кишиневского Православного Христо-Рождественского братства за 1907 г. указывалось: «В южных уездах Бессарабии в настоящее время проживают до 70 тыс. гагаузов-христиан⁸² (выделено нами – Е. К.). Народ этот плохо владеет русским языком, а большая часть русской речи совсем не знает, молитв они не знают и самое богослужение, совершаемое на славянском языке, для них совсем не понятно. Давно создавалась крайняя необходимость перевода богослужения на гагаузский язык» [КЕВ, 1908, № 36, с. 7]. По инициативе члена Совета братства, протоиерея М. Чакира – знатока гагаузского языка, Советом была назначена комиссия из лиц, хорошо владеющих гагаузским языком, в которую вошли: архимандрит греческой церкви в Кишиневе Софроний, протоиерей Михаил Чакир, священник Федор Чакир, Константин Статов.

В указанном отчете Христо-Рождественского братства говорилось о том, что 31 октября 1907 г. Святейшим Синодом был издан Указ:

1. Предоставить Кишиневскому епархиальному начальству чрез посредство Кишиневского Православного Христо-Рождественского братства печатать на гагаузском языке славянским шрифтом на первых порах Евангелие, акафисты, часослов, а молитвенник, листки, брошюры и книжки религиозно-нравственного содержания – на русско-гагаузском языках (в параллельных переводах) русским текстом.
2. Учредить переводческую комиссию под председательством члена местной Консистории протоиерея Михаила Чакира для перевода

⁸² Из приведенной нами выдержки видно, что акцент сделан на конфессиональной принадлежности гагаузов (гагаузы-христиане), в то время как при проведении Всероссийской переписи 1897 г. они были зафиксированы как «турки-гагаузы», то есть в качестве этнодифференцирующего признака за основу был взят используемый ими язык, все еще обозначаемый в официальных документах как турецкий. По Всероссийской переписи 1897 г., их общая численность на территории Бессарабской губернии составляла 55 790 душ [См.: Державин, 1937, с. 80-81]. Немногим позже в одном из материалов, опубликованных в КЕВ за 1908 г., указана иная численность гагаузов Бессарабии – 80.000 чел. [КЕВ, 1908, № 5, с. 1638-1658].

Евангелия, акафиста, молитв, песнопений, листов и т. д. и печатания на гагаузском языке.

3. «Поручить цензурирование книг, листов и т. д. М. Чакиру, как знатоку гагаузского языка».

Отмечалось также, что в учрежденную переводческую комиссию журнала Совета Братства (от 22 декабря 1907 г.) вошли лица, хорошо владеющие гагаузским языком, – «знатоки гагаузского языка»: член местной Духовной Консистории протоиерей Спиридон Мураневич, протоиерей Кирияк Топалов, иеромонах Ново-Нямецкого монастыря Никанор⁸³ [КЕВ, 1908, № 36, с. 8].

Несмотря на принятый Указ, вопрос о разрешении издания религиозной литературы на «местных языках», и в частности на гагаузском, решался с огромными трудностями. По данному вопросу среди местного духовенства продолжались острые дискуссии. Из материалов прошедшего в 1908 г. Четвертого Всероссийского миссионерского съезда, на котором рассматривался вопрос об отношении к местным языкам, следует, что «некоторые представители церкви неодобрительно отнеслись к совершению богослужения на понятных местному населению языках и настаивали на том, чтобы его совершали только на славянском (церковнославянском – Е. К.) языке. Те священники, которые служили по-славянски – поощрялись, другие – получали наставление служить по-славянски». В результате «книги не переводились, а создавшиеся переводческие комиссии были мало продуктивными» [Четвертый Всероссийский..., 1908, с. 1469-1473].

В том, что на Четвертом Всероссийском миссионерском съезде было принято исторически значимое для гагаузов решение о печатании книг на гагаузском языке, – огромная заслуга протоиерея М. Чакира, занимавшего в Кишиневской епархии важные официальные должности. Благодаря его авторитету и найденной им поддержке у части бессарабского духовенства гагаузы получили первые книги на родном языке.

На Четвертом Всероссийском миссионерском съезде со стороны прогрессивного крыла духовенства открыто звучала критика политики перегиба по отношению к местным языкам⁸⁴. В результате на этом съезде было

⁸³ Из обнаруженных нами архивных документов видно, что иеромонах Никанор родом из с. Томай, по происхождению – из поселян, «болгарин-гагауз», в миру – *Николай Чимпоеш* («грамотен, обучался военной службе, отставной каптенармус») [Сведения о состоянии церквей, монастырей..., 1905, НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 1643, л. 284]. Отметим, что именно от жителей с. Томай поступило обращение к епископу Кишиневскому и Хотинскому с прошением о печатании религиозных книг на гагаузском языке [КЕВ, 1907, № 27–28, с. 900-901].

⁸⁴ Как уже отмечалось относительно издания книг на молдавском языке, соответствующее решение было принято еще в 1814 г. В одном из документов конкретно указывалось, что целью открытия бессарабской экзаршеской типографии (31 мая, 1814 г.) является печатание книг на молдавском языке. При этом уточнялось, что «перевод богослужебных книг должен был вестись с русских книг, а не с румынских» [Краткий очерк..., 1910, с. 553-568].

принято важное для «инородцев» решение – съезд «признал за местными языками большое значение в деле просвещения и ограждения их веры»: «В Церкви Христовой правомочными членами являются представители всех наций, всех народов, населяющих землю, не изменяя при этом своей нации, не лишаясь своего языка. <...> Каждый (из верующего народа) будет оставаться верным своей нации и будет хвалить Бога на своем языке. Вселенская церковь не требует от наций и человека усвоения языка проповедника, заставляя, напротив, проповедника изучить язык той нации, к которой обращается со словом Божиим». Единственным средством против пантюркской пропаганды было признано православное богослужение и молитва на родном языке гагаузов. В результате съезд принял постановление: «Признать полезным всюду устройство миссионерских курсов и классов при братствах и организацию в широких размерах издания и распространения в народе брошюр и листов религиозно-нравственного характера на местных языках» [Четвертый Всероссийский..., 1908, с. 1472].

Поскольку гагаузов нередко воспринимали как турок-христиан, единственной возможностью для них продемонстрировать свою этническую идентичность (лишив тем самым официальные власти оснований для идентификации их как турок, в связи с языковой близостью гагаузского и турецкого языков) было четко идентифицировать свой язык с этнической принадлежностью. Из отчетов Христо-Рождественского братства видно, что название языка – *гагаузский* – дано в соответствии с уже утвердившимся этнонимом – *гагаузы*. Столь четкая идентификация языка объясняется тем, что в комиссию входили священники-гагаузы, возглавляемые М. Чакиром, которые, по-видимому, не были лишены чувства «национального горения».

Отметим, что в других материалах, публиковавшихся в КЕВ за тот же период, не всегда столь четко обозначена идентификация языка гагаузов как «гагаузского». Так, например, в одной из заметок, опубликованной в КЕВ в 1908 г., отмечается, что председатель комитета Епархиальной типографии протоиерей М. Чакир преподнес Высокопреосвященному архиепископу Владимиру псалтырь на молдавском языке и молитвенник на гагаузском наречии. Интересным в этой связи является упоминание о том, что М. Чакир обратил внимание присутствующих на то, что «80 000 гагаузов Бессарабии, говорящих на одном из туранских наречий – древне-турецком языке, не имеют ни молитв, ни Евангелия...» [КЕВ, 1908, № 5, с. 1638-1658]. Данное им уточнение, по-видимому, было связано с необходимостью разъяснить вновь вводимое для официального употребления обозначение «гагаузский язык».

В этой связи отметим, что на обложке опубликованного вслед за молитвенником Евангелия также дано уточняющее слово – «гагаузча тюркчя». На изданной же значительно позже Псалтыри (1936) достаточно четко от-

ражается проводимая М. Чакиром дифференциация языков: «găgăuzsea (tiurcsea)», «gagauzlar icin hem tiurclear icin» (для гагаузов и турок).

Упоминания о сложностях перевода книг на гагаузский язык в связи с тем, что этот язык «не выработан», находим в отчетах переводческой комиссии, в которой цензором и председателем был М. Чакир. «Сделанные председателем комиссии переводы молитв и нескольких зачал из Евангелия были рассмотрены сельскими священниками, знающими гагаузский язык. Прочитаны были и в нескольких гагаузских приходах и одобрены, хотя и заявлено было при этом одним священником, что, при невыработанности гагаузского языка, некоторые места перевода требуют при прочтении народу пояснений. На это же указал и член переводческой комиссии протоиерей Спиридон Мураневич в своем докладе от Совета Братства. Ввиду таких заявлений сделаны некоторые исправления в переводе молитв, и молитвенник в 1908 г. был издан на славянско-гагаузском языках» [КЕВ, 1909, № 37–38, с. 1499-1544].

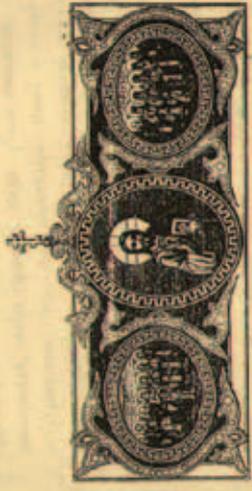
Перевод Евангелия на гагаузский язык был осуществлен М. Чакиром при участии группы бессарабских священников, хорошо владеющих гагаузским языком. Оно было напечатано «в форме древнеславянских изборников» и включало в себя «круг чтений от Св. Пасхи до Великой Четырнадцатницы». В заметке благочинного, священника Александра Грозава об изданном Евангелии отмечалось, что «по отзывам знатоков, перевод сделан в высшей степени удачно. Подбор слов приурочен к обиходной речи гагаузов, читается ими легко и с надлежащим пониманием. Перевод во всех отношениях вполне отвечает подлиннику, и язык Евангелия отвечает складу речи гагаузского языка. Осуществилась заветная мечта наших гагаузов понимать и знать возглашаемое каждое воскресенье и каждый праздник Евангельское благовестие, бывшее для них доселе одним лишь звуком. <...> [Евангелие] распространяется среди них с удивительной быстротой и, можно думать, что в скором времени будет под руками у каждого гагауза. Христо-Рождественское Братство, издавая Евангелие вслед за молитвенником на гагаузском языке, совершает крупный апостольский подвиг на благо не только 60 тыс. бессарабских гагаузов, лишенных слова Божия на их языке, но и для зарубежных гагаузов задунайских, проживающих в Румынии, Болгарии и Турции, совершенно лишенных какой-либо письменности на их языке...». В заключение своего отзыва благочинный особо подчеркнул, что «распространение среди последних (всех групп гагаузов: Бессарабии, Болгарии, Румынии, Турции – Е. К.) Священного писания и богослужебных книг на родном языке немаловажное значение будет иметь в деле борьбы с пропагандирующимися среди них католицизмом и протестантизмом» [КЕВ, 1910, № 36, с. 1280].

Напомним, что вначале религиозная литература на гагаузском языке издавалась на основе кириллицы, а в румынский период (1918–1940) – на



Кыса Дуа-китабы (славянджа (хемь) гагаузча)
Краткий славяно-гагаузский молитвенник. Цензор – М. Чакир (Кишинев, 1908 г.).
Из архива Национального гагаузского историко-этнографического
музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма).

E 13



ИЗЪАРИНЪИ ТЪИЪЪИЪИ ТЪИЪЪИЪИ ТЪИЪЪИЪИ ТЪИЪЪИЪИ

Изаарыны танахъ баягыны (ишанса).

16 кагытга, оюпкы учини: Галаны карылаз кагыт, оюп кыны 16
кагыт оюмъ Инди. Ханы оюмъ гырабенин, оюм кагыткардык¹⁾, оюм-17
кагыт оюмъ кагыт. Ханы Инди оюмъ кагыт оюмъ кагыт, оюм-18
кагыт. Ены кагыт оюмъ кагыт (кагыт) кагыт кагыт, оюм-19
кагыт, оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²⁾, оюмъ кагыт кагыт (кагыт)³⁾
кагыт кагыт, оюм кагыт кагыт (кагыт) кагыт кагыт (кагыт)⁴⁾
кагыт кагыт, оюм кагыт кагыт (кагыт)⁵⁾, оюм кагыт кагыт (кагыт)⁶⁾
кагыт кагыт оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷⁾, оюм кагыт кагыт (кагыт)⁸⁾

Изаарыны танахъ баягыны 2. (Ишанса)

Изаарыны 16 кагыт, 1—8 кагыт, (70 кагыт)

1 оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²⁾, оюм кагыт кагыт (кагыт)³⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁴⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁵⁾, оюм кагыт кагыт (кагыт)⁶⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁸⁾

¹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)³⁾
²⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁴⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁵⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁶⁾
³⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁸⁾

150 X 6 1964

Евангелие (на гагаузском языке).
Цензор – М. Чакир (Кишинев, 1909 г.).

Из архива Национального гагаузского историко-этнографического
музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма).

16 кагыт, оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)³⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁴⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁵⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁶⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁸⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹⁰⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹¹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹²⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹³⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹⁴⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹⁵⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹⁶⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹⁷⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹⁸⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹⁹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²⁰⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²¹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²²⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²³⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²⁴⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²⁵⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²⁶⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²⁷⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²⁸⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)²⁹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)³⁰⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)³¹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)³²⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)³³⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)³⁴⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)³⁵⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)³⁶⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)³⁷⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)³⁸⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)³⁹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁴⁰⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁴¹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁴²⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁴³⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁴⁴⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁴⁵⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁴⁶⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁴⁷⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁴⁸⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁴⁹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁵⁰⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁵¹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁵²⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁵³⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁵⁴⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁵⁵⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁵⁶⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁵⁷⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁵⁸⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁵⁹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁶⁰⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁶¹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁶²⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁶³⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁶⁴⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁶⁵⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁶⁶⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁶⁷⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁶⁸⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁶⁹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷⁰⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷¹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷²⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷³⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷⁴⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷⁵⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷⁶⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷⁷⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷⁸⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁷⁹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁸⁰⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁸¹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁸²⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁸³⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁸⁴⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁸⁵⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁸⁶⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁸⁷⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁸⁸⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁸⁹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁹⁰⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁹¹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁹²⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁹³⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁹⁴⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁹⁵⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁹⁶⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁹⁷⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁹⁸⁾
оюмъ кагыт кагыт (кагыт)⁹⁹⁾ оюмъ кагыт кагыт (кагыт)¹⁰⁰⁾

№ 1

Центральное управление по делам печати
Дружеского переулка М. Чакир.
Издательство в Министерстве Императорского университета

DUA CHITABA

GAGAÜZLAR ICIN

Dualarân cüvedü bilüctür, zereä *Chendi İhsan Hristos Evangelisenda deer*: 1) dun edün, calvarân hemda sızca verledjec; arân hem buladjânâz, capuca urun hem da sızca acılâz (apular), zereä calvarân-dua edrca cabuledear, hem da arcan bulur, hem da cavaa usuna acenariz epönu (Mat 7.75). Hepsinleri, dâri İsteldjeniz Bendeän, dua-edip, İnanânâz, chi cabuledejeniz onlara (Marc. 24.25, 3) İhsus dedü: Beanim İomürün İhtial (ecmece), chim gheleer Bana aaci, ecmeceala calmaz hemda chim İnanür Bana, o cusur calmaz (İoan 8.25). *Apostol Pavel deer*: „daima dua — ediniz, her-zeiden giuchur-edintz Allahä, zereä sızta hacânâz — da Allahän İstedü budur İ. Hristosda (I Sol. 5, 1718)

İCHINDJİ TIPAR.

Edişi a 2-a după edişa an. 1909.

Bleindjî pai.

Bu dua Chitabânâ ghecdü gaguz dilinea protoleri **MIHAIL CIACHIR**.

TIPOGRAFIA „TIPARUL MOLDOVENEŞTI” — CHIŞINĂU — 1909

DUALAR ICIN

Dua İnfetmentir Allahän, zereä İhsanä duaederis Allahä, ozaman biz sinleeriz. Ona, İir Babuca ghibi, zorlarâmâz hem da calvarâdenä Ona, verân bizca na İnazâmâz. Biz duaederis Allahä omgün, chi Allah corer biz İsteldjenü ghibi, corer İhsan İomürünüzün İir İir ghibi — verer İnazâmâclârd, verer cârîrca İomur, cîi, giuney, hem İertürü cîli. Dualarâmâzda biz İnanuz Allahün her İir cîli, eçîda İuchâr ederen Allahä verüli İsteldir İcin, eçîda şantârdâ Allahü Omua Calantı İleri İcin.

Allahün cuareä biz duaederis Pânâcua Allahän Hristosun Anıdına, Ançellerca, hemda Allahün sızca İemeterârânâna, hangıldâ eucânâr Allahü hem da calvarâclerlar Allahä Meim İcin.

DUA NISANLARA ICIN

Dua vacdında biz, İristıntlar, espereis stavraz, cîuchü İ. Hristos şavoclon, crucea carbancltan curârdâr İzî İir İir İemâcltan hem zordun. Stavraz espereis İolca; İopuzâr İirer İuc (3) parmae İuz cîldeä, İıuc parmae hem ghibİermec parmaeä İem da İrtüda İlınd — o İanca İyî parmae. İİderis et İetne. İıca İazârıap parmaclerâmâz İz calârdâ onlardâmâz, İora ghibİıııca, İora İoz omuzunıca



İhsan Hristos
stavrazda ghecdü Chendısâ carban İomur İcin.

Катехизисъ Кувиницк
Капова

Dua kitabâ gagauzlar için (Молитвенник для гагаузов)
(Перевод М. Чакира). 2 изд. (Chişinău, 1935 г.).

Из архива Национального гагаузского историко-этнографического музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма).



ISSAHI: Profesorul Petritari MIHAIL CIACHIR.

Eazâ - iuziu.

Besarabiealâ Gagauzlar cîc cîterea beni toci-fetilear, chi seia ezim Gagauzlarân istorieasâ: „Cîmîr Gagauzlar, ne si temeleasudir, cîmîrîe anlarîe sînceleasur; seredea, neturîu neturîu tîmîr gîecîrmîsîlar, nîdîya egaerîar, neturîu hadetîrî var k. k. — Eoa ezîlîstîm eupaîm gagauzlarân ezîr-masîndî, toplîdîm tînzamîlî materialîrî (mîndelîrî), ezîdîm gagauzlarân istorieasîndî romîdîya hem tîparîlîdîm jurnalîdî hemî deîlîlar revîstî „Viajî Besarabîe” dîn Chişîndî, an. 1933 şî 1934. Şîndîdî tîparîlîdîm Gagauzlarân istorieasîndî gagauz dî-lîndeş gagauzîce, chi egaerîar ei tîlîstîlar gagauzlarân isto-rieasîndî.

Profesor prof. M. Ciachir.



Evîlî Gagauzlarîe cîc anîstîlarîe.

Gagauzlarân istorieasa.

1. Gagauzlarân başîntîsâ asîlî cîhoctîu, temelenasîu.

Nîdîya Besarabîeada, tola da Dobrogejîda var cîc zîmîu, cîc zîregeas, seredea egaerîar saades Gagauzlar, Gagauzlar her-edea tu-berîar heîmîm dîmîi, zere anîar geudox brîslîm şîm, edîlî, rekîlî-şîlîkî, deesetîlî tînzîlîdî. Gagauzlar tîfîdeerîar pîc tîncea, tola, nîdîya tîfîdeetîrîmî ezîtîzîmîntîdî dîmîmî leasîlar; hangîlîk cîcîmîyî tîur hîlîbedîa, tîur solîndî. Gagauzlarîe cîlî, tola tîz asîlî tîncea dîr, tîz pîctîrî Omîstîlî tîrîclîrî dîlîndîm, zere Omîstîlîe cîc tîf, cîc şîm asîlîlar tînzîleasîm hem anîlîdîm. — Şîndîeasîdî dîmîmîa tînzîesîlî gîeîberîerîe, neturîu tînzî-larîdî Gagauzlar, neşî seredea dîr, cîmîrîr gagauzlarîe seredea tîzî (tînzîlî), seredea anîar gîeînîşîlar Besarabîeada, hem Dob-rodgejîa, seredea ezîdîşîlar, başîm başî. Gagauzlarîdî şîc ne tîzî-şîrîa, ne ezîlî, ne ezîlîa cîhoctîlar, Şîndîeasîdî gagauzlarîe ezî-şîlar gagauzlarân istorieasîna.

Be seredea, chi acîsîm dî hem butîlîm dîm gagauzlarân istorieasîndî, tolaîm başîlîm, ne şîleer gagauzlarîe tîzî gagauzlarîe tînzîşî hem da başîe hîlîclîlarîe şînzîşîlerî hem da ezîlîarîe ezîdî-şîlar, hem da anîlarîe ezîlîandî ezîlîm gagauzlarîe tînzîşîvîkî. Itîmî başîlîm, ne acîsîlar, ne ezîlîerîr gagauzlarîe tîzî başîe hîlîclîlarîe tînzîşîlarîe ezîdîşîlarîe ezîlî şînzîşîlarîe şînzîşîlarîe. 1) Doctîrî tîncea Constanţîn tînzîşî şîm, Unîversîtîlî profî-şîrî şîmî Prîşîta, Cîlîya mîntîşîetîndî tîzî tîzî ezîlî şînzî-şîlarîe tînzîşîvîkî, seredea ezîlîerîr gagauzlarîe tîzî şînzî şî-Şîndîclî gagauzlarîe ezîlî başîntîsî tînzîşîlarîe ezîlîezîlîezî. Gagauzlarîe egaerîar Vînzîndî tînzîşîlarîe hemî şînzî şînzî şî-Şînzîclîezî. Cîlîyî ezîlîerî hem ezîlîerî, şînzî şînzî Gagauzlarîe.

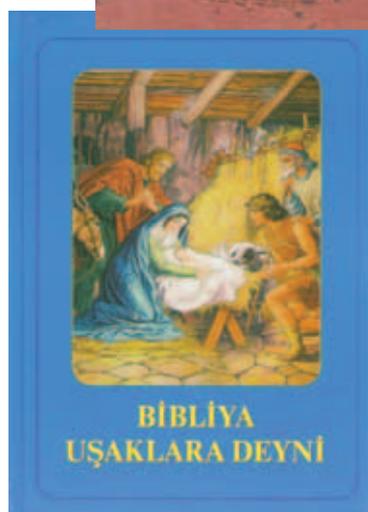
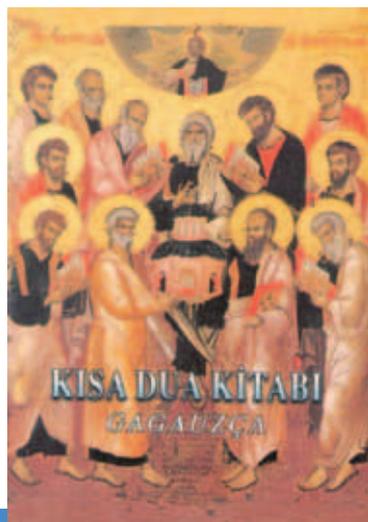
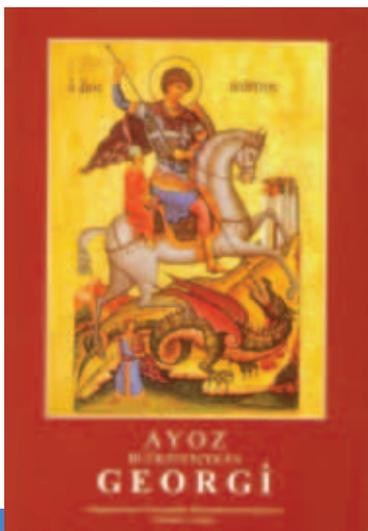
Ciachir M. Besarabiealâ Gagauzlarân istorieasâ. Chişinău, 1934.

Чакир М. История бессарабских гагаузов. Кишинев, 1934.

Из архива Национального гагаузского историко-этнографического музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма).



Религиозные книги на гагаузском языке,
изданные на основе кириллической и латинской графики после 2000 г.



Религиозные книги на гагаузском языке, изданные на основе кириллической и латинской графики после 2000 г. Гагаузские религиозные рукописные (машинописные) книги (внизу). Из архива Е. Н. Квилинковой (с. Бешгиюз, 2010 г.).

латинице, то есть в зависимости от разных исторических этапов в ней отражались та или иная графика, орфографические, грамматические и терминологические особенности. В связи с использованием гагаузами различной графики при издании религиозных книг подчеркнем, что почти все зафиксированные нами религиозные тексты в рукописных сборниках (тетрадах) написаны на кириллице. Для более ранних из них характерно использование русской дореволюционной орфографии (ѣ (ер) на конце слов).

Таким образом, гагаузы вплоть до начала XX в., в силу ряда причин, были лишены возможности иметь религиозную литературу на родном языке, что объективно не могло не сказаться на состоянии их религиозной грамотности. Издание религиозной литературы на гагаузском языке (с 1908 г.), несомненно, оказало огромное влияние на рост религиозности гагаузов. Однако начало ее издания Кишиневской епархиальной типографией связано скорее не с процессом активизации сектантства на юге Бессарабии и возможной опасностью отклонения гагаузов от православия в протестантизм, поскольку в тот период многие священники писали об их приверженности православию («...Гагаузы – твердые, почти фанатические христиане, а потому некоторые из них не раз терпели преследования со стороны турок» [Иречек, 1889, с. 234; цит. по: Мошков, 1900, № 1, с. 2-3]) и об отсутствии в этой среде каких-либо проявлений иной конфессиональной идентичности («совершенно нет сект» [КЕВ, 1889, № 24, с. 704-714; Стойков, 1910, № 41, с. 1477]). Как показывают приведенные нами материалы, издание религиозной литературы на родном языке (в известной степени связанное с процессом, протекавшим в области самосознания гагаузов) было призвано утолить усиливающийся «голод» верующих к познанию на понятном им языке Св. Писания и Св. Предания, а также активизировать интерес к догматам Православной церкви, поскольку основная часть сельского населения знала лишь о наиболее известных церковных обрядах, которым нередко придавала догматическое значение.

В последнее время в гагаузских селах юга Республики Молдова миссионерами был распространен Новый завет [Eni testament, 2003; Ени бааланты, 2006] и другая религиозная литература на гагаузском языке, в том числе некоторые тексты, переведенные в свое время протоиереем М. Чакиром [Kisa dua kitabı, 2001; Çakir, 2007]. Они изданы как на латинице, так и на кириллице. Перевод Нового завета и издание его на латинице является результатом огромного труда и отражением религиозной идентичности нашего соотечественника Бориса Тукана (долгое время жившего в Израиле, ныне покойного). Значимый в гагаузской науке и культуре след он оставил как один из составителей первого гагаузско-русско-молдавского словаря (1973).

Отметим, что возврат к алфавиту с латинской графикой, с утверждением некоторых специальных символов, произошел в 1994 г., когда был принят закон о создании на легитимной основе Автономного национально-

территориального образования *Gagauz Yeri* в составе Республики Молдова. Из разговора с информаторами следует, что они довольно часто прибегают к чтению Библии. При этом старшее поколение традиционно пользуется только книгами, изданными на базе кириллицы.

3. О языке богослужения, чтении религиозной литературы и знании гагаузами молитв во второй половине XX – начале XXI вв.

С последней четверти XIX в. богослужение во многих гагаузских храмах традиционно велось на церковнославянском языке. В межвоенный период (1918–1940 гг.) служба в бессарабских приходах совершалась на румынском языке. С 14 сентября 1941 г. использование в церквях «русского языка» было официально запрещено. «Не подчинившихся строго наказывали по церковным канонам», вплоть до отстранения от службы [НАРМ, ф. 1135, оп. 2(1), д. 135, л. 73; д. 286, л. 25, 46, 91; цит. по: Думиника, 2012, с. 53]. Тем не менее, духовенство юга Бессарабии предпринимало попытки отстоять церковнославянский язык богослужения, продолжая на свой страх и риск совершать службы на этом языке, например, в церквях г. Чадыр-Лунга, с. Кирсово, с. Ферापонтъевка и др. Так, 14 октября 1941 г. примар г. Чадыр-Лунга в письме к Кишиневскому архиепископу сообщил о том, что местный священник Димитру Кроитору 10 августа позволил себе отвечать прихожанам на русском языке, а также разрешил певчому совершать службу на русском (церковнославянском – Е. К.). Факт использования русского языка был зафиксирован и в церкви с. Ферапонтъевка (священником Александром Гинкуловым). По приводимым в работе молодого исследователя И. Думиники архивным материалам, таких примеров было немало [НАРМ, ф. 1135, оп. 2(1), д. 286, л. 25, 46, 91; см.: Думиника, 2012, с. 53].

Однако запрет был не только на русский, но и на гагаузский язык, о чем свидетельствуют высказывания современных информаторов пожилого возраста: *Rominda gagauz dili yoktu, rusta çıktı gagauz dili* / «При румынах гагаузского языка не было, он появился при русских» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.]; «Раньше не разрешали читать проповеди в церкви на гагаузском языке» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.]; «В церковь я ходил с бабушкой. В те времена в церкви на Пасху пели по-молдавски, по-гагаузски тогда не пели, а сейчас поют» [ПМА, с. Казаклия, Ч.Ф.Т.].

В дальнейшем язык богослужения в храмах юга Бессарабии во многом зависел от этнической принадлежности священника и от знания им других языков. По словам жительницы г. Чадыр-Лунга, участвовавшей в 50–60-е гг. XX в. в церковном хоре (вплоть до закрытия храма), в церкви в то время служил священник-молдаванин – отец Петр (Мокан). При нем богослужение,

а также церковное пение совершалось на румынском языке (*rumınca*). Организацией хора занимался сам священник. Со слов того же информатора (1935 г.р.), она начала петь в церковном хоре с 15-ти лет. «Я была безграмотной, и по-русски не знала ни слова, как и многие другие в хоре. У меня всего 3 класса образования в румынской школе. На гагаузском языке пели «Верую» и «Отче наш» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.И.].

В современный период во многих гагаузских приходах литургию служат в основном на церковнославянском языке, реже на гагаузском: «Сейчас проповедь читают на гагаузском языке, а некоторые священники ведут службу на гагаузском» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.]. В ряде церквей богослужение совершается и на молдавском языке. Предпочтение, отдаваемое духовенством церковнославянскому языку, в немалой степени объясняется тем, что для основной части священников-гагаузов, учившихся в семинарии в России или в Украине, легче вести службу на этом языке. Зачастую они даже проповеди произносят на русском языке. Вместе с тем, по убеждению некоторых прихожан-гагаузов, «церковнославянский язык богослужения является именно тем языком, на котором по-настоящему и должна совершаться в церкви служба, тем более что в селе нет людей, которые бы совсем не знали русского языка» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Ввиду того, что богослужение в гагаузских приходах традиционно совершалось на церковнославянском и/или молдавском/румынском, в настоящее время даже для пожилых гагаузов понять богослужение на родном языке представляется довольно сложным. В этой связи справедливости ради отметим, что многие информаторы говорили нам о том, что им привычнее и понятнее, когда служба совершается на церковнославянском языке: *Gagauzça laflarını annamêrsın, ta a islâ rusça okusun klisâda. Çekerim gagauazçaya o lafları* / «Слова на гагаузском не понимаешь, лучше, чтобы в церкви читали на русском. Я эти слова сама для себя перевожу на гагаузский» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.]; «Сейчас по памяти могу спеть „Верую” на русском языке, но на гагаузском не смогу – забыла. „Читать” молитву на своем языке сложнее (не получается)» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.И.]. Об этом же упоминает в своей работе И. Думиника [Думиника, 2012, с. 54].

Некоторые информаторы пожилого возраста, особенно те, кто в той или иной должности служили при церкви, не только понимают службу на всех трех языках, но и внимательно следят за ходом совершаемого священником богослужения, чтобы он не сокращал его и т. д.: *Annêrim, açan ropaz yapêêr slujba dooru, açan diil dooru – alatlêêr, atladêêr... O cuvap etçek! Okundu „Krezu”, sora – „Otçe naş”, bir molitva çıkması üzä, sän annêrsın – neçin okumadılar te bu molitvayı. Bitirer slujbayı, insan verer okumaa, a o okumêêr* / «Для меня понятно, когда батюшка ведет службу правильно, а когда нет – когда торопится и пропускает (молитвы и песнопения)... Он сам за это ответит! Читается [во время богослужения] „Верую”, затем „Отче наш”. Если хоть одна молитва

не будет прочитана – ты понимаешь, что ее пропустили. По окончании священником службы люди дают читать ему (видимо, поменники – Е. К.), а он не читает» [ПМА].

В настоящее время в Комратском соборе служба ведется на трех языках – церковнославянском (воспринимаемом в народе как «русский»), гагаузском и молдавском. В приходе служат три священника – молдаванин и два гагауза. Первый ведет службу на молдавском языке, а священники-гагаузы в основном на церковнославянском, поскольку, по словам прихожан, «они, хоть и гагаузы, но учились на ”русском языке”», и потому им проще совершать богослужение «на русском»: *İi salujbayı aydêrlar rusça, moldovanca hiç bilmerlär* / «Они хорошо совершают службу на русском языке, а молдавского они совсем не знают» [ПМА, г. Комрат, Б.И.И.].

Состояние данного вопроса несколько подробнее освещается в рассказе одного из информаторов данного населенного пункта: «Комратский собор был открыт в 1988 г. Сразу же был создан хор численностью 15–20 человек. Во время службы пели на трех языках. «Я пела в церковном хоре с тех пор, как только открылась церковь. На гагаузском языке в основном читала „Отче наш”, „50 псалом”, „Верую” (*”Krezu”*), „33 псалом”. После службы исполняли „Божьи песни” (*Allahın türküleri*), среди которых: *Bu yaşamak verildi bizä...* / «Эта жизнь нам дана...» (ее пели в церкви после службы), *Kruça sfintê* / „Святой крест” (на молдавском языке) и др. Некоторые из членов хора спрашивали меня: „Как это тебе удастся читать на гагаузском, мы себе «язык ломаем!»” (*Bizim kırılêr dillärmiz*). Сейчас в церкви чаще поют на русском языке. В настоящее время традиция исполнения духовных стихов на гагаузском языке утрачивается (*daaldı o şindi*); сейчас на нем исполняют „33 псалом” – это молитва (*duva*). И все же, на мой взгляд, самые красивые песни – на молдавском языке, так как там слова лучше рифмуются (*Hen gözäl türkülär moldovanca – ta a yakışıklı laflar*)» [ПМА, г. Комрат, Б.И.И.].

Во многих сельских церквях Гагаузии проповеди читаются как на русском, так и на гагаузском. По словам информаторов, особенно проникновенно их произносит на гагаузском языке отец Михаил, родом из с. Бешгиоз, сейчас служит в с. Светлое [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]. Верующие слушают его проповеди по каналу «ТВ Гагаузия» с большим интересом и вниманием. Понимая значимость восприятия слова Божьего на родном языке, использовать понятный для прихожан язык стараются даже некоторые инонациональные священники. Так, например, настоятель церкви с. Бешгиоз отец Петр, болгарин по национальности, много лет прослуживший в различных гагаузских приходах, частично ведет службу и читает проповеди в приходском храме на гагаузском языке: «Даже наш священник старается читать Евангелие на гагаузском языке, хоть ему и тяжело. Несмотря на то, что слушаешь службу стоя, ты не замечаешь, как проходит время, если она совершается на родном

языке. Проповедь на гагаузском языке – это важно, так как в ней батюшка кратко и понятно говорит о том, что было на литургии. Я литургию на русском понимаю, но многие бабушки не понимают (*babular çoyu annamêêrlar*). Да и не так важно все понимать. „Господи, помилуй!” – все понимают. Когда от всей души кричишь: „Господи, помилуй!”, Господь тебя пожалеет» / *Dil glavnoye hepsini annamaa. „Gospodi, pomiluy” – hepsi annêêr. Açan bütün üreklân baarcan: «Gospodi, pomiluy» – Allaa acıycek* [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Высказывания информаторов о том, что «в селе нет людей, которые всем не знали бы русского языка» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.], характеризует состояние вещей в настоящее время: «Сейчас в церкви часто читают Евангелие и поют псалмы на гагаузском языке. Но мы понимаем службу и на русском языке» [ПМА, с. Авдарма, К.О.Х.]. Однако для их родителей даже основные слова покаяния на русском языке, многократно произносившиеся во время богослужения, были не понятны. В связи с этим один из информаторов рассказал нам такой случай, который, судя по всему, был не редкостью. «Как-то раз после воскресного посещения церкви моя тетя (*bulü*) пришла домой и сказала: „Там священник постоянно говорит: «Господи, помилуй! Господи, помилуй!», а что это значит – не понимаю»» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.]. Кроме того, нередко у старшего поколения гагаузов вместо молитвенной формулы «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» можно услышать абракадабру – «Оймица...».

Следует отметить, что в настоящее время среди гагаузского духовенства и части прихожан наблюдается некоторая волна греческого влияния. Греческим священникам, недавно посетившим села Гагаузии и побывавшим на богослужении в храмах, очень понравилось гагаузское пение. В свою очередь они переговорили с членами церковных хоров о возможности исполнения псалмов на греческом языке. В некоторых селах певчие уже изъявили желание освоить греческое пение [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

В связи с вопросом о языке богослужения кратко остановимся на собственных наблюдениях относительно существующей традиции у протестантов (у баптистов, субботников, пятидесятников и др.), поскольку официальной статистики нет. Во время полевых исследований нам довелось лично присутствовать на некоторых богослужениях (у баптистов и субботников). В основном для богослужений протестанты используют русский язык, который всем понятен. При этом у баптистов во время богослужения проповеди произносятся на русском, реже на гагаузском языке (что в немалой степени зависит от национальности проповедника и от владения им родным языком). Попеременно в ходе службы неоднократно исполняются духовные стихи на этих языках, которые являются составной частью богослужения. У каждого верующего есть изданный типографическим способом сборник духовных стихов. Пастырь называет страницу из сборника и все присутствующие

вместе поют. По нашим наблюдениям, на богослужении у субботников в основном используется русский язык и чаще практикуется исполнение религиозных песен и сценок группой детей.

У иннокентьевцев, представляющих собой так называемое православное сектантство, нам не удалось побывать на богослужении ввиду их замкнутости. Со слов информатора, оно проходит на молдавском языке при синхронном переводе на русский язык специально присутствующим там переводчиком.

При рассмотрении вопроса о более понятном для православных прихожан-гагаузов языке богослужения, на наш взгляд, важным критерием является язык используемой ими для чтения религиозной литературы, а также молитв. Отметим, что во многих домах имеется Евангелие. У многих оно есть на церковнославянском и русском языке, а у некоторых имеется и на гагаузском (на кириллице). Одна из книг старого издания – «Святое Евангелие», обнаруженная нами в с. Бешгиоз, оформлена в виде двух колонок, в которой левая сторона – на церковнославянском, а правая – на русском языке.

Со слов информаторов, они читают религиозную литературу преимущественно на церковнославянском и русском языке: «Я при румынах окончила один класс школы. В 2003 г. мне в церкви подарили Библию на русском языке – ею и пользуюсь. Читаю то, что в церкви на службе читалось. Батюшка говорит, что нужно читать, то и читаю (*ne klisăda okunêêr, batüşka sôleer onu okumaa, onu da okêêrim*). Молитвослов мой тоже на русском языке. У меня есть Библия и на гагаузском языке, но там не все слова понимаю (*orda [h]epsi laflarnı uyd[u]ramêrim*)» [ПМА, г. Комрат, Ф.М.Г.].

Отметим, что читать Библию на церковнославянском языке для гагаузов также непросто, но несколько привычнее для восприятия, в том числе ввиду знания ими русского языка: «Привыкла и читаю (Библию) на русском языке, но не каждое слово понимаю» / *Ruşa sınaştım, okêrim, ama her bir lafi annamêrim* [ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.]. По признанию другого информатора, по-русски ей читать сложнее, но чтение на гагаузском языке доставляет большее удовольствие, так как там содержатся очень красивые слова (*gagauzça pek gözâl lafları var*) [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Кроме Библии у многих информаторов имеются рукописные сборники, в которых содержится Акафист Божьей Матери, молитвы утренние и вечерние, духовные стихи и др. Нередко Акафист представлен в отдельной тетради, иногда в виде самодельной книжки.

Содержащиеся в «тетрадах» религиозные тексты, которые нам довелось увидеть, в основном написаны на церковнославянском или русском языке. Духовные стихи довольно часто представлены вперемешку на двух языках – гагаузском и русском (редко на гагаузском и молдавском/румынском).



ОТЪ МАТѢЯ

СВЯТОЕ

БЛАГОВѢСТВОВАНИЕ.

ГЛАВА 1.

Книга родства Іиса Христа, сына
Давидова, сына Авраамова.

б. Авраамъ роди Ісаака.
Ісаакъ же роди Іакова. Іаковъ
же роди Іуду и братьевъ его.
в. Іуда же роди Фареса и
Зару и братьевъ его. Фаресъ же
роди Есрома. Есрома же роди
Арама.

г. Арамъ же роди Аминадава.
Аминадавъ же роди Наассона.
Наассонъ же роди Салмона.

д. Салмонъ же роди Вооза
отъ Рахавы. Воозъ же роди
Овида отъ Руей. Овидъ же
роди Іессей.

е. Іессей же роди Давида
царя. Давидъ же роди
Соломона отъ Батшевы.

Родословіе Іисуса Христа,
сына Давидова, сына
Авраамова.

2. Авраамъ роди Ісаака;
Ісаакъ роди Іакова; Іаковъ
роди Іуду и братьевъ его;

3. Іуда роди Фареса и
Зару отъ Тамары; Фаресъ ро-
ди Есрома; Есрома роди
Арама;

4. Арамъ роди Аминадава;
Аминадавъ роди Наассона;
Наассонъ роди Салмона;

5. Салмонъ роди Вооза
отъ Рахавы; Воозъ роди
Овида отъ Руей; Овидъ ро-
ди Іессей;

6. Іессей роди Давида
царя; Давидъ роди
Соломона отъ Батшевы;

Святое Евангелие на церковнославянском и русском языках, используемое гагаузами для чтения. Из архива Е. Н. Квилинковой (с. Бешгиоз, 2011 г.).



Религиозные книги на церковнославянском и русском языках, используемые гагаузами для чтения. Из архива Е. Н. Квилинковой (2011 г.).

- Т Р О П А Р Ь гл. 4.

ДНЕСЬ ПРИТЕЦЕМ ВЕРНИЙ, / К ВОЖЕСТВЕННОМУ И
ПРИЧУДНОМУ ОБРАЗУ ПРЕСВЯТЫЯ БОГОМАТЕРИ, /
НАПОЯЮЩЕЙ ВЕРНЫХ ПР^С СЕРДЦА / НЕБЕСНОЮ НЕУПИВАЕ-
МОЮ ЧАШЕЮ СВОЕГО МИЛОСЕРДИЯ, / И ЛЮДЯМ ВЕРНЫМ
ЧУДЕСА ПОКАЗУЮЩЕЙ, / ЯКЕ МЫ ВИДИШЕ И СЛЫШАШЕ, /
ДУХОВНО ПРАЗДНУЕМ И ТЕПЛЕ ВОПИЕМ, / ВЛАДЫЧИЦЕ
ПРЕМИЛОСТИВАЯ, / ИЩЕЛИ НАША НЕДУГИ И СТРАСТИ, /
МОЛЯЩИЙ СЫН А ТВОЕГО И БОГА НАШЕГО, / СПАСИ ДУШИ
НАШИ.

АКАФИСТЬ .

ПРЕСВЯТОЕ БОГОРОДИЦЕ, РАДИ ЧУДОТВОРНОЙ ТВОЕЯ
ИКОНЫ, ИМЕНУЕМОЙ: " НЕУПИВАЕМАЯ ЧАША "

К О Н Д А К - I .

ИЗБРАННОЕ И ДИВНОЕ ИЗБАВЛЕНИЕ НАМ ДАРОВАСЯ,
ВЛАДЫЧИЦЕ, ТВОЙ ОБРАЗ Ч^Ч ЧЕСТНЫЙ ВЛАДЫЧИЦЕ БОГО-
РОДИЦЕ, ЯКО ИЗБАВЛЯШЕСЯ ЯВЛЕНИЕМ ЕГО ОТ НЕДУГОВ
ДУШЕВНЫХ И ТЕЛЕСНЫХ И СКОРБНЫХ ОБСТОЯНИЙ.
УБЛАГОДАРСТВЕННАЯ ХВАЛЕНИЯ ПРИНОСИМ ТИ ВСЕМИЛОСТ-
ЛИВОЙ ЗАСТУПНИЦЕ: ТЫ, ЖЕ ВЛАДЫЧИЦЕ, " НЕУПИВАЕМОЮ
ЧАШЕЮ " НАМИ НЕМИНУЕМАЯ, ПРИКЛОНИСЯ БЛЖГОУТРОБНО
К НАШИМ ВОЗДЫХАНИЯМ И ВОПИЯ СЕРДЕЧНЫМ И ИЗБАВ-
ЛЕНИЕМ ПОДАЖИ ОТРАЖДУЩИМ НЕДУГОМ ПЯНСТВА, ДЕ С
ВЕРЮ ВОССОВЕТИ:

~~Продолж~~ РАДУЙСЯ, ВЛАДЫЧИЦЕ, НЕУПИВАЕМАЯ ЧАША,
ДУХОВНУЮ ЖАЖДУ НАШУ УТОЛЯЮЩАЯ.

Содержание

| | |
|-----------------------------|----|
| Ирмос канона..... | 2 |
| Тропарь..... | 2 |
| Кондак..... | 2 |
| Рождество Христово..... | 3 |
| Торжествуйте веселитесь...5 | |
| Добрый тебе вечер..... | 6 |
| Эта ночь святая..... | 8 |
| Чудо повидают..... | 10 |
| Ночь опустилась..... | 11 |
| Вифлеемская ночь..... | 12 |
| О се veste minunată..... | 14 |
| Христорун дуумасы..... | 14 |

Ирмос канона

Христос рождается, славите.
Христос с небес, срящите.
Христос на земли, возноситесь.
Пойте Господеву, вся земля,
И веселием воспойте, людие,
яко прославися.

Тропарь

Рождество Твое, Христе Боже наш, возсия
мирови свет разума: в нем бо звездам
служащий, звездою учахуся Тебе
кланяюща Солнцу Правды, и Тебе ведети
с высоты востока; Господи, слава Тебе!

Кондак

Дева днесь Пресущественнаго рождает, и
земля вертеп
Неприступному приносит; Ангели

2

с пастырни славословят, волсви же
со звездою путешествуют; нас бо ради
родися Отроча младо Превечный Бог.

Рождество Христово

В рождество Христово
Ангел прилетел.
Он летел по небу
Людам песни пел:
«Все люди, ликуйте
В сей день, торжествуйте
В день Христова Рождества.

Я лечу от Бога,
Радость вам принес,
Что в вертепе в яслях
Родился Христос.
Скоро поспешайте,
Младенца встречайте
Новорожденного».

3

Пастушки в пещеру
Первыми пришли,
В яслях на соломе
Господа нашли.
Стояли, видали,
Христа прославляли
И Святую Матерь Его.

А волхвы увидев
Яркую звезду,
Пришли, поклонились
Богу и Царю.
Принесли Им дары -
Ливан, смирну, злато
Богу нашему.

А Ирод лукавый,
О Христе узнав,
И убить младенцев
Воинов послал.
Всех детей убили,
Мечи притупили,
А Христос в Египте был.

4

Страницы из небольшой брошюры с религиозными текстами и духовными стихами на трех языках – русском, молдавском, гагаузском.
Из архива Е. Н. Квилинковой (г. Чадыр-Лунга, 2011 г.).

**ЕНИ БААЛАНТЫНЫНЪ
АЙЁЗЛАЛЫ ИСТОРИЯСЫ**

**СВЯЩЕННАЯ ИСТОРИЯ
НОВОГО ЗАВЕТА**

**1. Джумледяньайёзъ Кызынъ Маріянынъ
доумасъ
(Рождество Пресвятой Девы Марии)
(Ёртуланьёръ 8 сентябридъ)**

Иродунъ падишахлындъ касабалъ Назаретгъ,
яшармышларъ ейдиньли ихтиарларъ Давидинъ союнданъ:
Иоакимъ хемь Анна, онларынъ ушакларъ ёкмушь; онларъ
истекли дуаеярмишларъ Аллахъ, версинъ онларъ (биръ)
ушакъ хемь адамышларъ, ки айёзладжекларъ Ону Аллахъ.
Аллахъ ишитмишь онларынъ дуасынъ, хемь онлардъ
дуумушь кызъ, хангысынъ вермишларъ атъ (адъ) Марія.

Иоакимъ хемь Анна ихтиармышларъ, амма Сааб
Аллахъ онларынъ дуаларынъ гёръ япмишь биръ минунья
ихтиарлыкта, баашламышъ онларъ биръ кызъ.

Куветлидиръ Аллахынъ ёнюндъ доору ейдиньли
инсанларынъ дуасы.

**2. Джумледяньайёзъ Кызынъ Маріянынъ
клисея гирьдириши
(Введение во храм
Пресвятой Девы Марии)
(Ёртуланьёръ ноябрининъ 21)**

Ачанъ Марія долмушь ючь иль, Иоакимъ хемь
Анна гетирмишларъ ону клисея хемь айёзламышларъ
Аллаха изметъетмеъ. Марія клися янындъ яшамышь

Довольно большая «домашняя религиозная библиотека» оказалась у одного из информаторов из с. Бешгиоз: «Когда я вышла замуж, у меня был псалтырь, его и читала. У Иисуса и Святых есть акафисты. Утренние и ежедневные молитвы на гагаузском и русском языках – молитва Марка, Михаила и др., я сама напечатала их на печатной машинке. Они – из Библии. В нашей церкви есть старинная книга (*kiyat eskidän*) с оторванными страницами».

На наш вопрос: «Есть ли у соседей такие „тетради“»? информатор ответила: «У них таких тетрадей нет. Одна соседка – молодая, но в церковь ходит, а другие соседи не ходят в церковь. В Твардице церковь не закрывали, и мы туда ходили молиться. Некоторое время я там участвовала в церковном хоре. Там мы пели на молдавском языке» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

В связи с тем, что в библиотеке этого информатора имелся «Акафист Божией Матери Неупиваемая чаша», мы уточнили: когда его следует читать? – «Его можно читать в церкви каждый день (его читают для тех, кто пьет). Очень хорошо молиться Богородице (*Panayaya pek islä duva etmää*)». Цифры, которые записаны в скобках после некоторых текстов (3, 19, 30, 31, 90) обозначают номера псалмов, чтобы знать, какие из них следует читать по каждому конкретному жизненному случаю, например: «Когда враги ополчаются против тебя» (*açan duşmannar üstünä kalkêr*), от страха (66 псалом) и т. д. Некоторые из молитв на русском языке были переписаны мною из отрывного календаря. Отдельные листочки (религиозного содержания – Е. К.), которые есть в моих тетрадях, я привезла из Почаева» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

В рукописных сборниках другого информатора из этого же села молитвы (утренние, вечерние и др.) представлены в основном на церковнославянском языке. Домочадцы обычно их читают, изредка заучивают наизусть. Бабушка обучила свою внучку (примерно 10-ти лет), время от времени посещающую церковь, некоторым церковным молитвам на «русском языке»: «Отче наш», «Богородица», «Трисвятое» («Святой Боже, Святой крепкий, Святой бессмертный помилуй нас»). Теперь бабушка обучает ее «Молитве мытаря» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.].

Многие из опрошенных нами информаторов пожилого возраста сказали, что Господню молитву – «Отче наш» знают на трех языках (гагаузском, русском, молдавском), но при этом смогли прочесть всю молитву лишь на церковнославянском языке. Они говорили, что их родители знали эту молитву на молдавском/румынском языке – „*Tatäl nostru*” [ПМА, г. Комрат, Ф.М.Г.]. Что касается других молитв, в том числе «Верую», то в основном информаторы знают ее «на русском», то есть на церковнославянском языке. Часть из них, среди которых были совершенно неграмотные, сообщили, что по памяти могут прочесть ее на двух языках («русском и молдавском»), а некоторые утверждали, что знают ее и на гагаузском языке: «Я „Отче наш” знаю на трех языках, а „Верую” – только на молдавском и на русском языках.

Но одна женщина в нашем селе знает „Верую” на гагаузском языке» [ПМА, с. Авдарма, К.О.Х.].

Информаторы молодого возраста обычно знают молитву «Отче наш» на церковнославянском языке, которой они научились от бабушки, по их словам, знавшей ее лишь на этом языке. Прививая религиозность своим детям и внукам, родители учили их основным православным ритуалам: креститься перед едой и перед сном, читать молитву «Отче наш» («*Otçe naş*» *okunêr her zaman*). На гагаузском языке некоторые из них знают краткие молитвы, а также славословия:

«*Ayoz Allah, Ayoz ceremsiz* (? – Е. К.), *hayırla bizi*».

«*Bobanın adına, Oolunun adına, Ayoz duhun adına. Amin*».

«*Şükür Allaha / şükür Bobaya, hem Oola hem Ayoz Duha. Şindi hem hojma, hem daymaların daymalarınadık. Amin*» [ПМА, с. Казаклия, А.П.И.].

Благодарственные молитвы в честь Господа, произносившиеся утром и вечером, а также после еды, имеют более свободную форму. По замечанию информатора, «это молитва, своего рода „спасибо”, произносимое в честь Господа, за то, что накормил нас» (*Bu molitva, anı demää „spasibo”, ani doyurdu bizi*): *Şükür Bobaya, Oola hem Ayoz Duha, hani doyurdun bizi hepsi iliklerinnän. Acı bizi göktä iliklerinnän* [ПМА, г. Комрат, Б.И.И.].

Şükür, Boje, ani avşamlattın. Şükür, Boje, ani kuvetlettin. Bukadar işi yoktu umudumda da yapmaa, nesoy Sän bana yardım verersin. Bän – günahkerim, Boje, prost et beni! Gençtim – yanıldım, vakıtlar – zoordu, yaptık; şin[di]ki aklım olaydı – irmi bakıcıydım olsun [ПМА, с. Казаклия, У.Е.В.].

Многие из молитв (*dua*) на гагаузском языке были церковными по форме и содержанию: «Молитва Иисусу» (*İsuzun molitvası*), «Молитва Богородице». Несмотря на то, что они довольно короткие, тем не менее, по глубокому убеждению информаторов, они обладают огромной силой (*küçük, ama onun kuvedi pek büyük*). В первую очередь один из них прочитал «Молитву Иисусу», а вслед за ней – «Молитву Богородице», которой ангел Божий принес добрую весть (*haber*) («Богородица Дева, радуйся?»):

«*Ey, Saabi, İsus Hristos, Allahım, acı bizi günahkeri*».

«*Sevin, ey bereketli Mariya. Allaa senändir. Sän en sözlüsün, canın mevası, zere duuduraksın (duudurucan?) bir ool, adı olcek – İsus, bizim cannarmızın Kurtarıcısı*» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

Информатор акцентировал внимание на том, что «молиться нужно медленно и, крестясь, проговаривать (на каждое движение рукой): „Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь”. Крест (*stavroz*) – это первое оружие против дьявола» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

Подобные молитвы произносили наиболее религиозные информаторы, называя их «старыми» – *evelki du[v]alar – kendi laflarlan* («старинные молитвы произносятся своими словами»). Так, например, когда хозяйка при-

глашали к столу и угощали, гость произносил такое благопожелание (*şefk edersin*): *Boje versin bereket, padişahlaramıza – mir, fikirlesin hepsini, taş üstündä da olsun, erdä kurtlar doyunsun, göktä kuşlar da doyunsun. Da bizä da Boje versin* [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Благопожелания обычно произносились для всех в общей форме и нередко были рифмованными:

*Biz iyeriz – Boje zeedeletsin.
Boje versin ekinnär gözäl olsun,
Sofralarda – ekmeklär olsun,
Fınnarda kolaçlar olsun.
Аминь.* [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.]

*Bin bereket olsun
Bırda da, Stambolda da.
Biz idik – iisilttik,
Allaa zeedeletsin.
Taşsın – dökülmesin.
Artsın – iisilmesin.
Amin.* [ПМА, с. Конгаз, Р.М.К.]

*Ey, Allahım, benim İisuzum.
Danıkta olannarı toplayasın.
Hastaları – kald[ı]rasın.
Kilitli olannarı – salveräsin.
Bizi da sevin[i]dräsin.
Amin.* [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.Л.Г.]

Оставшись наедине с собой, человек просил у Бога сил, чтобы похристиански вытерпеть все выпавшие на его долю жизненные испытания:

Allahım, kaavilä beni, saburla beni da dayan[ay]ım, nicä dayandım şindiyadan, taş olup ta dayan[ay]ım. Te-o acı lafa sevinim, nicä sevinerim o tatlı lafa, o acı lafi da ölä kabledim, da geçsin Senin önündä [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

После еды, вставая из-за стола (*sofradan kalktıyan*), обязательно благодарили Бога за тот достаток, что есть:

Ey, Saabi, İisus Hristos, benim Allahım. Şükür ederim, ki doyurdun Senin eri eyliklerinnän. Hem ayırma bizi Senin Gök padişahlıyndan da. Amin [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Считалось что благодарственную молитву в честь Господа (*Allahın duası*) можно произносить по всем случаям (перед едой, отправляясь в путь, перед сном и т. д.):

Şükür Göktä Bobaya, ani verdi saalık, verdi büünkü ekmemizi, suladı, doyurdu bizi, verdi bizä ilennik hem korudu her bir çirkin işlärdän. Şükür Sana, Göktä Boba, büünkü günä [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.].

Когда отправлялись в путь, читали молитву ангелу-хранителю, чтобы он хранил молящегося (или того, за кого молятся) от всех напастей:

Ey, Allahın angellär, benim ayoz koruyucum, ani beni korumaa verildi Allahtan, gök üstündän. Mikayetliklän yalvarêrim Sana: Sän bu gün beni aydinnandır, em her bir fänalıktan koru, em er işi üüret kurtulmak yoluna doorut [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Начиная какую-то работу (*bir iş çeketter[e]ci[y]känä*), просили у Бога помощи:

Ey, Saabi, İsus Hristos, Benin Allahım. Sän dedin Senin apostolar[ı]na Sensiz bir iş yapmasınnar. Bunun için Sana iliklä[n] (? – Е. К.) yalvarêrim: «Yard[ı]met, Allahım, yarım bän bu işi Senin büyük kuvedinnän» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Наиболее сильной и действенной считалось произнесение молитв на трех языках – гагаузском, церковнославянском и молдавском⁸⁵:

1). *Ayoz-allayoz, kuvetli ayoz, ölümsüz, ayırla bizi!* (3 раза).

2). *Slava Tatuluy, şı a Fiuluy, şı a Sfintuluy duh, şı akum.... Amin.*

Tatäl nostru, kare ...

3). *Богородица Дева, радуйся, Благодатная Дева Мария, Господь с тобой. Благословенна ты в женах, благословен плод чрева твоего, яко <...> душ наших. Огради, Господи, силой честного и животворящего креста и тем сохрани от всякого зла.*

4). *Hristos dirildi ölümdän, ölümün ölümü bastı, mezarlarda olannara ömür baaşladı* (3 раза).

Ey Allaa, Arhangel Mihail, koru bizim canımızı günahlardan gecä-gündüz hem ölüm saadında da. Amin.

Ayoz-allayoz, kuvetli Ayoz, ölümsüz, ayırla bizi (3 раза).

5). *Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь* (3 раза).

Аллилуйя (3 раза).

Слава Тебе, Господи (3 раза).

Господи Иисусе, Сына Божия, помилуй нас, Господи (3 раза).

Amin. [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

В Интернете нам удалось обнаружить публикацию М. А. Дурбайло «Dualar ve Beddualar», в которой содержалось несколько текстов собранных ею молитв на гагаузском языке [Durbaylo]. Судя по форме и содержанию они являются церковными. К сожалению, она не указала их паспортные данные

⁸⁵ Приводится так, как она была произнесена информатором. К сожалению, не все слова произносились им внятно.

(где были записаны). Приводим их ниже в оригинале с некоторой правкой принятых в гагаузском языке символов:

DUA HRISTOSA KURTARICIYA

Her vakıtta hem her saatta göktä hem erdä temmalah olunan hem metinlenän Hristos Allah çok dayanan, çok hayırlı, çok ürekli. Hani dooruları seversin hem günahkerleri açêrsın, hani çümlemizi çarêrsın kurtuluşa, olacak eyliklär için, hangı-lanı adadın. Ey Saabi kendin kabulet bu saatta da bizim dualarımızı hem doorut bizim ömürümüzü Senin tenbihlerinä, bizim canlarımızı ayozla, tenlerimizi pakla, fikirlerimizi doorut, düşünmeklerimizi pakla, hem kurtar bizi her bir kahırdan, fenalıklardan hem hastalıklardan, dolaşla bizi Senin ayoz angellerinlä[n], ki onların askerlerinlän karaulluk hem üretmek kabul edip etişelim inanın birliinä hem senin yaklaşılmaz slavanın bilgisinä, zerä bereketlisin daimaların daimalar-madak. Amin.

DUA HER BİR İŞİN BAŞLAMASINDAN İLERİ

- 1) (Ey) Saabi, İsus Hristos, Sän dedin Senin Apostollarna, ki „Benziz yapanlasınız bişey”. Bunun için, Sana eylikça kaçierım, yardım et bana yapayım bu işi.
- 2) Ey Saabi ey sözlä bu işi.

DUA HER BİR İŞİ BİTİRDİİNÄN

- 1) Benim Hristosum, Sänsin cümlelerin eyliklerin tamamlaması, doldur benim canımı sevinmeklän hem şenliklän hem kurtar beni bir çok milalı gibi.
- 2) Şükür Sana, Saabi, bizim Allahımız, şükür Sana (yardım için).
- 3) Slava Sana, bizim Allahımıza, Slava Sana.
- 4) Şükür-edeerim Sana, Ey Saabi.

DUA RAHMETLİLÄR, ÖLÜLÄR İÇİN

Ayozlarlan rahatlandır, ey Hristos, rahmetlilerin Senin izmekärlärin canlarını orda, neredä otutrur ne hastalık, ne kahır ne da ohlamak, amma bitkisis ömür.

DUA SAALAR İÇİN

- a) (Ey) Saabi, kurtar hem hayırla benimcan bubama (adı) hem onun ayoz dualarınlan avfet benim günahlarımı.
- b) (Ey) Saabi kurtar hem miluetet benim duuranlarımı bubamı (adı) anamı (adı) kardaşlarımı hem kızkardaşlarımı hem tentarafından hısımlarımı hem hepsini benim senselemä yakın olanları hem dostlarımı, hem baaşla onlara dünyanın dünyä yukarısının eyliklerini.

DUA SOFRADAN İLERİ

(Ey) Saabi hepsinlerin gözleri Sana umut ederlar hem Sän veriersin onlara imek ey vaki[t]anda, Sän açiersin Senin cömerli elini hem herbir yaşayanı doldurêrsin hayrlıklan.

DUA SOFRADAN SORA

(Ey) Hristos bizim Allahımız, şükür edeeriz Sana, ki doyardun bizi Senin eri eyliklerinlän hem ayırma bizi Senin gök padişahlundan da.

SABAH DUASI

İnsanı seven Zapçı Çorbacı, uykudan kalktıynan, Sana düşeerim hem Senin işlerine çalışırım Senin hayrmalan hem Sana yalvarêrim: Yardım et bana her bir işte hem çıkar beni dünnenin her bir fena işinden hem da şeytanın alatlamasından, hem kurtar beni hem da götür beni Senin daimalı padişahlıma, zerä, Sensin benim yapıcım, hem her bir iiliklere mukaetsin hem da Sändandır benim bütün umudum hem Slava-şan yollarım daimaların daimalarmadak. Amin.

AVŞAM DUASI

(Ey) Allah, salver, brak avfet bizim isteyen hem istenmeyen yanılmaklarımızı, hani sözlän, hani işlän, hani bilmeklän hem bilmemäklän, hani gündüz hem hani gecä, hani akıllan, hem hani nietlän günahladık, hepsini bizä avfet iilikçi gibi hem insan sevän gibi.

Интерес представляет одна из форм народных молитв, которая сохраняется в памяти старшего поколения. Она была записана нами у неграмотной гагаузки преклонного возраста (90 лет). В ней содержится вначале обращение к Небу, Солнцу, а затем к Господу. По словам информатора, она ее выучила от своей матери:

Yalvarêrim, Gökçezim, Güncezim, Allahım benimcecim, prost et günahkerleni. O benim Allayan (? – Е. К.) [ПМА, с. Авдарма, К.Н.М.].

На основании ответов православных информаторов, а также используемой ими для чтения религиозной литературы можно говорить о том, что в результате сложившихся исторических условий церковнославянский язык стал понятнее для современного поколения пожилых верующих гагаузов. Некоторые из них могут прочесть основные церковные молитвы («Молитва Господня» и «Символ веры») на трех языках (церковнославянском, гагаузском и молдавском/румынском), но чаще – на церковнославянском и гагаузском. Другие повседневные молитвы гагаузы произносят на гагаузском языке.

4. Гагаузская религиозная рукописная традиция в связи с вопросом о ее происхождении и функциональной значимости

4.1. Рукописная традиция как составная часть религиозного и культурного наследия гагаузов

Возникновение гагаузской религиозной рукописной традиции и перевод первых вариантов текстов на гагаузский язык, как церковных, так и апокрифических, относится к концу XIX – началу XX вв. В этот период наиболее образованная часть гагаузского духовенства во главе с протоиереем Михаилом Чакиром была охвачена стремлением донести до единоплеменников долгожданное слово Божье на родном языке. Именно тогда же в результате бурной переводческой деятельности появляются рукописные сборники с апокрифическими текстами на гагаузском языке, которые были ближе и понятнее людям.

О времени составления обнаруженных нами гагаузских рукописных сборников можно судить по их содержанию и использованной в них орфографии. В одном из наиболее ранних сборников – из с. Казаклия (начало XX в.) широко используется ъ (ер) на конце слов. Что касается ветхой бешгиюзской тетради, то она была написана не позднее 40-х гг. XX в., на что (наряду с орфографией) указывают язык и содержание текстов, а также сведения информатора. Особенностью данной тетради, а также комратского сборника (-блокнота) является способ написания буквы и – во всех случаях над кириллической буквой и ставилась точка или черточка, что делает ее похожей на й или на латинскую букву i. Кроме того, эта буква иногда использовалась и в гайдарской тетради. В этой связи отметим, что данная традиция характерна для русского правописания вплоть до начала XX в. В ряде более поздних по времени переписывания сборников частично отражены особенности гагаузского алфавита (символические знаки – ö, ŷ, ä, žc), утвержденного в 1957 г. на базе кириллицы. Что касается основной части содержащихся в рукописных сборниках текстов, то они были переписаны самими информаторами в 60–90-е гг. XX в. Об этом свидетельствуют и «народно-религиозный», и «пасхальный» календари (см.: Прил. 2(I)), обнаруженные нами в тетради одного из информаторов [ПМА, с. Бешгиюз, Р.Е.Н].

В народе рукописные тексты называются «*el yazısı*» (букв. «ручное письмо»). Обычно они представляют собой ученические тетради объемом 12, 48 и 96 листов или сделанные из общей тетради блокноты. Чаще всего встречаются «тетради» с духовными стихами (народными песнями религиозного содержания), реже – с епистолиями, апокрифическими молитвами и другими различными по жанру текстами религиозного содержания

(жития святых, притчи и др.). У некоторых информаторов в рукописных сборниках представлены только богослужебные тексты и молитвы на церковнославянском, русском, гагаузском, реже – на молдавском/румынском языках.

Характерной чертой таких сборников являются орфографические особенности, связанные, главным образом, с трудностями правописания и/или со степенью грамотности переписчика. Одним из отличий «тетрадей» является способ изображения на письме звука **дж**, который в гагаузском кириллическом алфавите 1957 г. был обозначен символом **жс**. В ряде сборников (в чадыр-лунгском, а также в гайдарском) для передачи данного звука в текстах используется мягкий согласный **ч** (например, *чан[н]ар*, *чендем*, *зе[е]тленечекляр*, *ничя*, *яланчи*), а в казаклийском и в некоторых других – твердый согласный **ж** (*вазгечмежям*, *калкажек*, *гидежикан*, *нижя*, *жанына* и т. д.). Иногда наблюдается смешанное использование этих букв для изображения указанного звука, например в комратском и гайдарском сборниках (*зе[е]тленечекляр* / *зе[е]тленжекляр*, *олачиныс*, *бунжа чок*, *чорбажылар*, *жендемя*). Все три варианта написания присутствуют в бешгиозских сборниках, взятых нами у разных информаторов: *гёрмейджям*, *бюнджя*, *олужек*, *булмыйжек*, *сёзлижек*, *хепижйни*, *ду[у]дур[у]чек*, *ничя* и т. д., а в бешалминском фигурируют два из них – *джан[н]арныза*, *жана*, *бракажам*. Тем не менее, написание слов с использованием мягкой согласной **ч** встречается довольно часто.

Как уже упоминалось в начале данной главы, об аналогичных сложностях в караманлийской религиозной печатной литературе (использование различных букв греческого алфавита для передачи ряда турецких звуков) писал в свое время В. А. Мошков [Мошков, 1901, № 2, с. 43].

С возникновением рукописной традиции гагаузам стал доступен совершенно иной способ хранения, передачи и воспроизводства религиозных знаний, текстов культуры. Для православного религиозного текста – как для канонического, так и для народного – характерен рукописный способ хранения. Что касается духовных стихов, то основная часть этих текстов представлена в рукописной традиции гагаузов и лишь определенное число произведений хранится в народной памяти. По форме и содержанию они тесно связаны со Священным Писанием – главным письменным текстом православной христианской культуры.

Тексты религиозного содержания представлены в гагаузских рукописных сборниках тремя основными типами: **1. церковная литература**: а) молитвы, б) песнопения, в) сказания / поучения; **2. апокрифическая литература**: а) епистолии (*epistoliya* или *kiyat göktän* / «небесные послания»), б) апокрифические молитвы (*dua*), в) сказания / жития апокрифического содержания; **3. духовные стихи** / «Божьи песни» (*Allahın türküleri* или *pisalma*)

(см.: Прил. 2(II)). Обозначить терминологически на гагаузском языке тип текстов повествовательного содержания – сказания / жития информаторы затруднились. При этом они категорически отказались называть их словом *masal* («сказка» / «рассказ»), уточняя, что это «библейские истории», имевшие место в прошлом: «Это не сказки. Они (истории) о том, какие мучения пришлось испытать мученикам. Не знаю, как их (жития – Е. К.) можно назвать. Это – Евангелие от Бога» / *Onnar diil masal. Bunnar nicä zeet çekmiş muçeniklär. Bilmerim ne sölämää onnara. Bu Allahtan Evangeliya* [ПИМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Важное место в разработке широкого круга вопросов, связанных с изучением этнической истории гагаузов и роли в ней православия, занимает проблема функционирования религиозных текстов вне храмового пространства. В связи с этим мы видели свою задачу в том, чтобы показать многогранность традиции бытования религиозных текстов, их духовное значение в повседневной жизни православных верующих во второй половине XX – начале XXI вв.

Следует отметить, что рукописные «сборники» хранятся во многих домах православных верующих (они обнаружены нами у информаторов из г. Чадыр-Лунга и г. Комрат, а также из сел Бешгиоз, Гайдары, Казаклия, Бешалма). По ряду признаков гагаузскую рукописную традицию можно выделить как особое явление, уникальность которого состоит в его массовости, в то время как рукописанием занимался обычно узкий круг полуграмотных людей. В основном это были женщины, более-менее грамотные и активно включенные в религиозную традицию, которым сейчас более 60–75 лет. Те из них, которые не умели сами писать, просили детей, внуков или соседок переписать для них определенные тексты из чужих тетрадей.

Массовое распространение епистолий и других апокрифических текстов среди гагаузов имело место в советский период – начиная с 60-х гг. XX в. Закрытие и разрушение почти всех церквей на юге Молдовы создало религиозный вакуум в гагаузской сельской среде. Отсутствие необходимых условий (действующего в селе храма) для удовлетворения ежедневных религиозных потребностей вылилось у части населения, активно включенного в религиозную традицию, в стремление к совершению так называемого «домашнего богослужения», которое заключалось в чтении молитв из рукописных сборников, переписываемых друг у друга. Это подтверждается сведениями самих информаторов. Данные тексты, по форме представляющие собой молитвы-проповеди, поддерживали религиозные чувства верующего, благодаря чтению которых он пытался замолить свои грехи перед Богом.

Как правило, содержание «тетрадей» пополнялось после посещения паломниками монастырей в Молдове, России и Украине. Обычно в селе

было несколько таких человек. Эти очень набожные люди, как правило, служили при церкви или участвовали в хоре. Благодаря своей деятельности и участию в жизни своего храма, они были более грамотными в области религиозных знаний, нежели основная масса прихожан. Именно они и являлись основными распространителями такого рода литературы в селе.

«У Вани-батё, который тоже служил в церкви, была тетрадь в три пальца толщиной. В ней были различные тексты, в том числе псалмы на русском и гагаузском языках. После церкви мы (несколько женщин-вдов – Е. К.) с Вани-батё шли проведать тяжело больного человека (*hastayı dolaşmaa*). Придя к больному, мы спрашивали его, можно ли ему спеть псалмы. Такие посещения мы устраивали где-то до 2004–2005 гг. Вани-батё читал также псалмы умершим» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.].

По словам самого обладателя этих тетрадей, доставшихся ему от деда, «в них содержалось только то, что было выбрано специальными духовными отцами из Библии и Св. Писания, это все согласно Писанию». Что касается религиозных текстов на родном языке, информатор подчеркнул, что «перевод – вопрос серьезный. Многие книги были переведены на гагаузский язык М. Чакиром (*Çakirdä çok kiyat çevirilmä gagauzça*). Я начал записывать различные религиозные тексты примерно с 1984 г. В основном переписывал из рукописных сборников чадыр-лунгских жителей. В моих тетрадях содержались все псалмы, необходимые для исполнения на Рождество (*Krêçun*), Пасху и др. Каждый псалом имеет свою мелодию. Эти псалмы пели в церкви и в монастыре по большим праздникам. Люди всегда с удовольствием слушали псалмы на гагаузском языке (*insan sesler havezlän*), так как это согласно Писанию. Месяца два назад монашки из чадыр-лунгского монастыря попросили у меня на время эти тетради, и я все передал им» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

Часть церковной литературы, в том числе молитв, путем многочисленных переписываний, вполне возможно, дошла из книг, переведенных в свое время на гагаузский язык протоиереем М. Чакиром. Однако не вся она была переведена, а также не вся она была известна и доступна простым верующим. Перевод некоторых церковных текстов на гагаузский язык имеет более позднее происхождение. Востребованность в восприятии религиозных догматов, истории христианства и прославлении Бога, Богородицы и святых на родном языке породило в народе стремление к переводу на гагаузский язык религиозной литературы разного содержания, в том числе богослужебной. Таким образом, отдельные наиболее значимые в народе разделы праздничных богослужений около 10–15 лет назад продолжали переводить сами верующие гагаузы (в частности из с. Бешалма, Бешгиоз и др.), о чем свидетельствуют рукописные сборники.

Одни тексты в тетради информатора из с. Бешалма записаны на языке оригинала – на церковнославянском, а другие переведены ею вместе с одной из односельчанок на гагаузский язык. Это дает основание предположить, что современные переводы церковной литературы делались, по видимому, с церковнославянского языка. При этом она показала черновой и чистовой варианты тетрадей с данными текстами. Последний представлял собой правленный и более точный перевод. Со слов этого же информатора, они испрашивали у священника разрешения на исполнение переведенного ими богослужебного текста, в частности, «Первая статья», «Вторая статья», «Третья статья» и др. в церкви на Пасхальной неделе [ПМА, с. Бешалма, Ч.Е.Г.]. Эти песнопения исполнялись на тот же мотив, что и другие церковные песнопения. Те места, где следовало сделать паузу, чтобы набрать в легкие воздуха, обозначены в тетради восклицательным знаком.

Приведенные в Приложении фрагменты, представляющие собой образцы народного перевода религиозных текстов, нуждаются в изучении специалистами в области богословия на предмет их содержания, происхождения и использованной религиозной терминологии, чтобы можно было сделать компетентные выводы. Их появление еще раз подчеркивает, что одним из главных устремлений гагаузов было совершение богослужения и получение религиозных знаний на родном языке.

Особый интерес представляет ветхий разброшюрованный сборник из с. Бешгиоз, в котором содержались как церковные молитвы, так и апокрифические тексты на гагаузском языке. В нем прямо по тексту фигурируют цифры, указывающие на страницы того сборника, откуда они переписывались. Причем диапазон цифр был значительным – от десятков до нескольких сотен (например: -48-, -109-, -205-, -304-, -408-). При передаче оригинала текста мы эту особенность сохраняли. Остается открытым вопрос, откуда и в какой период переписывались эти переводные тексты.

Во многих гагаузских рукописных сборниках есть песнопения из служб (акафист, кондак, икос, тропарь, канон, песнь и т. д.). Некоторые из них – на гагаузском языке, другая часть – на церковнославянском (из православных богослужебных сборников). В двух сборниках были записаны на церковнославянском языке антифоны изобразительные (первый антифон, второй антифон) – песнопения из Божественной литургии св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого, исполняющиеся хорами. Судя по разнообразию, которое представлено в рукописных сборниках, в том числе в отношении песнопений, можно сказать, что часть прихожан пожилого возраста довольно неплохо разбиралась в религиозной обрядности и принимала активное участие в хоровом пении. Сведения о том, что многие прихожане, часто посещающие церковь, хорошо знают ход литургии и поют вместе с хором, общались и сами священники.

2111КЛЕРИ: СЕВИН6 БЕНИМ 2111 ХЕМ
 АКЫЛЫ 21112111Р1111УМ: СЕВИН6
 СААБ1111Н6 АНГЕЛ11 БЕНИМ У11КУСУС
 КОРУ1111УМ: КОНДАК - 7 ЕН БЕНИМ
 ХЕМ АР1111Ф ЯРДЫЧЫМ 2111СТЕ1111П ХЕПСА11-
 -Н11 ИНСАН СЕНСЕЛЕС11Н11 КУРТАРМА
 ЁЛАДЫН КЕНД11 АНГЕЛ11Н11 Н11Ч11 Б11Р6
 2111ННАН6 БЕКЧ11 ХЕМ ЁЛАА КОДН
 БЮТЮН ЁМЮРЮМД11 ХЕРЗАМАН
 ЯРДЫМНАСЫН СЕН11Н АНОЗЛУ СОЛУНАН
 КУРТАРСЫН О11НАКЛЫ ШЕНТАНДАН
 ХЕМ ХАЗЫРЛАСЫН 2111 ЧШЛЯРЛ11К6
 Г11РМ11 ТЕН АДАЛАРНА О АР1111Ф
 ГЕНЧЛЯРЛ11Н ХЕМ АЛЛАХСЫН ГЕРЧ11К
 ЧАЛГЫЛАРЫНАН ЧАЛМА АЛ11Л11Н11Я:
 ИКОС - 7 ЕН БЕНИМ ЗАПЧ11М ХЕМ
 СААБ11М ГЕ11СТЕРД11Н6 Б11Р ЕН11 ИЛ11К
 БЕНИМ ЮСТИОМ11 АН11 ДЮБИЮДИОС
 2111ЗМЕК11РЛАРЫНДАН ЮФКА11М ХЕМ
 ХЕПСА11НД11Н МОНАХКЕР11М ЗЕР11
 ПЕ11РИО О Ч11РК11Н Ф11НАЛЫКЛАРМЫ
 КА11БЕТМЕД11Н6 БЕНИМ Д11НС11ЗЛ11МН11ЯН6
 ТА БЮНКИО ПЮН11ДАН ХЕМ БУСАДАДАН

БАРЕРЫМ А
 ДОРЧЛУКСУЗ

ХЕРГЮК КЮСТИОР11М ХЕРСАТ Ч11РК11Н ИШЛЯР
 ЯПЕРЫМ ЯРДЫМНЫШЫК ЁНЮНД11: ЕН АЛЛАХЫМ
 ГЕ11СТЕР Б11НА ХАЙРЫНЫ: ХЕМ АЙРЫЛМА11
 БЕНД11Н6 О Ф11К11РС11ЗД11К ТА БЕНИМ
 Б11ТК11 УМУДУМАДАН УЯНДЫР ПЮНАХ
 У11КУСУСЧУЗАН ХЕМ ЯРДЫМЕТЕ АНГЕЛ11М
 СЕН11Н6 ДУВАЛАРЫНАН КАЛАН ВАКЫЗЫМД11
 ЯШАМАМЫ ГЕЧ11Р11М Б11Р КЕДЕРС11 СЕ:
 ХАЛ11 СЕ ТАА ПЕР КОРУ ПЮНАХ ДУШМЕКТ11Н
 АН11 ЧЕКЕР ЁЛЮМ11: СЕВИНМЕС11Н6 ДУШМАН
 БЕНИМ КА11БЕЛЬМЕМ11 АМ11Н6:

(ХЕР-Б11Р АКАФ11СТ11 ОКУНЕР 13 КОНДАК)
 Зр11д11 ючкер11 сора 1 чикое
 сора Б11ТКИ МОЛИТВА

ГОСПОДН 2111СУЗУМ ХРИСТОЗУМ
 БЕНИМ АЛЛАХЫМ: ИШЛУ11Т-ЕТЕ БЕН11
 ПЮНАХКЕР11 ХЕМ ПРОСТЕТЕ БЕН11
 2111Л11КЕСЕ Ч11РАН6 АН11 Б11Н6 ПЮНАХ
 Г11РД11М БЮТЮН ЮРЕКЛ11Н6 ВАКЫТЛАК
 ДА БЮНКИО ПЮН11ДАН ХЕМ Н11Ч11 БУАДАН

Акафист на гагаузском языке из бешгиозского рукописного сборника.
 Из архива Е. Н. Квилинковой (2011 г.).

Тайная Ишмак Иши.

Бирь керя Аиз Макарий
египетский кыр солунда
Ангел гылышы, она
гернолтош касы бирь кю-
тожстук гыгезик шби
шылышы монаж рубасына.
Ангель етимишмен ардын
дон Макарие дээр она
благословит еть беши. Зуба
Макарие денитош да де-
миш шылаж благословит
етешк сени оол, да о керер
кенди ентошда неж гизель
керне гыгезик бакяр
Ангеле Макарие да дээр
бакярине само да шоньарны
сени гизельне жигь бирь ктан кору
керя бень гермедиле бу сой иша юрат

куртулмак ёлуна дурут
Амин;

Охенаш

Еи Теклерда олан
бизим бобамас
Но аёзлансын сенин
адам
ко гелсин сенин
падишахан ко олсун
сенин истедин ердяда
ниже лектя вер
бизя божычыл бизим
жер гонкю екмелизи
жем башла бизя бизим
борчларимыз ниге
бизда башлыгеряс

Илкинки статья

Ишаман мезара конупду
Христозум / аёзлары
искерлери тичинишлер / аша
имени метинедилар сеним.

2) Юректян-нижсел-елерсин
мезарда дазнерсын! Ёлюмюн
падишахлыны дазърсынмо!
жсндемдян ёлюлери калдырерсин.

3) Бюклерис-сени-Иисус
падишахымыс! саерыс
гёлюлмени зетлерни
сеним! ангыларыкан куртарды
ёлюмдян бизи.

4) Ёлюлюлен ери сен курдун!
кюгюктя-лигерсин Иисус
падишахымыс! Мезарлар-
дан ёлюлери калдырерсин.

62) Ишамай да
лекесис пак кёс / ашгар
Клиселери алданмактан!
да-вер барышмаклож зере
ениксисин.

63) Улайк ток метини!
сэн ишамак верян
саабим! ставроза елерин
сэн гердин! енседин
хептян душманым
куведини.

Ююкнсю статья

1) Сёнселеляр-хепси-таркюлерни
гёлюлменэ, Бейтерлар, Христозум
сеним.

2) Вримарфия-индирди, сени
астан / Ялашаницаилан
сарын мезарда, гёлюлю.

Бир вакыт рой ишигдене Аша сак
 пак юзюндзиде Адаман вва сурдуңда
 монахларно асарда ввй ашарай
 лезаи бауласта болма . ии бодушознок
 ёткондзидеи Адаман вва ашарман
 лодуздимар Аша сак вва сат оман
 алданганлар найда найдан димари
 градидимар, о лондан бис монахерие
 болуна бис чок кануна, келедестеи о
 битки чок еттин сан барада дончон
 Бир вакыт ариетос келди, куртуки
 ак о летирдиде христос ашу моридаи
 куртарда бизи монахтар, дондз ишигди
 ник зордуң сат Аша адремди ашу.

!Амин. Амин!

Ас калды дасенкечиде ас калды ~~жам~~
 джам, ник ас калды бизе жам каст
 ас дуба етил Аша бирва зетилеи ~~кавими~~ ^{кавими} ~~Тадимашлариде~~
 жамда дондзиде лериде, ашарман ас ~~Троротариде~~.

Неуеи ник ~~ашарман~~ ^{ашарман} ~~кавими~~ ^{кавими} ~~муженики~~
 Неуеи ник дурун севишиши Колури ^{нид} ~~врик~~
 Неуеи ник хайри паташеи Тапазиде ром
 Неуеи ник ашарман сандоридеи Ордидеи
 Неуеи ник татта севишиши ввй рикидеи
 Неуеи ник пакки о ботти рикидеи ~~мударок~~
 Неуеи вкелдидеи шери куртукиди монахер
 Неуеи Салу Аша сак хайри бизе

✠ (кондз 2)

Терон соди ашу парон ани ник
 ашардаи жам нике озаман ашарман
 дурштин ошун ошун ашарман
 гема гема летирдидеи бенидаи енд
 ашарман ишеи, севишиши дурштин
 беник чанаман ани монахлардан
 ендоридеи ани сана башарман

✠ Амин ✠

Ей Иесе. Христе. Аїїз дубоадрин
сана. Аїз. Алах. Аїз кубетин. Аїз
ѣмоистос хохрива бизи жетишиди
сезин дронин кору жер бир кай-
бешиктин сел сезин каныкан
сатын алдын бизин канаривиз
чотактан еї дору. Алахонин гестар
бюк ишкарин сезин яввардрин
протет канакларивиз бизин
сезин пек жак канын сезин шиди
хем хотина хем даймаларин
даймаларивизак. Аминь.

Ей Сабди бюк берекетини ишкарини
амадильмас амадильмас ачилькинни
ѣверсон бизе берекетини ачилькинни
агерин берекетини иштин ишкарини
жер беш Ей Сабди бешин доруш
не вар бешин юстолде бешин
канильин протеникинни жер усун
чырано сезин емо ашдрин оиданат

Аїз круга Исуздун
иракна бендан х
Аїз кругасы Исуздун
ишкарини. Аїз круга Исуздун
яп емо аш бунин куртулмаш ешун.
Аїз круга Исеуе Христозун
бендан емо дѣншеситин. Аїз круга
Исеуе Христозун сракат
жер бир ашунин зараре куртулмаш
олсун бешин канын хем тешин бешин
жа бин ишкат ашын сезин. Аїз
кругана Исеуе Христозун дивек
мазарини. Исеуе геринан ашын бизи
яп емо аш фрива дун касын бендан
хем даймаласын веки веков бешин
дивек хан ашун канын Аїз канындан
Исуздун хем ишкаринансын тешини -
сизин еш аш вар нике гестарсон
бизи дивек ашайин хем дору аш
дуду Исеуе Христос канын даймаласын

Молитва.

Групулуй. Агъ метин пророк.
Ишия йртуну ая варди ынйсер
ладжан. Пророклар коркарди ондан
онун пейлиден ишани кишесинден
Моусе Христос. Ишия метин. Ишисей
лектин кубет верди хасталикларин
кавалма, яраларин паквалма. Ишисей
кечин бу киш буне икрам эмишек
ома. Анах дуделишек салми ~~китиб~~
куверди су дуделер. Пророк
кондак ишери ишаркима керкорди
бу ишери ами вар бидим.

Анахосимиз. Ишия Бюк хайтман
кенди ларшан дурлут бунутларин
хем оман сунари дувлет бидим
ичин ишени севиен.

‡
‡ Ашине ‡
‡

не не ишлар - 405
ки Беки доору

адурин, беки баш ларлар лафетим,
жолдом дилидур, севади яманя,
Ана доору севадим, эландошак етими
Беки едурин сенин оледи адана, беки
эландошак севадим етими, беки ветва
етими бир кишеся, беки кюстюрдурин
поднедурдин бир кишесей Беки ювандурин
ошуня бир кишеся да севадим кетю
ларлар, ами хит дошмизди севадим
Беки харазидик етими беки курварлак етими,
беки секиа ишени беки бир ашусафери алди
баша доштум, да келеридин ону кидисе
кыздин, ами сунарат етими ону Беки
дува едурин сенин Емкеда еки аштедурин
сенин адана о бенин кетю экиши кедери
Бенин емерде дошмизди башка кетю
ерде ади Беки ларлар
ки кереси башки да хем ашамизко

Пронарлан.

Милуит (жаирма) бизи ел Сааби
Милуит бизи зеря жер-бир дну
вар или фикаридемерие, бу дуба
чорбагреня или бие конаккерияр
летирерие милуит жаирма бизи
Эл Сааби милуит (жаирма) вох бизи
зеря Сааби или-етик, бизя тек
ювкеленма жем да ама бизи
дикизликлеринизди Ама ишкериде
или юрелки или бак жем куртар
бизи бизи дуриманармаздан зеря
Сааби бизи Ама жемие, жем бие
Сенин елтин ишкериние жем ер
Сенин адома чираерие.

Ишкер Ама дуриманариние
конуру или вар бизя или бие Сааби
сунт-едичар Ел илие. Ама
Сенин жеметик Куртуралини

Ама Корулугу
Ама или Престолу,
кечадак вар медивен, берю акывети
эков, о леривандан илиер жер бир
о жем, орада вар балалар керде
булар дуба, жер бир джака четирюкел
Ама, карша чинаер ийтанар, жем
итирлар азла конакларма да дерлар
бу джака Ама тебу конура тебу
автада жем тебу айда, жем тебулда
тебуторла конура сарак илир келетини
конакларма. -80-. Да дерак четирерик
ерлерини керде жем илиини юсой
конак керде Ама, саклалма Ама
конак оса амактамь, жем нашин
или дуриманарди андрекан неай
анаиталар ама, жем юсой ертин
изерини, екида саклалма, жем конура
ида керде саклалма дурлар, хансини
келерлар конакларма, ама ама

Молитва Кармака иши.

Эй адам истерач кабултми
 човодими Исеу Христозди ! Коркуду
 лан эмаий ке эмаван Зере атешици
 истерачи канандри Алмахан иши
 ке бир алаван ошукан, илкен
 сарви окарман кимт Кюсю рюзи
 човодимиди да сора экишвили алаван
 кабултми бу тайна Иши колкай
 Таса Ишери беришмедики бу коркуду
 курбакан, бу пак човодимиди
 Саабимин Емюрверидимин о вакит
 Велик дур-етим Алмаха боток
 коркудлан титиримидики Алмахан
 Емюндэ Эй Сааби Алмаха Исеу
 Христос, Алмахан беним, Эмане
 эмананч Извор сизинге ани
 Емюм сюзюм, с хил да борабар сатаманткарлар
 донкей эратан ани селарди билишмерек Прооркарларан

Иши миз дуримди хил Анстану тиле
 Юшук ишадими бир батидим
 чоналаран бр-ошайн бени
 И Бекерим Емюмдин дуримди
 И Канда кадасек эдир донкай
 Емюрю Аши. Дур Алмаха коркудхеу
 Эй Алмахан Анлеи беним Аиз коркуд
 хери ани Алмахан веридим гек
 Истидеи бени корку деимакейтми
 лан эшвареран ваке сиз бени бу чон
 -дон-айдонокландар хил хери бир
 Феналоктан коору, иши юрт, хил
 куртуман Емюм, дождит бени (Аши, Аши)
 Такашкан Тюркюсю
 Эй Алмаха дурок нас сиви Курку
 Курку олак сарви Сааби Алмаха
 санименди, хил м сиздождор Сенин
 карникон мевасе, зра сиз дождор

Молитвы на гагаузском языке из бешгиозского рукописного сборника № 8. Из архива Е. Н. Квилинковой (2010 г.).

ВЕРУ
акерыи бир Аллаха Бобая зам-
нини запгывыны Гёк хем ери
оюменери хем гёрюнмеднери:
радыгыя хем бир сабия Иеуе
цетоза Аллахаи Солуна бир-
к:
дуйна ани дууду гюмлерин
амаларындаи илери хаудынныктан
андынныкта хакикат Аллахтан
кикат Аллаха дулуца ала
и ярадымыца бобылаи бир
шалы оланг.

10 Кречин гымаасын тутурсан
гёрюкегек Паныя ёлмектэнь
илери!

11 Ёрдан гымаасы кил тутагек
язылы олугек Аллахаи Кихат-
ларында!

12 Тройца гымаасы. Аллах кур-
тарыгек Бюк кахырдан! †
АМИН!

† Аллахаи биткий гымееси ниге
олагек дюкенин биткиеси хем ке
нишан олагек о битки гюнирдэ
Иеуе Христое седеги беля ниге
олду Ноанын гюнюндэ хем ёл ол-
угек Аллахаи волчунда гымееси
инсан олугек фына Алахаи чыдаге-
клар цетекляр ичи гыкляр евменн
евленегек браян брагек хита Ал-
ах килееси азында олмыгек
да бир ици гестерер бизэ ани якыи

ХРИСТОС САБИ ДЕР:

81

гемн селми сиза Бемим алтак
гемлолю, Бянь алтак гелюлю ол-
мыды, сизин аракыза гелмигиди
хем сыртшы дюдюртмигиди, сизин
итин елдюм, хем дюльдюм, хем тир-
кин ёлюмдан, ёлюм, Христе Саби
дер, сизин итин, Гектэнь ер я ин-
диди, ерданга гекя гектэм, сизин
кутармак итин, дерим, сизда аклы-
нызда тутун, гетирин Аклыныза ХС-
Саби бизим итин зетлерин, гекти и-
ин хер Бучары аклыныза гетирисак, ХР-
гектиклерини карезликитан, курту, муяр-
ыз, да гезаль Гек юзюню, Падишахлыны ка-
занары, Христос Боба бизим итин гар-
кин ёлюм кабулети, етигитин гелми-
она дуба еделем итинди хем хон

† А М И Н †

рае зор гелдинан де-
нам олаек, авшам

олдунан дерне, незаман саба олаек,
ама орда вечника, Аллахын гилье-
си, пек аневздан, олаек, тее олаек
хем ону дие шинянсора акерисе,
кенди эптыклармыздан, ама бар гек
фикирензляр, дерлар как бин иллар,
гелмиц, хер селенер, да хер олма-
ын, да кяр шиндиле олаек, ет
фикиресе, Адам еди бин ил олеун,
гетер эфлан ишляр, юзю гакер, Ал-
ах аки кенди деди, инсан фэня ол-
угеклар, Аллахы унуддуклар (Амин:

Писальтирин Молитвасы, орган
аретяны килсеилляр гелмигек, хигта
шитмигек килсеи куртармыгек,
ек кича апатла лафлан ордакы
зорлары дурмалыйнча о офламал-

89 Селим Христозун Лафларыны:
Я севими кардашлар, неказар
салматда япаган монахлары, Бра-
дуйсан геле каледими, тебирмя он-
нары, зере, та гок юклениреи, мо-
нахан, зеря зенгикта, Битер, ге-
зеликта каибелер, бу дюш гиби,
гетер хелеи инсан, билмерми бу топ-
ла^{ма}и, алып гетюрмэр кендинен, хе-
пей бярза калер, да Христозуни, Саб-
инини ёнюя, гир гылак гыкарые,
хер бир коркуйлан хем титиремя-
кми, орда Аез Ангилларда титирер
орда дубалар, герюлюгек, кихатлар аты-
латек, хер кезин етиклер, гиби сюн-
мэр атеи мэр, коркулу зет мэр, хе-
ми гыгьрданаса, орда олукек, хем
хем тюкелме, ге с яшлары, дёкюле-
тек орда, шмяк ёк исла, аламак,

Барерые, ама бир
неза бир куртаран
ин элваралым, Аллах бодая та
юнеи, батпадан, зере каибелири
елелдэн, яшасак, екида ге яшаймы
сора геле ёлеме, бу дюшнедэн, геле ач-
рылагие, бу ялан дюшнедэн, дибет
ер кабулдегис, ама не тюрлю, ер
идегис, ✠ АМИН ✠

Пек татли бизил Иеуе Христозун
Акабисти ей аргы арка олан
бизя хем бюк Сабди енегисеи
гендемин нередэн куртулдук,
дибет ёлюмдэн сапа метиник
гетирерим ярадымышык хем
измечилерин зере гюнкюн сендэ
агыяник саиые хер бир нибоя
дан куртар бизи еян Иеуе Волю
Аллах хаирла бизи Амин

86 Исусе Христосе вѣ Беним
Христозум сѣксим томмелерим
цмклерим долдуран Долдур
беним такым севиммеликим
Хем куртар Бени Бир гок хач-
рлы гиди Амин?

Дуба хердир иши текетирешкен
вѣ сади Исусе Христосе сѣн
дедин сѣни Апостолларна ки
бенеме ачмазевнык Бише Бун-
ун иши еана иликмя Ялваре-
рлы ардым ет Бана ялым Бу
иши Амин

Во имя отца и сына и свят-
ого духа Амин ардым ет Аллахы
Бана гонахкеря Светител Николай
худотворец куртар бенига
гонахкеря ардым ет Беним Яца-
мама сѣнгу умудум брама Бени
качма

Амин? ^{ким сѣксим} Ону Аллах, екида
оноу Аллах наказат
едегек ону, кимин евинга Булунак
бу молитва о коруолмуш олаек
илдырылган еким окугек хер
гюнь елломондан илери юк гюнь
олаек хабарленмиш елломоня
Аез нишаны о сата битки
вакыта Амин! X 87

Буацамак та бизд беримди ка-
рдашлар, бир парга вакыда?
тео бизд биздань гизегек кар-
дашлар те озамак дисе уангисе!
Ама гес олаек, карулар капаня
гек битки сатлар гелегек!
сади гѣкя гыкыгика о бизд
евмар гозы дарагык елу брамь-
йым биз дар елу брадык
гемим елу алдык гюджим

Бүгүнкү бизим
 Куртулушубуз
 Баилантасы
 Жылы жаны
 дайлагань Май -
 кызымь Бил -
 дурмеси: Алажак
 Оолу Кузык Оолу
 Омурь жы
 Тебериимь Берекимь
 Елимь Берекимь.
 Бурук ишимь бизь
 да Окумань
 Алажыдоудурань
 Бааралымь: Я бере-
 кетимь Евимь,
 Сааби Сениньякь.

Кристе! Ты - Царство
 Ты земля Хротких,
 Многих, Ты - Битте сав
 Ты - одеяние и Венец
 Ты - лозе упокоения
 Ты сладчайшии Чи
 Тебе подобает се

6-29
 6-08

Аман душманар жакк
 сеник юсткоа - 3, 79 30 31
 болануе 90, Аман душманок чонатк
 50, 45, 46, 50, 72, Коркудань, 6, 66,
 76) Аман доривер шетань, 34,
 Аман душман жекендечия кара
 екида есира, 69,
 Аман омурсе гек камлажасы
 сени чимширик 84,
 Аман кедимаяк жекеня 27,
 Аман чикчояк сени екиа ени
 шарада ени мывая, 33,

Борак декизгэ

Ондан сора, киме Исусе сёмедийди
Алахни ладларынидан гок тогта-
лмаш инсаннара. О нек ёрүзү.
Айкарларак барабар үгешкелерик-
кэн Талшлейд декизи балоккыт
кайыкта, Исусе нек үюдү. О вакыт
аган О үйүрүдү, калкты борак да су
декизгэ нек да талшлейдү. Петри
хем башка үгешкидр аки бучуна-
рдылар кайыкта, керхтүлар, акыки
кайык девирленкеек, да хемси Омар
бучуристлар. Омар хозло Исусе
уйандоорлар. Исусе калкты да
синарлада мюзгя хем борана:

- Вазг!

Да бирди мюздр вазгити хем
бюк даламар сандыр. Бүгешкидр
нек шаштолар. Омар дүрдүлар.
Дахем даламар хем мюздр
Ому селерлар.

Илк "Конага"

Аган Нанаи Мария бекүрүдү
ушан дунасына, Иосиф, ошун ко-
хаси, хам уштайди ладныди
енасы ошунан Назаретди Вилени,
зери ладнымаи ошун исанпарин
дунмасы. Бу - үзү үзү аякучуку

Вифлиемди о шүгүрди топанмашта
ахлама чок исан, да Иосифи Ма-
рия бунамадлар хил бир конак,
керди гехемия. Конакларда ер, ер^{тү}
ошун бундунар ер бир дашин
"Ерш аягыда. Онда ошун ерме-
шкүрдүдр, санан косягыди.
Бу гема дүзү Исусе Селшико
лди сардылар ошун кундашагына
да койдунар ахара керди о бундү
расымак

Сия огу илк конага

Иисусе кругада
Таллоора байаринда барда юз круга Аекерлар
гердильяр Иисусе ортакос кругада ики
бандидин арасонда Иисусеи достларго,
учениклар баравар Олун малмуеумен,
Марияман дурердлар дил узек кругадан
де сиредардилар никея Христозу кругайе
гердидилар кил акан душманлардан
глардидилар Христоздан зестлардилар Олу
Ама О ес-ваилликян бакардог душманкараке
Бандидин бирмен анггесе гериллийди кругада
еёлези Христоза! Хер сян Амахоки
Олуеуеи куртор Хендик хал бизи де
Бандит аки гериллийди Христозун Бюр
тарафинда, ёлези достука Биз герериз
зест бизим ишлеринизге герр ама О
элмадог кил селтисне фена. Охдан ере
о бакто Иисуса де ёлези Амака хтар
белг Амахоки аган геллийди Хенди Тадинг-
ажлийна Иисусе ёлези она селериме сана
Богон алуёсан Беллийан райде! Аекерлерин
куёшиме анггесе буеукурдог кругане аканде
еёлези Хаконне ами бу адам Амахоки Олуеуеу
Белг Иисусе ёлези кругада хелелликденги
Ама бу дилди Олун битхисн.

Иисусе деди дурба едил белг

О! Селерде оман бизим Бобализ
Ко айдомансими Селели Адам
ко гелели селли Тадингхити
ко олсун селли леедими
хем ерде, илсоя гектэ
херууану естелиди бар бизе бу чуом
хем башеа бизи бизим барширилсудан
илсан биз да баширилс бизим Борту манара
хем геторна бизи денелел
ама курбар бизи кетидиди
Зерд селли бар Тадингхити
хем кувелт, хем ман дайман лерадан
Амин

Верую

Инаньрым бир Алахы Бубай
Жумменин затиены. Бекю хем
ери герюнени хем герюнмемер
Ярадылам хем бир Сабля Иесе
Христоза Алахын Олу
Бирлик дууна. ами
Бобадан дуду Жумменин даи-
аларындан илери айдыныктан
сидына дору Алажетан Алаха
дору Ду. Муца ама диль
Ярадылмыша Бубайлан бир
с. Мада Олана анысынын
сильн Жуммеси Оду
хем бизим илм инеанар
или хем бизим Куртумайоке
илим Беклердун илди хем
аиз дуретан хем

на Акафисты.

Иисусе Филиппи Ду. Мезеу Мышусте

не пре ной:

Бра Святта Ижекатоар де Ду. Мезеу
су Мыштуште не пре ной:

Доомне Ду. Мезеу ме Бужуря ма
дурусте с. ма дукур де Мисоставеря та:

Севин Саабинин Ангели, Бенин
~~ижекатоар~~ ижекатоар Коружур:

Радуея, радосте наша покры нас
ат векага за Гаетым Гивам Омохором:

Радуея, обрадованнае Оупенин
Твойм нас не оставяющая:

Трииди утешителе дуни Святми
и ведем в нас:

Акафист

Аиёз Англи коруича

† Кондак, 1 †.

Би Аиёз Англи Ани хаирмайсин
саади Алахтом Беним гаными
хем шодми Корума бам сеним
ийиксис чиран метикимен галайи
мйкаетликлар сама сагда боток
сёзюнем омур Тёк Пауишах-хына.
Куртар хер бир тиввадан кахирдан
хем гёртонан хем гёртомиян гумма-
ндан, хати сама барерин севи
сабийим Англи Беним

† шикусус коруичи †.

† Икос, 1 †

Би Аиёз Англим Ани гектен
ёларимым Корума беним
бюттон ёлморно сама ийлерин
хем ялбарсерим сян Жендир
гумлар хем фикирлендир Бени
ани бюттон юректян севийим

Куртулмуш
или Англиерин
Жендир Кабулет бу сама бизин
дуоаларын Арасында хем ей
сёзюдюр сеним Каримым меваси
зеря сян бизин мамаримизим
Куртармисин друдан † Амимот
молитва

молитва Бобатым Ади Би
Алахын Аиёз измекери Ади
дува эти Алаха Беним агин
зеря бам галшимакан
баршерим сама чанук ярдин
ниё хем Беним мамим игин
дуванья. † Амимот †

Молитва с. 6

Ей Гек Падишахлы
ийлендирихей хакика-
тын Духу, ани херер-
диген хем хенижени
таманнарсын,
ишаккерин хазнеисин,
гя хем ерлем бизик
ишмиз, хем хер дур
мындар йыклардан бизи
накла хем ей ишаккы
куртар бизим дуван-
лармызы йюз йага,
Йюз куветли
Йюз елметес
хаирра бизи
амин:

Татды Иостру.
Ей Геккердя олан бизими
Бодамы, ко йюз янсын
Сенин адын, ко гелеин
сенин Падишахын ко
оясун Сенин иштедин
хем ердада ниже гектэ,
хер гонкю екмелизи
биза бу гюнь Вер, хем
Баашла биза бизим
берглармызы ниже биза
баашларыз биза дооргу
оланкара хем геккряз
бизи дегетез, амин
куртар бизи кетюдэн.
: Амин:

оланнардан, аники ко
бендяда гюнажердя
оясун Сенин дедин
зеря ий сибзююстен
дигетез амин:

†

Ким бу ларлары
иланатек дэ
Савашатек тутмаа
суда буудмытек
атештэ димытек
везликедан
везликэз ханы
куртулмуш олатек.

†

†

Амин:

Ей Сади кадет бени
 нишман ояны, Ей
 Саади браама бени.
 Ей Саади коверид
 бени денеш, Япажыа
 вер ий дюшонидк.
 Ей Саади вер дана ашь
 ёлюаю акыма гетир-
 мэк хем аюнюзлюк
 Ей Саади вер ея юрек
 ани сёлам хепичени
 гюкапармы, Ей Саади
 вер дана сабур хем
 енеемэк каиданк хем
 апакак, Ей Саади
 вер уеуаук, паклык хем
 сеемидк, Ей Саади ~~не~~
 некаештур денга шаяк-
 лери Селин керкуа беним
 юреени, Ей Саади
 шаяк ет бени севим
 БЮТЮН ханыман,
 БЮТЮН фикурим аян,
 хем хемтэн Селин
 дедени алым. Ей Саади
 ерт бени доащтыры-
 хы адым пардан хем
 тешии беласындан
 хем хепсандан гюем-
 ле ашышыксыз

Круа сфалитэ Куз Путьре
 трийстэ етай Ла Локю
 тизу кази Ла Лудюа
 фара герт те ва ажутор
 тизу Дар Кредитуса
 ма бль епуре ка мулт
 ну в адымуи приитре
 тайника митуря
 Круа тат Ла Дируйи
 планже Майка ии
 еупима Ламга Круа
 Фийрл Луи Мул дуритэ
 Фийрл Мул влчмйкыл
 Думизелу Ашмил
 ишмидя дельми Михаил
 акл
 акларандат асма да

Круа свалитэ парсейи
 Ламга ватина де Друдь
 Аконривул тиль се
 стракэ ку Крештитул
 де Аккель
 Круа свалитэ Жалник
 ете трийстэ етай
 алкат аш Жас ии Куи
 нийвети ет те адренте
 Ош Лукру дуритэ
 кти сымай Рондисэ
 палария адрентул тиль
 шэ се анкина ии езита
 Домне парешитед ронд

Молитвы на гагаузском и молдавском языках из бешгиозского (№ 10) и комратского рукописных сборников. Из архива Е. Н. Квилинковой (2010 г.).

АДРЕСА

| Учреждения или домашний | №№ телефонов |
|--|--------------|
| Домкучл. есте аконере- мэнт гуя./ | |
| Престе мейна та ча дрянта./ | |
| Зийа Сориле нуг те- ва арде./ | |
| мил Луня моартия./ | |
| Домкучл. те ва поэи. пре тийке де тоат рудур поэи ва суркетур. тэду Домкучл./ | |
| Домкучл. ва поэи йнт- раря та, мил е ширя та./ | |
| Деакур мил пана бякал./ | |
| Алексия. Алексия. Алексия. | |

X ругачуке. Пентру
пероудити.

| АДРЕСА | |
|--|--------------|
| Учреждения или домашний | №№ телефонов |
| Ругачуке Домкучл. Домкучл. Кесе Грештоса | |
| Думбэзур Мей. | |
| Крийеши те смурита Мл. | |
| Ругачуке Пентру ертаре. | |
| пакатилля Мелле Кв | |
| Сунит пакатоса. | |
| Яаралта-мле Доамне. | |
| не миле пакатоса сурката, (фй. Каре нурле поредий.) | |
| Кв. ама грешити Доамне. | |
| Кв. ама грешити не фика. | |
| Сау не фийл. Доамне | |
| Грешити-мле Доамне. | |
| Кв. сунит пакатос. | |

АДРЕСА

| Учреждения или домашний | №№ телефонов |
|----------------------------|--------------|
| Доамне Грешити | |
| Калте ай Грешити | |
| зийа мил сунит | |
| пакатосе ам-наимтеа. | |
| та Доамне фй миваа | |
| де-миле пакатоса | |
| Сурката (Мелле) | |
| мил Грешити-мле Доамне. | |
| Доамне Грешити-мле Доамне. | |
| Доамне Грешити. | |
| Амийн. Амийн. | |

Грешити Епископия.
Епископия Теряека
Агостин епископия а екрисо
сунгур. Дум-зур Мла
тримидео гиле тер не пам-
блнт блз анул 5508, мил
ера екрисе словя де аур
мил Сау Грешити блн Гета-
тия Черуеаликучулуй блн
Бисерика Луи солонок
тел Маре урда а етаи
Майка Домкучлуй 12, аны
мил Сау Крджити Ку Манья
теряекал де ла Анжерий.

Молитвы и епистолия на молдавском языке из комратского рукописного сборника(-блокнота). Из архива Е. Н. Квилинковой (2010 г.).

Отца наш любящивь незримая
цетойкою души цетойкою роды Твоя.

Севин Гювесе Илин:

Исцелю Оолу Алохвин

Хайрла Бизи:

Крезу.

Крез внтру уну Думенеу, Платывь
атот циторул, факторул Героуци
ши ад пэмантурул, Взутир туртур,
ши невзуртелор. Уми внтру уну

Долнул Исцелю Христос, Фило ши!

Думенеу унул Нэкут, Карыл дин

Платывь ооу Нэкут мош наите оу

Господи, помилуй: толь Велики Лумина дин Лумина,
Радуися Николае Великии суруно-
ри: Радуися Георгие Великии победан-
оше: Радуися, Великии Мурениге И
мешелителю Пантеламоне

Молите Бога о ное:

Радуися Варвара Невеста Христова
при краеня:

Букурэте, при ламшетитя

Аннаинте Мерзиторул:

Букурэте Лилл Ферицит:

Букурэте Гараековия Мурторолоси-
тоари: Радуися Илия Великии проороге
второго пришествия Христова

Славной претже:

Букурэте, Мареле Архангеле

Со своей стороны отметим, что рукописные «тетради» с церковными текстами и молитвами на гагаузском и церковнославянском языках имелись у немалого числа респондентов разных гагаузских населенных пунктов [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.; с. Бешалма, Ч.Е.Г., с. Бешгиоз, Р.В.В.]. У одного из информаторов с. Бешгиоз [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.], у которого нам довелось увидеть самую крупную коллекцию различных религиозных текстов, помимо тетрадей с рукописями, имелось два сборника в виде самодельных книжек с текстами церковного содержания на гагаузском и церковнославянском или русском языках. В одном из них содержится «Акафист Божией Матери Неупиваемая чаша», а в другом – духовные стихи (некоторые из них, по словам информатора, были в свое время сложены ее дядей на основе библейских сюжетов). Оба сборника распечатаны на печатной машинке на отдельных листочках, а затем вручную сброшюрованы. Обложка одного из них обтянута светло-синей тканью, а другого – обклеена бумагой такого же цвета. Поверх одного приклеен белый пластмассовый восьмиконечный православный крест, а поверх другого – крест из золотистой бумаги. Информатор уточнила, что она сама набирала тексты на печатной машинке с рукописных вариантов. Данный пример свидетельствует о начале перехода гагаузской рукописной традиции на уровень «самиздатовской» книжной. Часть текстов была переписана ею у жительницы из г. Чадыр-Лунга Настибую – очень религиозной женщины (*pek klisäci insan*).

Большая коллекция рукописных «сборников», преимущественно с религиозными текстами, была у другого информатора из с. Бешгиоз, которой уже более 80-ти лет. Помимо церковных текстов, в них содержались епистолии, «Сон Богородицы» и др. В ходе опроса было установлено, что тексты эти она сама переписывала и постоянно читала их. «Как-то раз, разозлившись, муж порвал эту тетрадь. Я ее сшила. Когда я вышла замуж, то в том доме нашла епистолию на молдавском языке (*moldovanca*), в которой говорилось про то, что Бог создал мир и с неба упал один камень и т. д. (*Nicä Allaa çekettirmiş dünneyi, bir taş düştü...*)». Именно в сборниках этого информатора оказалось более всего текстов на молдавском/румынском языке. Иногда оба разноязычных варианта (гагаузский и молдавский/румынский) следуют друг за другом [ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.].

В двух довольно ветхих сборниках из с. Бешгиоз (один из которых написан чернильной ручкой, почерком, похожим на детский) содержатся апокрифические и церковные тексты на гагаузском языке, молдавском/румынском и русском языках, а некоторые из них – одновременно на трех языках, например: «Отче наш» (*Tatäl ностру*), «Символ веры» (*Крезу / «Верую»*). Считалось, что чтение трехязычной молитвы усиливает ее действие в три раза.

Молдавские/румынские тексты представлены в рукописных сборниках как на кириллице, так и на латинице. В «Молитве, найденной у Пресвято-

го гроба Пресвятой Богородицы», конкретно указывается, что она была переведена с греческого и несколько раз напечатана на румынском языке («*tălmăci[n]du-se din grecește, sa tipărit românește de mai multe ori*» – [Квилинкова, 2012а, с. 586-587]). По сути, это небольшой отрывок – заговорная формула-молитва из апокрифа «Сон Богородицы» с некоторыми дополнениями (легендой о происхождении письма и стихом из Евангелия от Матфея). Можно предположить, что этот текст, как и ряд других, по-видимому, мог проникнуть в гагаузскую среду в так называемый румынский (межвоенный период), о чем свидетельствует использованная в нем орфография. В сборнике(-блокноте) другого информатора из этого же села во многом схожая молитва с аналогичным названием была написана на русском языке [Квилинкова, 2012а, с. 585-586]. Тексты епистолий и молитв на молдавском языке, написанные на кириллице, представлены и в комратском сборнике [ПМА, г. Комрат, Б.И.И.]. В целом отметим, что в гагаузских рукописных сборниках текстов на молдавском/румынском языке довольно мало (молитв всего шесть, духовных стихов – четыре). Это объясняется тем, что гагаузы в основной своей массе не владеют этим языком.

В рукописных тетрадах другого информатора из этого же населенного пункта содержатся «псалмы» в основном на русском («Житие Иосифа», «Алексей Боже» и др.), реже на гагаузском языке («*Gefsimanya başçası*»), которые она поет дома во время праздников [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.]. С ее слов, эти тексты были переписаны ею примерно в 90-е гг. XX в. у односельчанки, которая в настоящее время обладает самой большой коллекцией рукописных текстов. В ее «тетрадах» представлено также два варианта апокрифа «Сон Богородицы», сказания (одно из которых в рукописном варианте, а другое напечатано на машинке), видения, поучения и множество духовных стихов, в том числе наиболее распространенные – «Псалом Алексея» и «Самарянка».

Содержащиеся в чадыр-лунгском сборнике тексты (среди которых епистолии, апокрифические молитвы, притчи, духовные стихи), по словам информатора (которая родом из с. Казаклия, но, выйдя замуж, переехала на постоянное место жительства в Чадыр-Лунгу), были переписаны ею в 60-е гг. у одной из чадыр-лунгских прицерковных женщин (*kliseci*) – Надибулю Тоди Танасын. Остальные тексты, взятые из тетрадей разных людей, были дописаны ею позднее – в 70-е гг. [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.]. У другого информатора из указанного населенного пункта, в настоящее время продолжающей служить при церкви, была лишь тетрадь с духовными стихами, основная часть которых написана на русском языке. В сборнике третьего информатора из того же населенного пункта, длительное время певшей в церковном хоре, содержались лишь церковные тексты – акафист (кондак, икос), которые исполнялись ими в церкви. Из своей тетради она спела нам

духовный стих на гагаузском языке о рождении Христа – «*Göktä bir yıldız duudu*» («На небе зажглась звезда»), который пели в церкви на Рождество (рождественский тропарь). Из ее пояснения следует, что эта тетрадь у нее уже очень давно (*handän*) – с тех пор, когда она ходила еще в старую церковь [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.].

В «сборниках» одних информаторов превалируют апокрифические тексты («Епистолия», «Епистолия Божьей Матери», «Хождение Богородицы по мукам», «Сон Богородицы»), сказания («Сказание о двенадцати пятницах» и др.) и жития святых («Разговор Св. Антония с дьяволом» и др.) на гагаузском (реже русском) языке, а в «тетрадах» других – церковные тексты (акафисты, псалмы, молитвы и т. п.). Как можно видеть, сборники несут в себе и индивидуальные черты своих составителей, определяемые их религиозными вкусами, симпатиями, а также уровнем их религиозной грамотности, поскольку в «тетрадах» с епистолиями остальные тексты, в том числе некоторые апокрифические молитвы, присутствуют не у всех информаторов.

Несмотря на общие моменты, связанные с происхождением гагаузских сборников (досталось от мамы, бабушки, дедушки; передала родственница или соседка), каждый из них имеет собственную «историю». Особую заботу для хранителя сборника составлял и составляет вопрос о его дальнейшей судьбе. К тетрадам с епистолиями относились с трепетом и даже страхом, так как в них содержались угрозы и проклятия в адрес людей, которые не отнесутся с должным уважением к записанным там текстам. В связи с этим способ их передачи от одного лица другому содержит в себе определенный магический элемент. Незадолго до смерти их передавали в руки наиболее религиозному среди своего окружения человеку (или вручали священнику), который брал на себя ответственность за его дальнейшую судьбу.

Содержащиеся в тетрадях тексты были призваны обеспечивать повседневную религиозную жизнь верующего человека: ежедневные и праздничные молитвы, в том числе те, которые произносились в связи с определенными жизненными случаями, наставления о посте, акафисты, духовные стихи (народные песни религиозного содержания), переводы из житийной литературы, притчи и т. д. По мере износа сборники обновлялись и дополнялись текстами, переписываемыми из других тетрадей. Исходя из этого, можно говорить о взаимопроникновении различных локальных традиций.

Изучение роли и значимости гагаузской рукописной традиции в народной культуре гагаузов позволяет говорить о том, что они являются составной частью религиозности старшего поколения гагаузов. Через них верующие выражают свои религиозные чувства. Сборники с епистолиями и апокрифическими молитвами встречаются значительно реже, в основ-

ном у наиболее религиозных людей. Информаторы убеждены, что представленные в них эпизоды, в которых говорится об Иисусе Христе, Богородице и о других святых, взяты непосредственно из Библии и переведены в свое время кем-то «из знающих» единоплеменников на гагаузский язык. Такого рода сборники сложнее было найти ввиду их меньшей распространенности, но заполучить их для ознакомления и переписывания было зачастую значительно проще, поскольку практически во всех епистолиях и апокрифических молитвах содержится заклинание о том, что тот, кто не даст их переписать, будет проклят. Их распространенность связана с уровнем религиозного сознания крестьян, у которых вера в Бога органично сочеталась с верой в магическую силу «писем». По сравнению с духовными стихами, функциональная значимость апокрифических текстов была шире, так как они использовались в народной медицине, а также в качестве оберега-талисмана.

На основании проведенного нами в предыдущей монографии [см.: Квилинкова, 2012a] сравнения текстов можно говорить о том, что все гагаузские варианты епистолий с большими или меньшими стилистическими и текстовыми особенностями являются переводами (копиями) с одних и тех же молдавских/румынских вариантов, практически дословно отражая их и сохраняя соответствующие иноязычные слова и выражения. Что касается фигурирующих в гагаузских текстах славянских и в большей степени русскоязычных лексических заимствований, то их наличие, с одной стороны, объясняется тем, что лексемы славянского происхождения присутствуют в молдавских/румынских вариантах апокрифов, с которых делался перевод на гагаузский язык. С другой стороны, довольно значительное число русизмов, встречающихся в гагаузских текстах, свидетельствует о влиянии русского языка на гагаузский, а также о более позднем времени их перевода.

Установить авторство перевода на гагаузский язык апокрифических текстов или создателей духовных стихов не представляется возможным. В связи с этим отметим, что лишь в одном из обнаруженных нами сборников в конце епистолии содержались уникальные сведения о переписчике – «Ябанжи Матрона Михайловна», которые подтверждают тот факт, что большее распространение эта традиция получила среди женщин.

И в настоящее время сохраняется рукописный способ распространения этих текстов. Однако в 70–80-е гг. XX в. копирование подобного рода литературы происходило, в том числе, при помощи печатной машинки, а позже стал использоваться ксерокс, что значительно расширило возможности тиражирования текстов с целью их распространения. По словам информаторов из сел Бешалма и Гайдары, в этом им помогает молодое поколение (невестки, дочери), что свидетельствует о сохранности и преемственности данной традиции у гагаузов.



«Красный угол» в доме гагаузских православных христиан (место для домашних молитв).
Фото из архива автора
(г. Чадыр-Лунга, с. Бешгиоз, 2011 г.).



Пасхальное богослужение
(с. Бешгиоз).



Кройтор М. Н. за чтением рукописных
тетрадей (г. Чадыр-Лунга).



На торжественное богослужении
в Свято-Иоанно-Предтеченском кафедральном соборе.
Фото из архива автора (г. Комрат, 2011 г.).

С тех пор как тетради с апокрифическими текстами и молитвами, а также с духовными стихами начали распространяться у бессарабских гагаузов до настоящего времени произошли значительные изменения в социально-экономической и культурной жизни населения данного региона. Ушли в прошлое наиболее консервативные традиции. Изменившиеся внешние условия не могли не оказать влияния на их образ жизни и менталитет. Тем не менее, тот факт, что данная часть культурного и духовного наследия не только не исчезла, но и сохранила свою архаичную форму и функциональную значимость (способ моления и форма поучения), свидетельствует о силе традиции у гагаузов и их религиозности.

Издание религиозных книг на гагаузском языке, а также распространение рукописных текстов не только оказало огромное влияние на усиление грамотности и религиозности в народе, но и заметно *активизировало процесс этнической и языковой идентификации* у гагаузов.

4.2. Апокрифическая литература как народный способ трансляции православной догматики и обрядности

В связи с гагаузской религиозной рукописной традицией особое значение представляет вопрос о функциональной значимости епистолий и других апокрифических текстов в деле повышения религиозной грамотности прихожан. Одновременно с началом постепенного «вхождения» в гагаузскую среду религиозной литературы развивалась и становилась «массовой» гагаузская рукописная традиция, распространявшаяся на наиболее востребованные в народе области религиозного знания и практики. Ввиду отсутствия у гагаузов до начала XX в. религиозной литературы на родном языке, они в известной степени с помощью перевода апокрифических текстов с молдавского/румынского и русского языков, выполняющих функцию приобщения к грамоте и культурным ценностям, пытались получить знания по христианской истории и догматам.

Значительная часть рукописных сборников представляет собой тексты апокрифического содержания и духовные стихи. Если первые распространялись в народной среде как часть Предания, как тексты, поясняющие и раскрывающие Библию, то вторые в большей степени воспринимались как песни-молитвы для прославления Иисуса, Богородицы и святых. Следует подчеркнуть, что именно духовные стихи, ввиду их широкой распространенности, в большей степени выполняли функцию передачи религиозных знаний на родном языке. Сюжеты значительной части религиозных песен, записанных у гагаузов Республики Молдова, связаны с именами Христа, Богородицы и наиболее важных святых (Петра, Павла, Архангела Михаила, Георгия и др.), с событиями, описанными в Новом завете.

Учитывая то, что в те времена население было почти поголовно неграмотным, особенно женщины, духовные стихи, епистолии и другие апокрифические тексты выполняли важную функцию – познавательную-дидактическую, воспитывая людей в духе православной веры. В апокрифической литературе особый акцент делался именно на объяснении значимости основных положений православной догматики и обрядности; подвергалась критике ошибочность и греховность протестантского учения, связываемого главным образом с баптизмом, стремительно распространявшимся на юге Бессарабии.

Основным содержанием подобных апокрифических текстов являлись требования соблюдения воскресных и праздничных дней, посещения храмов, почитания икон и священников, соблюдения постов, в том числе по средам и пятницам, признания значимости Троицы и т. д. Таким образом, апокрифические тексты оказывали влияние как на внутреннюю, так и на внешнюю форму религиозности верующих, напоминая о грехе непосещения храмов, неисполнения религиозных таинств – исповеди и Причастия, и т. д. Антиязыческие поучения, составлявшие важную часть епистолий, включали в себя языческую угрозу наказаний и проклятий.

Во всех гагаузских епистолиях («Епистолия Господа нашего Иисуса Христа, посланная Богом с неба», «Епистолия Божьей Матери»), «святых письмах» и других текстах, написанных в русле апокрифической традиции (например, «О тайной жизни» и др.), ярко выражена православная идентичность. В них акцент делается на том, что те, кто не почитают воскресный день, не ходят в церковь, не чтят икон и священников, не ведут праведную жизнь, – язычники, так как они «отказались от веры». За грех вероотступничества их ждет суровое наказание – они попадут в ад и будут там находиться вместе с дьяволами и язычниками. Епистолии воспринимались верующими как Святое откровение, Небесное послание, молитва, как часть Евангелия.

В «Епистолии Божьей Матери» помимо указания на значимость многочисленных православных обрядов и символов присутствует прямое обращение к православным христианам, что не позволяет сомневаться относительно православной идентификации этой литературы: *Ох, Православный Християн[н]ар. Бу кихада ким инанмыйджек, о проклет олуджек, хем Гёкюн падишахлы[й]ны гёрмяс... / «Ох, православные христиане. Кто не поверит в это письмо, тот будет проклят и не увидит Царствия небесного...»* [Квилинкова, 2012а, с. 442-446, 452-461, 462-465].

Одним из наиболее значимых текстов, освещающих вопросы православной догматики и христианской нравственности, является апокриф «Хождение Богородицы по мукам», который воспринимается как часть епистолии. Он посвящен натуралистическому изображению адских мучений грешных

душ. Популярность данного апокрифа в народе связана с тем, что в нем содержались ответы на волновавшие простых людей вопросы о том, что будет с человеком после смерти, какое наказание его ожидает за тот или иной грех. В нем в образной высокоэмоциональной форме представлены впечатляющие воображение чрезмерно натуралистические картины посмертного существования душ. Изображение загробной жизни в этом апокрифе призвано было способствовать внедрению в религиозное сознание убеждения в неотвратимости Божьей кары, причем грядущие наказания детализировались при помощи подробного описания мучений.

Психологически сцены воздаяния оказывали на человека сильное впечатление. В аду находятся грешники, их проступки определены в соответствии с нормами раннехристианской этики. В числе грехов особенно подчеркивается грех вероотступничества. В отличие от канонического Апокалипсиса, интерес сосредоточен на описании загробного мира, классификации различных грехов, неотвратимости наказания грешников и неизбежности спасения праведников [Рождественская, Апокрифы., <http://www.pravenc.ru/text/75608.html>].

В апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» особый акцент делается на еретических заблуждениях мучаемых грешников (непризнание Троицы, непоклонение иконам и др.) и одновременно подробно перечисляются бытовые отступления от православия (непочитание церкви, икон и духовенства, прелюбодеяние, лжесвидетельство, аборт и т. д.). Данный апокриф с идеей возмездия после смерти являлся сильным средством пропаганды христианской морали: конкретно изображая расплату после смерти за поступки в земной жизни, он воспитывал людей в духе религиозности и нравственности. Таким образом, дидактическая значимость апокрифа «Хождение Богородицы по мукам» связана с тем, что он являлся своего рода **народной Библией**, «кодексом» поведения православного христианина, в которой в доступной форме излагались библейские заповеди с указанием степени тяжести совершенных грехов. Особая его ценность в народном сознании связана с тем, что в нем идея суровой и заслуженной кары сочетается с христианским милосердием.

В епистолиях и других апокрифических текстах подчеркивалась важность как внутренней, так и внешней форм религиозности, отражающей православную идентичность. Об обязательности участия священника в «проводах» умершего и использования свечей, икон и других православных атрибутов в похоронно-поминальной обрядности, о необходимости поминовения умершего, чтения молитв и т. д. говорится в тексте «Видение на Рождество Соломонии Гаврилюк» [Квилинкова, 2012а, с. 555-562].

В одном из произведений, написанных в русле апокрифической традиции, «О тайной жизни» [Квилинкова, 2012а, с. 532-544] наглядно отража-

ется характерная черта гагаузской религиозной идентичности – **народное православие**. В тексте также четко проявляется дифференцированный подход к людям, владеющим грамотой и умеющим читать, и к неграмотным. Для первых оговаривалось, что общение с Богом должно происходить при помощи чтения Псалтыря, в то время как для вторых достаточно знать короткую церковную молитву в честь Иисуса, предназначенную для всех случаев жизни, которую необходимо произносить каждый день («Ким юренмишь ля[я]зым окусун псалтирь, псалмалар, селеимишь Аиёз Духлан, херкерет бирлештирерь Аллахлан, а ким диль юренмиш, о ля[я]зым бильсин Аллахын О[о]лунун молитвасыны»). Эта молитва (в которой налицо некоторая несогласованность падежных форм) приводится непосредственно в тексте: «Аллахым Иисус Христозум Оолу, аджы бени гюнахкери» / «Сын Божий, Иисус Христос, помилуй меня, грешника».

Как и в вариантах «Епистолии о воскресном дне» в данном тексте акцент делается на значимости «соблюдения» для всех православных воскресных и праздничных дней. При этом важность данного положения обосновывается давностью традиции: «ани калмыш курулмасындан илери» / «то, что дошло (до нас) со времени основания мира». В качестве наказания для лиц, не соблюдающих воскресный день, упоминается лишь то, что они не попадут в Царствие небесное, то есть не будут спасены.

Отсутствие угроз и проклятий свидетельствует о смещении акцента наказания лишь в область религиозного сознания (лишение Царствия небесного), что характерно для текстов более позднего времени, в то время как в епистолиях больший акцент сделан на угрозах языческого содержания, связанных с земными наказаниями: болезни, неурожай, войны, природные катаклизмы и др.

Благодаря своему содержанию и используемым в ней приемам психологического воздействия на сознание простых людей, апокрифическая литература, в первую очередь, была призвана способствовать усилению внешних форм религиозности и укреплению православной идентичности, поскольку непосещение храмов, несоблюдение воскресенья и т. д. рассматривалось в текстах как проявление язычества или отказ от веры и квалифицировалось как смертный грех. Исходя из этого, можно говорить о том, что апокрифическая литература, в частности епистолии, объективно выполняла функцию механизма, тормозившего процесс диффузии («отпадения от православия»), который начал пускать корни среди православного населения этого края.

Интересно отметить, что тексты, написанные в русле апокрифической традиции, встречаются именно в с. Бешгиоз, а некоторые из них в недалеком прошлом были там созданы. Так, например, конкретная антисектантская (антибаптистская) направленность отражается в тексте, со-

держащемся в одном из бешгиозских сборников, – «Видение в Рождество Христово».

Оно было призвано выполнять функцию противодействия баптизму, стремительно распространявшемуся во второй половине XX в. в гагаузских селах. В этом тексте акцент делается на том, что баптистская вера ошибочна и не приведет человека в Царствие небесное: *«Иисус повел меня в Божий Храм. Открылись две большие двери, и я увидела, над дверями висела большая икона Божьей Матери с младенцем Иисусом Христом. Иисус сказал: „А это по бокам стоящие ученики Иисуса Христа“. Мы перекрестились. Открылась первая дверь, вторая дверь, третья дверь, и мы зашли в Храм Божий. Мы начали молиться, после молитвы мы сели. Иисус Христос спросил: „К Вам приходили баптисты колядовать?“ Я сказала: „Да“. Иисус спросил: „Мама угостила их?“ Я сказала: „Да“. И он попросил меня, передай им, что они веруют, но попадут и сгорят в аду. И Иисус повел меня обратно домой»* [Квилинкова, 2012а, с. 563-564].

В апокрифической литературе, широко представленной в гагаузских рукописных сборниках, отражаются две различные, даже противоположные особенности средневекового мышления – символизм и материальность. Их соединение определяет специфику изображения потустороннего мира в апокрифах. Ирреальный мир мыслится в реальных, земных образах. В апокрифах дается несколько иная, отличная от канонической, трактовка проблем, касающихся посмертной судьбы человека: в них вводится тема милосердия к грешникам, вознаграждение в раю, который, в противоположность каноническим представлениям, изображается исключительно материальным, «плотским» [Хачатурян, Русские редакции..., <http://www.dissercat.com>].

Вместе с тем отметим, что в гагаузской среде большее распространение получили «тетради» с духовными стихами, в то время как сборники с епистолиями встречаются значительно реже. Некоторые тетради включают в себя только песни религиозного содержания (в основном новозаветные). В настоящее время сборники с епистолиями используются не столько для чтения, сколько для хранения в доме в качестве талисмана-оберега. В представлениях гагаузов они обладают огромной магической силой. Некоторые из листков с молитвами (например, «Сон Богородицы») сложены вчетверо, поскольку их носили в кармане в качестве оберега или хранили за иконой.

Говоря о значимости апокрифических текстов в конкретном историческом времени и пространстве, подчеркнем, что они в немалой степени способствовали усилению внешних форм религиозности у бессарабских гагаузов – соблюдению воскресных и праздничных дней, посещению церкви, исполнению таинств исповеди и Причастия и др.

4.3. Восприятие апокрифических текстов православными прихожанами и духовенством

К распространению апокрифических текстов на юге Бессарабии (конец XIX – начало XX вв.) местное духовенство относилось довольно терпимо, о чем можно говорить на основании следующих данных. Так, в документах Национального архива РМ нам не удалось найти какую-либо информацию об официальном запрете в XIX – начале XX вв. Кишиневской Духовной Консисторией чтения апокрифических текстов. В журнале «Кишиневские епархиальные ведомости» нам также не повстречались статьи с резкой критикой со стороны православного духовенства такой литературы, хотя сведения о мерах, предпринимавшихся отдельными бессарабскими священниками против их распространения, все же встречаются. В частности, упоминавшиеся в заметках апокрифические тексты («Сон Пресвятой Богородицы», «Хождение Богородицы по мукам», «Епистолия о воскресном дне», «Сказание о двенадцати пятницах») рассматривались священниками как «пример остатков язычества», с которыми они пытались бороться методом убеждения. Добавим, что обнаруженные нами сведения о действиях священников против распространения апокрифов относятся к болгарским селам Ивановка и Исерлия.

Данная позиция местного духовенства в указанный период вполне оправданна, поскольку в условиях все возрастающей угрозы распространения сектантства апокрифические тексты объективно способствовали сохранению у населения православной идентичности.

Вместе с тем отметим, что в зависимости от исторического контекста смещались акценты функциональной значимости апокрифических текстов. Менялось также отношение к ним у части верующих и у священников. В советский период рукописные сборники, включающие в себя самые разнообразные тексты, начиная от апокрифической литературы и молитв до духовных стихов и церковных текстов, являлись одним из доступных и адаптированных к народному восприятию и местным условиям способов получения знаний по религиозной догматике и истории христианства на родном языке:

«Раньше Библии у нас не было, и мы дома читали эти тетради» / *Ileri yoktu Bibliya, da biz evdä okardık tetrakadan* [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В; с. Бешалма, Д.С.Н.].

«Епистолия – это молитва, это Божьи книги (*Epistoliya – bu duva, bu – Bojiin kiyadi*). То, что написано в „тетрадах“ – это все из религиозных книг, это осталось нам с тех времен, когда не было Евангелия» (*Bu kaldı, açan yoktu Vangeliya*) [ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.].

«Тетради, которые у меня есть, достались мне от мамы. Мы их в церкви не читали, там свои книги есть. С 15 лет я читала их маме и другим женщинам-соседкам, которые собирались у нас по праздникам. Раньше,

когда не было Библии (может она в монастыре и была, но у нас не было), мы читали эти тетради, тогда церкви не было. Епистолия – это тоже молитва из Евангелия» / *İlerdän, açan yoktu Bibliya, bekim monastırda vardı, bizdä yoktu, biz okardık bunu, klisä oz[a]nman yoktu. Epistoliya – o da dua Evangeliyan içindän* [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Из приведенных высказываний видно, что апокрифические тексты воспринимались в народе как неотъемлемая часть православной религиозной литературы. И во второй половине XX в. они оказывали большое влияние на формирование религиозно-нравственных представлений гагаузов. В настоящее время у некоторых более грамотных в религиозном отношении прихожан формируется иная позиция по отношению к апокрифическим текстам: «„Святое письмо“ батюшка не одобряет. Это которое нужно девять раз переписать... Люди верят в это потому, что, наверное, не читают другое» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, Ф.].

Ряд священников гагаузских приходов подчеркивали связь апокрифических текстов с иннокентьевцами, упоминая при этом с. Джолтай и активную позицию по отношению к епистолиям приходского священника иерея Николая – «яростного поборника всего церковного». И действительно, одна из представительниц этого религиозного направления, у которой имелся рукописный сборник(-блокнот) с епистолиями и «Сном Богородицы», сообщила нам о том, что у них нет запрета на чтение этих текстов. При этом она уточнила, что переписала их еще в то время, когда ходила в православную церковь: «Многие в селе просили меня прочесть епистолию тяжело больным людям. Когда в селе появился священник, я подошла к нему и спросила, можно ли читать епистолию и „Сон Богородицы“ тяжело больным людям, но он не разрешил. У нас (у иннокентьевцев) эти тексты читать не запрещается. „Сон Богородицы“ я читаю каждый день – это талисман. Это очень ценная молитва о страданиях Иисуса Христа. Читая эти тексты, мы славим Христа (*paalı molitvalar – İisuzun zeetleri için, metederiz İisuzu*). У каждого дня недели есть своя молитва» [ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.].

Отметим, что среди самих информаторов происхождение данных текстов не связывается с сектантством, а идентифицируется с православной церковной традицией, хранителями которой являются наиболее ревностные прихожане. Поэтому не только содержание апокрифических текстов («Епистолия о воскресном дне», «Сон Богородицы», «Сказание о двенадцати пятницах» и др.) не вызывало у верующих гагаузов никакого сомнения относительно «полезности» их чтения и хранения, но и сам путь их распространения – через наиболее религиозных прихожан, постоянно посещающих церкви и монастыри, или от родителей. Этому способствовало и довольно терпимое отношение священников к таким текстам. Отсутствие запрета в этом случае воспринималось как своего рода «гарант» их православного происхождения.

№ 29.

Кердиз этсенер ду ерими да эманер
атми ишиде гесе гелдесе да Аманни
Аллахосе Вкасо ду кристиянск иши
да сариф Аржангель. Михама не
лона элтилар дунар бар судийлар эман
Анжид не милостивикадан ами сунь
гирдлар топрак гостондэ иман Билэ
эстименеклар ишэ воши Велалор
Алшик ----- Конек.

Расписанъ Иоанненъ Матрёна Михайловна
Конекъ 1-го Енисейскаго национнаго 2-го.
Енисейскаго ду кихадан элади биде Аман
ван вау Неце Крестосе ду кихат душри
дуу Городъ Риндэ 23 Октебрэ 1914
Городу Машиба

Господина Неце тебе машиба светсе и
свине свинти крепкий свинти безсмертнннн
машиба наеи Увса Машиба. И светсе проше
и ишэ и избави наеи от вешей луса рапп
✕

Диагонови и зловий
вешого зло Карри победы над врагом
Алшик по прибавили что это Машиба
должны обойти вокруг света и переши
тати се увидати что кто перешивет тот
будеть избавлен от гари ка и ас-
ает без ванилнннннн не перешивет
се тотъ несеит нестретиде а кто
перешивет се те жеши Дней суток
Десят мшетов и раздато десерт м-
цаи тот получит Десят Дней радосте

Машиба ----- конекъ.

Расписанъ
Иоанненъ
Матрёна
Михайловна.
Всё
конекъ

Расписанъ
Иоанненъ
Матрёна
Михайловна.
Всё
конекъ

Апокрифические тексты на гагаузском языке из казаклийского рукописного сборника № 1. Из архива Е. Н. Квилинковой (2011 г.).

ЕПИСТОЛИЯ.

АМИН АЛЛАХЫН АНАСЫНЫН. 13

Бу кихадын аагн Епистолия.

О вар сымарламасындан Аллахын, бизин
 ИЕ ХЕ=ЗУН дээржк: Юреншин Ялма Фен-
 алык Яма Зера Бяне Янтыл сизл, хел
 беши ешич ёладни сизя дээржк: ешич
 етшич ишич, хел о аверки ани доруу-
 змуклан, иетя мяешиче кода тутасыные.
 сизя, хел гиче факирлери хел ачкаре-
 ри бракмасыные, некадар бар киче асы-
 ясные, - ашын хел Бобаларнызы хел
 Аналарнызы сизин икрамкын. Бу кихат
 бар Аллахын сымарламасындан, хел бизя
 берилди бизин насат олмакче ишич,
 киче дер: Зера келди ИЕ ХР Аллахын Оан
 Язди Бу кихады, да бизя окуют дуча
 едлшич ани дургуналык феналык Яма,
 Бу кихады киче окуреа, еки да тькарыйа,

аники дедит с
 димиллик с

димиллик селт келт кичи

янти адани келбедик селлада

пошоди сизин келбедик селлада

хел позар тоно ишич ани

тутасыные. икрамкын ёладни

сизин келбедик селлада

келбедик селлада Позар Бурк кел

келбедик селлада келбедик селлада

келбедик селлада келбедик селлада

келбедик селлада келбедик селлада

ёладни сизин арамиза хел

келбедик селлада келбедик селлада

келбедик селлада келбедик селлада

келбедик сизин келбедик сизин кел

келбедик сизин феналык ани

хел бешич святой позарини.

Хаста Фуваси

Исусе христозун Адама
ангыныс зет актинис
Исусе ичин та ёлюмдак
Яларэрим нек иликчи
Алаха Аллахын измекери
ичин (АА) тикарсын хем
алыштырсын люденин
хасталындан башласын
салык хем гюнахларина
афолмак шинди хем
жонсма даймаларын
даймаларнадак Амин

Бетфалэрим Арахангел
Михайлын Сатананин юстюна
Де Салва
Бетфалэрим сени феналык-
ларын текети ретиси

Исусе ✕
Танай Исусе
ди илери. Танай

Христозун Анасы, ушурду бир баирда
ани она денер, "геси" атан О булунурду.
Ведимидя орзи глди "Исусе Христоз"
За сорду, акам беним авшим хем
гезис Исусе ункладиди да тв гедди
бирор дин сенигди да сорду Исусе
селя беним ана дини "не бурдон
ана ат деди ушам беним авшим сени
гедди Петри ранада, Павли Ватакелмидя
ама сени гедди "Иерусалимидя"
гермидин Крумай ики жхаренз арасында
Кисатты хем фаршин, хем икансыз
гарытлар Кир дотландыр, хем шилин
алдылар судит ершилэр, хем денерлерин
дудилэр, хем сиркили суладлар,
хем козаклардан башына дудилэр,
хем сенин свийт кенни тикирдилэр,
хем хаста феней иктылар башына

Бирдан, озаман еки коду Амахан о
десиш ишмерши бу ерда О Марка деди
ангеларанга бул крудел. Исе оша деди
бунари Елдромия Коуросизмита аша,
Яманда еки кимсея бу ерда селелиш
Бабама хемда Анант Икрамнаясан
сан бу ерда. Кошчуларнада кенди
туби селелиш о ише Иеусе деди
бунари бул Коорудуи Бениш гелелиш
дан бери, а таане етимилер Бама
Иеусе оша деди, тер кимселиш ашса
иштерсан литиа сам еки веримна
хемда вар фукаралара до озаман
сан гелелде - 48 коздин еденде хем
светоу Антониянан Аврет лави диво-
дан. Анан сватци Бюок Антония
дуруду дуваде Бюоктеш лави, хемди
хемди Анант сарсамада напушну кимсе.
Анан. ани ошан Анан калккер Светоу
Бюок Антония Билмездди Кили дубер

Ким окудеанди хем
хем севарея Янсын
Круца десиш Во им

и святаго духа Амиш. Бу ларлар
Аллахтан Кендинди ани Битирер
Бидим Иеусе Христосе Веримш
Святой Патриарха ани Патриарх
Еллавшея Кенди Кордашана Филовофа
Олеук она Ардам динсислердан да
Бу Кихадан Бюк Куреди Вар Ким
Окуйшек да Япажек порункалара ани
Язылы онда о адамши прост
Влунашек Уонахлары хем Янылдми-
шек доруи елундан ки Карыда
Арлышлан Олуреа та ташыре^{тошисеши}
Яхында Саади Иеусе Христосе милуш
едешек ону да илиш дудурдашек
Кимда ташыяреа ~~яне~~ коинусуна
о енсишек думмакары хем хепсини
она фена Япакары селелдинян

«Тетя Аня, с которой мы вместе работали, дала мне эту тетрадь и сказала: „Даю тебе одну тетрадку из церкви. Читай то, что в ней написано, и дай другим, тем, кто захочет переписать”. Я всем не даю, так как многие не хотят. Очень хорошо, чтобы она находилась в доме и чтобы она распространялась» / *Anka bulü (bän onnan bilä işlârdim) verdi bana bu tetradkayı da söledi: „Vererim sana klisâdan bir tetradka. Onnarda ne var – oku, da ver ileri dooru, da sän ver kim ister yazsın”. Hepsinä vermeem, çoyu istâmeer. Pek islâ olsun evin içindä, hem da verâsin onu da ilerlesin* [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.].

«Когда я была в Александровском монастыре, там были женщины из Копчака. У них была тетрадь с этими епистолиями на гагаузском языке, и они читали ее в келье. По моей просьбе одна из женщин переписала ее для меня и, будучи в Комрате, привезла мне и подарила. В этот монастырь часто приезжал один пожилой мужчина, который на гагаузском языке объяснял присутствующим отрывки из Евангелия, которые читал священник. Он переводил также и епистолии, переписывал их и продавал. Епистолия – очень ценная книжка (*pek paalı kıyatçık*). В моем сборнике есть епистолии на гагаузском и на молдавском языке, а также „Сон Богородицы”» [ПМА, г. Комрат, Б.И.И.].

В «сборниках» одного из информаторов из с. Бешгиоз епистолий не было, но был «Сон Богородицы» на русском языке. При этом она точно назвала тех односельчан, у которых есть епистолии и откуда они у них: «Епистолии есть у стариков – у тети Марии и тети Елены, у дяди Васи – это у них осталось от родителей» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.].

Из всех апокрифических текстов наиболее распространенным в гагаузской среде является «Сон Богородицы». Этнографический материал свидетельствует о его большей значимости по сравнению с другими текстами, что связано с особым местом данного апокрифа в народных воззрениях гагаузов и в традиционной культуре.

«Сон Богородицы – это как Евангелие (*o nicä Evangeliye*); его можно читать каждый день; очень хорошо его читать (*o islâ okunsun*)» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Благодаря ярко выраженной функции оберега (предохраняет от различных природных и социальных сил – от пожаров, наводнений, града, молнии; от врагов, злых людей, нечистой силы и т. д.) текст «Сон Богородицы», прежде всего, обладает утилитарной значимостью. С этой целью в прежние времена его носили с собой в кармане рубашки, а также хранили в доме в качестве оберега от болезней и нечистой силы. Последний обычай сохраняется у гагаузов и в настоящее время.

Известности и распространенности «Сна Богородицы» способствовала, на наш взгляд, не только близость носителям народной христианской культуры сцен с натуралистическим описанием страстей Христовых, полная трагизма манера изложения переживаний матери. Здесь прослеживаются элементы

культы Богородицы, которая выступает в качестве защитницы человека от всяких напастей (смерти, пожара, воды и т. д.), хранительницы солдат на войне («от сабли»), помощницы роженицам. На распространение «Сна Богородицы» влияло то, что он представлял собой сакральный предмет – амулет, чтение и хранение которого не только оберегало от различного рода напастей, но также обеспечивало достаток и благополучие, то есть осуществляло функцию талисмана: «Чтобы был в доме всякий достаток и благополучие, нужно как можно чаще читать „Сон Богородицы” <...>, а если кто неграмотный, то хорошо держать в доме как талисман» [Мошков, 1901, с. 24].

Кроме того, этот текст выступал одновременно и в качестве так называемой «спасительной» молитвы. Содержащаяся во второй части текста формула-заклинание выполняет своего рода функцию «договора» между Богом (скорее Богородицей как заступницей христиан перед Богом) и чтецом молитвы (или тем, для кого читали) о прощении грехов и о спасении его души. Дополнительные сведения о функциональной значимости этого апокрифа привел в своей работе В. А. Мошков, который отмечал, что к чтению «Сна Богородицы» прибегали в случае трудных родов и когда человек был при смерти. Для этого специально приглашали диакона или «хорошо грамотно-го человека» [Мошков, 1900, № 1, с. 18].

Данная функция рассматриваемого апокрифа сохраняется и в настоящее время, о чем свидетельствуют подробные описания информаторами способов его «использования» в прошлом и настоящем: «Я в школе совсем не училась, поскольку пришлось работать в поле. „Сон Богородицы” я храню возле иконы. Там должны находиться Божьи книги (*orda läüzim dursun Allahın kıyatları*). „Сон Богородицы” необходимо читать, когда человек болен или если он очень плох, но не может умереть, тогда он легче отдает Богу душу (*o onu ili isselendree (?) ili her adam prosta – taa kolay can verer*). К умершему в гроб „Сон Богородицы” не кладут. В прежние времена, когда баба-повитуха принимала роды, она читала роженице „Сон Богородицы”, чтобы Божья Матерь помогла (*yardımcı olsun*); клала в тарелку с водой „руку Богородицы” и если оно (растение – Е. К.) там распускалось, то ребенок родится быстро (роды пройдут благополучно – Е. К.), а если нет – то все были озабочены (*Açan babun elindä duvardı uşak, babu okardı Panaya düşü. Panaya eli koyardılar farfiriya suyulan: daalarsıydı – taa tez uşak olurdu, her daalmarsaydı – kahırlı durudular*) [ПМА, с. Авдарма, К.Н.М.]».

Важные уточняющие сведения относительно обрядовой стороны использования «Сна Богородицы» сообщила нам информатор среднего возраста из с. Авдарма: «Моя бабушка читала „Сон Богородицы” на гагаузском языке, но у нее был текст и на румынском, который она читала даже чаще (*romınca taa çok okardı*)». Вариант на румынском языке у них не сохранился, а на гагаузском хранится возле иконы. «Когда в селе кто-то очень болен, звонят моей маме и просят почитать „Сон Богородицы”. Лучше, если его читает вдова/вдовец (*dul*

insan) или девочка 12-ти лет. Моя мама читает его, стоя на коленях, затем делает земной поклон (*metaniye*), крестится, зажигает свечу и просит Бога дать больному здоровья: „Allahçum-Panayacum, ver saalik ona (имя больного) kalksin ayaa”. Она читает его вслух 1-3 раза. При чтении в комнате должны находиться близкие родственники, которые также молятся в это время. Когда моей бабушке было плохо, мама читала „Сон Богородицы” и мы все (дети) молились. Написанный на листке бумаги „Сон Богородицы” носили с собой как оберег от различных напастей. Его можно и нужно читать каждый день. Моя мама и дочь знают его наизусть» [ПМА, с. Авдарма, Т.А.Д.].

У большей части опрошенных, в основном у женщин, не умеющих читать, из рукописных текстов был только «Сон Богородицы», который они раньше носили с собой, а теперь хранят в доме как талисман-оберег.

«“Сон Богородицы” на гагаузском языке был у меня записан, но затерялся. Он хранит тебя от всего (*her eredän korêr seni*). Листок, на котором была написана эта молитва, я сложила в треугольник, зашила в тряпочку и зацепила булавкой на груди; носила его всегда с собой, чтобы берег меня от всех зол» [ПМА, г. Комрат, Ф.М.Г.].

Прицерковная молодежь, грамотная в вопросах религиозного знания, относится к епистолиям с пониманием, как к существовавшему в прошлом явлению. «Святые письма, епистолии распространялись в то время, когда не было духовной литературы, церкви не везде работали. У моей прабабушки (1904 г.р.), родом из Казаклии, была тетрадь с епистолиями. Она ее сохранила и передала моей бабушке. Раньше они собирались и читали епистолии, обычно в начале поста. Они воспринимали их как Святое Писание, молитву, откровение. К епистолиям относились как к священному, как к молитве, но не как к Библии канонической. Когда бабушка умерла, я все это сохранил как ценное, святое. Прабабушка ездила по монастырям, церквям, часто бывала в Киеве, оттуда много всего привозила. <...> Епистолии (послания) не сложно найти, их переписывали там, где храмы продолжали действовать, где проводились богослужения. Там верующие их и переписывали. Это было в то время, когда не было религиозных книг. Священникам нужно адекватно воспринимать то, что тогда происходило, но сейчас нужно внести поправку» [ПМА, с. Казаклия, Т.А.А.].

Некоторые священники более настойчиво борются с остатками данного явления религиозной жизни, поскольку они, в общем, знают в своих приходах тех прихожан, которые читали епистолии, а сейчас хранят их у себя. Нередко на исповеди и сами прихожане испрашивают разрешение на чтение этой литературы. В настоящее время отношение священников к ней однозначно отрицательное:

«С епистолиями и „Сном Богородицы” мне доводилось встречаться раньше, до моего священства, – это околоцерковный продукт, это суеверие. Их

закидывали в почтовые ящики. Это не следует путать с православием. Читать „Сон Богородицы” умирающему человеку не разрешаю» [ПМА, г. Чадыр-Лунга].

«„Сон Богородицы” – в нем нет ничего церковного, этот текст отношения к церкви не имеет. Представьте себе, человек при смерти, но все понимает, а ему читают „Сон Богородицы”! У нас в селе его уже не читают. Есть специальный канон, который читают. Когда человек долго страдал и он уже невменяем, тогда ему читают этот канон и затем причащают» [ПМА, с. Бешгиоз].

Несмотря на то, что современные священники, подчеркивая нецерковный характер епистолий и «Сна Богородицы», выступают против их чтения, многие информаторы на вопрос, разрешает ли им священник читать их, дали положительный ответ. Есть основания думать, что они даже не спрашивают своих пастырей об этом. Для них чтение подобных текстов, особенно «Сна Богородицы», – это традиционный ритуал, тем более что в народе они воспринимаются как фрагменты из Библии. Лишь один информатор сообщил о том, что прежний (старый) священник разрешал читать «Сон Богородицы», говоря, что это часть Предания, а новый (молодой) запретил это делать. На вопрос о том, почему батюшка запретил его читать, он ответил: «Я сам об этом его даже не спрашивал». Однако запрет священника в целом не изменил внутреннего отношения информатора к этим молитвам: «там ценные слова» (*orda paali laflar*) [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

Что касается епистолий, то реакцию духовенства в атеистический период по отношению к данным текстам можно охарактеризовать как терпимую, что вполне объяснимо, поскольку чтение такой литературы все же поддерживало в народе внутреннюю религиозность и православную идентичность, оберегало от «отпадения в сектантство». В этой связи приведем отрывок из беседы с одним информатором из с. Бешалма:

– Еще в то время, когда в нашем селе церковь не работала (ее открыли в 1988 г.), примерно в 1985 г., я подошла к диакону конгазской церкви, которая продолжала работать, и спросила, можно ли читать епистолии. На что он мне ответил: «Пока у людей не было Евангелия, они читали эти тексты. Сейчас нужно читать Евангелие, так как в епистолиях есть много устрашающих мест, могущих оказать отрицательное воздействие на сознание недостаточно крепкого в религиозном отношении человека, в результате чего тот может испугаться и „отойти от веры”» (*korkulu işlär, var insan, kimdä taa az inan, da varınca brakılsın*). Сейчас я больше читаю Евангелие, а что касается епистолии, то главное, чтобы она находилась в доме, в ней так сказано (*läüzim bulunsun evdä, orda ölä yazêêr*). Иногда я читаю то, что в этой тетради написано.

– Что именно?

– В основном те места, где говорится о наказаниях за грехи («Хожание Богородицы по мукам» – Е. К.).

– Разве об этом в Евангелии нет?

– В Евангелии этого нет. Многие не хотят читать эти тетради (то есть епистолию – Е. К.), так как там описаны все „страсти”.

– Есть ли такие люди, которые отказывались от такой тетради?

– Я таким и не предлагала. Боюсь им давать, так как они могут „оставить” церковь, тогда их грех ляжет на меня. Я переписывала и дарила тетрадь только тем, кто постоянно ходит в церковь (*kliseci*). В епистолии написано, что наши дела показывают нашу веру (*bizim işlärmiz gösterer bizim inan[ı]nı*).

– В настоящее время спрашивали ли Вы у священника разрешения читать епистолию?

– Нет. Сейчас нужно читать Евангелие, особенно знать 10 заповедей.

– Есть ли подобные сборники с аналогичными текстами у не православных односельчан?

– Нет, так как в них содержатся положения, отвергаемые баптистами, субботниками и другими сектантами, например: требование креститься, почитать иконы и т. д.

Таким образом, апокрифическая литература и духовные стихи выполняли одну из важных религиозных функций – являлись средством трансляции православной догматики и обрядности на родном и доступном языке. Они представляли собой форму народной молитвы-проповеди о посте, почитании икон, воскресных и праздничных дней, а также поучения о тяжести греха, о мучениях души в загробном мире и т. д.

Как можно видеть, и в настоящее время эти рукописные сборники являются функционально значимыми, о чем косвенно свидетельствуют сохранившиеся на них следы от капнувшей свечи. Исходя из приведенных сведений, можно говорить о том, что широкая распространенность и сохранность «Сна Богородицы» объясняется не только его полифункциональностью, но связана с особым местом Богородицы в религиозно-народных воззрениях гагаузов. Данный текст ассоциируется лишь с православной традицией, поскольку у протестантов образ Богородицы не возводился в культ. Кроме того, этот текст (в отличие, скажем, от епистолий) не являлся «маргинальным» в глазах представителей части местного духовенства.

«Сборники» с епистолиями бережно хранятся и передаются из рук в руки как великая святыня. В некоторых домах имеется по две-три «тетради» с текстами религиозного содержания. В воскресные и праздничные дни, а также во время поста их достают и кто-то из домашних читает содержащиеся в них молитвы, что заменяет при определенных обстоятельствах (если человек болен, немощен) моление в церкви. Ряд молитв предназначен для индивидуального ежедневного чтения, другие же, имевшие значение проповеди-поучения, читались по мере внутренней необходимости.

Наряду с этим, важной магической функцией, которую выполняли рукописные сборники, была охранительная – талисман-оберег. Однако не все «тетради» с религиозными текстами воспринимались как оберег, а именно те из них, в которых записаны епистолии, апокрифические молитвы и т. п. Значимость в народном сознании таких рукописных сборников, в связи с указанной функцией, сохраняется и в настоящее время.

4.4. Духовные стихи в гагаузской православной и протестантской традиции: о происхождении и содержании

Если происхождение епистолий не вызывает у верующих никаких сомнений относительно их православного происхождения, то исполнение духовных стихов часть информаторов связывает с протестантской традицией. Вопрос о времени и источнике появления у гагаузов Молдовы духовных стихов, составляющих значительный объем их песенного фольклора, остается открытым. Тем не менее, на основании имеющегося полевого и историографического материала можно говорить о том, что некоторая часть песен религиозного содержания появилась в результате пользования караманлийскими книгами. В связи с вопросом о возникновении и распространенности подобных песен отметим, что В. А. Мошков, собиравший фольклор у бессарабских гагаузов в конце XIX – начале XX вв., зафиксировал лишь один духовный стих на гагаузском языке о жертвоприношении Авраама [Мошков, 1900, № 2, с. 44-48]. При сборе фольклорного материала у других групп гагаузов песен религиозного содержания на гагаузском языке нам удалось записать лишь две, несмотря на то, что мы специально акцентировали внимание информаторов на возможном наличии такого рода произведений.

Так, у гагаузов Болгарии мы записали песни религиозного содержания – «*Alekşiyos*» / «Алексиос» и «*Ангел Ми*» / «Архангел Михаил» (вторая из них на болгарском языке). Еще одно произведение – «*Песен за Йерусалим*» содер­жится в книге А. Манова [Манов, 1938, с. 163]. Сравнение текста, представленного в книге болгарского ученого, и песни «*Насілік*» / «Паломничество» [Квилинкова, 2011а, с. 497], записанной нами у гагаузов Молдовы в с. Авдарма, показывает, что они во многом близки по форме и содержанию, а отдельные строчки полностью совпадают.

Значительный интерес представляет сюжет об Алексее – человеке Божьем, проанализированный в работе болгарского фольклориста М. Ивановой. В результате проведенного ею исследования она пришла к выводу о том, что это произведение является караманлийской стихотворной версией «Жития Алексея» [Иванова, 1993, с. 174]. Отметим, что близкая по содержанию песня на гагаузском языке – «*Boje Aleksios*» зафиксирована нами

в с. Бешгиоз [Квилинкова, 2011а, с. 477]. Очевидно, что тексты, записанные у гагаузов Молдовы и Болгарии, являются вариантами одного и того же произведения. Связь песни с караманлийской литературой проявляется в определенной степени в использовании греческой формы имени Алексей – Алексис. Вместе с тем отметим, что схожий по содержанию довольно объемный текст на русском языке «Псалом Алексея» (Прил. 2(III), № 82), содержится в рукописных сборниках многих информаторов.

Таким образом, учитывая тот факт, что данный вид песен на гагаузском языке у гагаузов Болгарии (а также у других групп гагаузов) встречается крайне редко, можно говорить о том, что значительное их количество появилось у гагаузов на территории Бессарабии в конце XIX – первой половине XX вв. [Квилинкова, 2005а, с. 146; 2011а, 306-322), а определенная часть – в результате румынского влияния (в 20–40-е гг. XX в.). Аргументом в пользу данной точки зрения является то, что песни с аналогичными сюжетами широко распространены у молдаван и румын (Капало, 2006, с. 483; Marian, 1904, р. 107), а некоторые из них на языке оригинала сохранились в гагаузских рукописных сборниках (Прил. 2(III), №№ 93-96). Кроме того, одна из информаторов сообщила о том, что некоторые из исполненных ею песен были сложены ее дядей в первой половине XX в. на основе Библии [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Отражением данного процесса является один из способов записи духовных стихов, характерный только для текстов на гагаузском языке. Основная их часть оформлена в виде столбиков, но некоторые из них записаны сплошным текстом с разделением строк поперечной чертой. Кроме того, в начале таких духовных стихов имеются конкретные ссылки на главы и строфы Евангелий, откуда взяты сведения, например: *Матфей 26–17, Матфей 27 ст 33, Матфей 21–11, Марка 10–35, Марка 16–1, Иван 2–1* и т. д. (см.: Прил. 2(III), №№ 10(а), 13(а), 14(а), 15-16 и др.). Эти атрибуты сохранены и в некоторых текстах, содержащихся в других рукописных сборниках (например, в чадырлунгском), но при этом они представлены уже в виде куплетов. Подобные варианты духовных стихов позволяют говорить о том, что имело место переложение библейского сюжета в песню. Это объясняет факт значительного сходства содержания немалого числа духовных стихов с каноническим Евангелием и подтверждает наше предположение относительно времени возникновения основной части религиозных песен. Отметим, что именно у упомянутого выше информатора из с. Бешгиоз и была самая большая коллекция религиозных текстов, в том числе духовных стихов.

Эти песни очень любимы в народе, так как позволяют человеку вне зависимости от времени и места очистить свою душу и утолить «духовный голод» путем их слушания или исполнения, что оказывается сродни молитве. Кроме того, они ласкают слух родным языком и в них все понятно. Женщины исполняют их дома индивидуально или собравшись группой во время

Матфей 2 27 Ст 33

2 Исуз христозун
Гериммеси
хем да ставрозда
оним йоммеси

Ама Яган гедилар
Оера хати гедилар орда
озаман вердиларс Болгоора
Исус исими
Сиркялме Корымик
Пек хачи Зафра хем да Исус Патин
Истамедди ондат
Игиме зерим хашиди
ба онар онч
ставроза чыгардыктан сора
четели Атилар Атиа онар Исусун
хем да писанары Рубаларни Косетилар
Фурур гедарди
хати христоз
гоик зет гекерди

хати Зурча хазирлар
вар о селымшилерь ка...
Кыгачо гедерди гетордум
кара чешме киче
бир янак ноготню
суста гедери мени дурди
Фурче ашлан олам Аларди
Котонар шим о бир янак ноготню
озаман котонар геди
Токсарм кручая гедди
Аларди котонар шим
киге бир янак ноготню

Тана Галилея

Агачи доня гекетти
Исусе бутор едилди
Исусе кудени кариман
Донтой шарады дити
Ужмачи шопеленмеди
сади Исуса манисман
гоик зет гек гетим пек тогиль омы

Духовные стихи на гагаузском языке из бешгиозского рукописного сборника № 1.
Из архива Е. Н. Квилинковой (2010 г.).

Иван 2-1

Аман почкыкыо гомто дромь Елангы |
 ↑ Хама Гаммеледа жельси топламды |
 ↓ мансу Музды орда булунду | жель
 нда дромья чарылды Муз кельды |
 учениктеритыаь о барабар | аман
 шарап битты мамусу деди | аман
 беним деди шарап битты | муз да
 деди мамусуна | не алымы ~~...~~
 аман сата шильды бурда | аман та
 беним садны кельды мамусу да
 деди ей и измеряи | аман шильды
 бурда не истеряи | орда варды
 отарыи аман каплары | ханшотмар
 орда таштам анымы | капларыи почко
 чилурмуи или бедра су | почкода аман
 мыйи почко бедра су | муз деди
 далдурди отари сублиам | отарда
 далдурдулар отари сублиам | аман

подростань
 аман Муз кельды
 шильды бурда | кельды сирети о
 мансарыи бедралар | аман бурда
 о ханшотмар аманшотмар |
 кельды деди отара сирети шильды
 бурдан | зеряи бу аманшотмар
 ра беним | бобалии сви бототон
 дромь | кем Муз кельды
 аман касталар кельды | кем
 Муз отара кельды сирети
 кем аман касталар кельды
 аманшотмар | озман кельды исан
 Музды и сирети | кельды деди
 отари кельды бу варыи |
 Муз аманшотмар аманшотмар
 кельды

Духовные стихи на гагаузском языке из бешгиозского рукописного сборника № 12. Из архива Е. Н. Квилинковой (2010 г.).

Исус христозун крмысей кенда
 ставрегда онун йымыей I ама
 адам кыдыларо о ери ани
 димыро орда каледра I оуман
 керымларо Исуса болсем серкемелеро
 карымашк пек о хага заарра I
 хемда Исус даман йсетимедий
 ондан э кымыа зерини жагаидий
 ба онар ону ставроза кибардак
 тансора кетиле етлар I атам
 онар Исудун рудаларна паетотт
 ларо I хемда кинсанлар дурук
 керимедий хам христоз пек
 зетле келердее I ба онун бама
 кыткоро эддлар онар онун
 кабатомы I онар эддлар бунур
 Исудун християннарын о паушман
 I керимларо керим Исуса дуредее
 сине ани бурда кымыа керимен
 I хемда юго кенда ону. эддлар
 сан

воертат - 17
 ман дурде м
 а мийт кнесадур

Мояны тюркюсю
 длаа сат бир ноа деди
 кем дурдунан кабер верди
 ят кели деди
 ючюс эндезе
 почюс эндезе узундуй ший
 да олсун кенемий кем отур
 юккый сулар рок
 зеделверди инсан. кериме
 керимарлардее оф штея керим
 керимди. бакам кериме о сулар
 кемеле сарди баулар
 савимен керимен.
 бу сулар ери керимендее
 баулар юккый кедеи
 онар ордан керимендее керимен
 керимен дениз олу керимен су
 олу.

Духовные стихи на гагаузском языке из бешгиозского рукописного сборника № 12.
 Из архива Е. Н. Квилинковой (2010 г.).

Молитва

Бу ашамак бизя ве
рильди кардашлар
дирь карга вакыда
та обиздан тес чиди
жер кардашлар те
заман бие чаньчис
ама геч алуьсер кару
капарьжсер дитки
сатлар гелиьжсер. Саби
геля чыкыьжсикак бизя
солмарлады бие дяр
елдан чидели бие
дар елу драктык
кениш елу алдык
тоденик истедики яп
тоьк тоденик истеди
ходуьж чок гериьж
бири бириьж галь
мак. Саби бизя деди
дан геля гелиьжячи
барларнызы едема
аь ганым беним
чаным теь заман

ти амтради де
ли фалте пуга

ви тураспунди ков ви тали
ка мут

Аванд крединца таре сар ну
луьж деригита юбиль ви гри де
грамур х ла сьранина жуде
~~тан~~ жудеканца дьроге

я дан ан сан християн
а уан сан християн ёмолюю
уйьундан кериль гетьорюю
ашаман ётоюнь каспма

Гля шинди та вар вакит.
вералиь ёрнеь донья бирь
та пан ашаман уйьунур
юнахсыь

шинди аган бени зетлерь
истерь бизя бастырма аган
дэвуь гетьонерь донеса дугу

14 ПСАЛОМ

продолжение

5

ОНАР ПЕКР КОРКУЛАР
АНГИЛД ОННАРА ДЕДИ
СИЗЪ ХИЗЪ КОРКМЫНЫЗ

6

НАЗАРЕТИНЪ ИИСУЗА
О БЫРДА ЁКТУР ДЕДИ
ГИБИ ДИРИЛДИ
ХЕМ ЕЛЮЛЕРДЯНЪ КАКТЫ

7

АМА СИЗЪ ГИДИНЪ УГЕНИКЛЕРИ БУДУН
ХЕМДА СЕЛНЪ ОННАРА
АНИ ХРИСТОС ДИРИЛДИ

8

АМА ГАЛЕЛЕЯДА СИЗЪ
ОНУ ГЕРЕЖИНИЗЪ НИЖЯ
О СИЗЯ ТАА ИЛЕРИ СЕЛЕДИ

ЯМИНЪ

3 ПСАЛОМ

(1)

Тевсамоши савнасе.
Фви дору думшаннан.
Думшаннари Христовун.
Христовун екселеси.

(2)

Июдо ёкты Христову
Салдатларда баладо
Тетордунлар кадра
Хем ишарман дунлар.

(3)

Тетордунлар нилата
Христову союндурдунлар
Синжарман баладунлар
Блюма сут кестилар.

(4)

Филат сорду Христовза.
Сини не кабатман вер.

(9)
О кардашлар гелиние
О галгофа баирна
Бракъныс о баира
Христозун о зетиня.

(10)
Гелиние кыскардашлар
О галгофа баирна
Нередя Христое барды
Нешин буба еян брактын.
✠ АМИНЬ. ✠

(1) Э ПИСАЛОМ.
Авишам софрасы.
Авишам огу. пек дурукту
Гекта ачыкты. атан гласа
хазырланды гектеки олана.

(2)
Гелди учениклеринян
Донакыс ева
О перь цот хам атак есен.

ЛАИРАК БИСЬ.

13 ПИСАЛОМ

ИСУЕ ХРИТОЗУ
ЧИВЫТЛАР ТУТУЛАР
КРУЧА ГЕРДИЛЯР
ЕЛИНЯ АЕНА
МЫХЛАРЪ КАКТУЛАР
БАШЫНА ЧНДАН
ФЕНЕЦИ КОФДУЛАР
ЮЗЮНЮ ЕРТЯРДИ
ТЕНИНИ ЦЮРТЯРДИ
МИРУЛУ КАНАРЪ
ЮЗЮНДЯН АКАРДЪ
МАРИЕ ПАНАМЕ
НЕ ПЕК АЛАРДИ
БИР ГЕЗЮНДЯН
ЯШЪ АКАРДЪ
БИР ГЕЗЮНДЯН
КАН АКАРДЪ

Христозун дунасы
 Туюн дуандан илдоз дууду
 Буютюнь буютюнь хасер олду.

 Уобанара хасер гелюди
 Ангелю Божий беля деди
 Вифлеемдэ Христос дууду
 Философлар ~~пек~~ илдун булду
 Ахар ичиндэ Христос дууду.

 Философлар ~~пек~~ себинди
 Сабилан ~~о~~нар гелеледи
 Философлар ~~пек~~ себинди
 Ангель дюшлериня гелюди
 Ангель Божий беля деди
 Башка ёлдан гери гидинь
 Надинча ирд билмеси
 Буютюни дюня ~~пек~~ себинди
 Ангель Иосифя гелюди
 Ангель Божий беля деди

 Ан Марии ушаклан
 Нач ерд Египетя

Томоли кес
 О Всепетая, в
 Сердубальная, уелюш пестю ияе

 О Всепетая, Дево Айна
 Дево чудная, всех святей-
 маз
 Ашина
 Тен розно шиндун карарер
 Тен розно шиндун карарер
 Ож о гая гелер
 Билм ким шинда куртаретек
 Семин духун Чаракен
 О ест аклонда деланки
 Евангелия акунду
 Шизман емань ~~пек~~ алобчел
 Неги катман Христоздан
 Ама чев олук гостун
 Ен насви пилман алма
 Силм кейдунь бурда аталун
 Орда ану булмадан
 Кийатлар агым дуудур

Когда будут меня
в иной мир провожать

1) Крикитай соловей
До могилы моей
и тогда ты пропой
со святыми упокой
Аминь

и богу славы во веки веков

Дубамызы селерим
ки сана сабия

1) Дубамы селерим сана
сана сабия сана селерим
Беним дарыккылы 2)

2) Зере долду беним таным
Зетленъ ЗР

Хем беним таным
Хем беним таным Яклашты
Мендемея

Онуштан Яварерым
Лвана ЗР

Алахым беним
Алахым беним
тыкар бени Букаштымы-
АМИНЬ ктан

1) Якын сади сана
якын сана
Кяръ гальса кругада
Зетя тскля баня
салт бир лязым баня
Якын олма сана
Якын сади сана
Якын сана

2) бырада йлгуним бань хем
ябанчи текя каслит сань
Куртарычы верь юректян баня
Якын олма сана якын
сади сана якын сана

Христозу гелмеси

Бие баклерие Христозун
гелмешини, бие баклерие ч
иузду, гестиреин о бизя не
жазыриадик о геклеря.
Бие гыкыгесе иуза каршы
Бие каршы гыкыгесе
о ешиги узадыгек
ем бизида орош омыгек,
Бие гиресе геклерден ишдркяна
Бие гирюгесе иузу
ем ким ону гирюгек
Бютюн дуня сауадыгек озаман
о гюлахкер не гуват веригек озаман,
Аган соругек иеуе кяттын еш
башы ишын дунтурдуним ош гелмешини,
Качыгесе баирларын арабына
Озаман деген иеуе хил билиш
Эрдун этиреу ери биз кендиги казандын.
Идууцен в. церов.

Би сади семин гек хаирлыш иш
Биз семин евиня гышгын жем
Коркушман семин Аие Килсеке
Баш илдигын.

Жеалма

не драидасы о
гегяж яшамакт.
сат шениклин аган диним
Алахтан не драида олугек бана
оисун беним бюк денчиким зеря
билиш аламышгам аган бу ерден
илдин, не драида драида олугек
кардасы оисун параш оисун етеи
некадан вакыт яшынгам бу ерда
биз Алахесе, Хер кыр ошын
бюк юрениши аган икан
етимшигек напраена ерда
эруидун хил билиш казанмадон
кыр сайсам биз илдигларим кя
танымсам етеигики Бютюн дуня
беним оисун не драидасы
гачыма сат озаман бинерим
иелд аган диега дубадоним
сат озаман биз яклашериш
илдим аган Собаг

Амин

П С А Л О М.

Исуз аёзлу сизимь ичинь
Иудея сян герлик дурдун
Билъ пашырдым
Иде километсиздым
Иль неки гонахкеримь.

Дламак алчектап
Хемь сениль ёлундан
Билъ чок узакландым
Сениль лафларимь о Исуз Аёзлу
Билъ хичь сесемяздым.

Ама шийди Исуз
Ертонь премь Билъ
Оана хельтяль верьёрум
Венимь гонахларимь Билъ хельтяль кстеёрум
Шилансора браками.

Ивереримь ашлак
Шийди сана Исуз
Венимь сян куртаримь
Верь Бана киемьякь верь сян Бана
Кастикь оу кажиримь жанима.

А М И Н Ъ.

Билъ селкьерель Христозун голмесимь
Билъ бекклерель Исузу гетерьсикь
Билъ о Иёе хазырланди Билклердя.

Иль чилкель Исуза каримь
Иль карим чыккельс
Сани узаклик
Иль сизада ашлек орой.

Билъ герекекь булутгарда геларимь
Билъ герекекь Исузу
Хемь килъ олу гёрьимь
Билъ донь ашлек оземал.

Истос пришёл
е царя
твоём принт
жизнь стал твоей
Радуйся мир Христос царить
Послав его земля
Тебя он сегодня мир дарит
В нём радость всем дана
А М И Н Ъ.

Шёл

Иноша и речь повёл
Что мне делать чтоб с душой
В жизни вечной быть с тобой

И сему ответил он
Ты ведь знаешь тот закон
Что гласить не уснмай
Краже блуд не совермай

Почитай отца и мать
В доме свято поступаи
Ближнего во всем любя
Так как самого себя

С дных лет завет храня
Весь закон исполнил я
Мне чего не достаёт
Иноша вопрос даёт

И услышал тот вопрос
Полюбил его Христос
И сказал Христос продай
Всё именье продай

И за тем иди за мной
Крест от брата взявших свой
Иноша с душой следивший
И с печалью отошёл

Он любя своё добро
Отказался от всего
И сказался Христос богатым
Трудно в царствие войти.

А М И Н Ъ.

Духовные стихи на гагаузском языке из чадыр-лунгского сборника №1 и бешгиозского рукописного (машинописного) сборника №9. Из архива Е. Н. Квилинковой (2010 г.).

Кавелоди о утеникларини
Тек Гаушиахлына

Тележек тало беним адыма
Делетек бэиь Христоз
Сиеь гитениз о карана
Зера бэиь еиза хаук гетиримеэди

Калкымек кардам
Кенди кардашина
Хемь инеан, инеана
Боба олуна, аи бобоенна
Тезаман битки саат
Калкыжек еизин душмолорын
Еизе тек алытынъз
Битки саатмар тележек озаман
Тэиь еизи баримекам
Амурсамъз душман оросида
Дорутэй биткиядон
Тэиь гитедм
Сизи алытам
Алахын кубедичиди

силатек, Хем
себинжек, Сеник
бюкь себинжек

хепен талытек, Тэиь капурорн
аголтеек, Тезэл гиреи иланнан
куртулмушма гозлери онжоран
шавик еуиттек, Нителъ я чопь
Зера кенди Христоз шавклаттек
Оннар Христоздан диветь шени
- еитеникэр брдеки кахорлардон
ирак.

5 Алшиь.

Нохн Туркюсю

Алах сат бирь Нох геди
Хем Духуинан ~~хор~~ жабер верди
эн (Тэиь) геди
НД 300 еидеза узунуй, (Ели⁵⁰ да) алуи
генишим Хем ~~отуе~~ тосекиши

II
Супар жок зеделиярди
Инеан гирюнь Коркарлардон

больших праздников, а также в Великий пост (о страданиях Иисуса на кресте). Эти песни настолько проникновенны, что вызывают у многих женщин сильные эмоции, вплоть до слез.

Отметим, что в некоторых селах, благодаря поддержке и участию священников, сохраняется традиция исполнения народных религиозных песен в церкви (после богослужения), например, в селах Казаклия и Карбалия. Оно представляет собой вид церковного пения, вобравшего в себя народные песенные мотивы, своеобразный этноцерковный колорит. Благодаря исполнению этих песен, являющихся, по сути, формой народной проповеди, по словам церковнослужителей, в церковь стало приходить больше верующих. В ряде гагаузских приходов некоторые из таких песен исполняются лишь во время определенных праздников. Например, в с. Джолтай, с. Гайдары, г. Чадыр-Лунга и др. на Рождество в церкви исполняют народно-религиозную колядку на гагаузском языке – о рождении Иисуса (*Yıldız oldu / Hristos duudu*) [ПМА, г. Чадыр-Лунга, Л.]. «На другие праздники, в том числе на Пасху, религиозных народных песен в нашей церкви не поют, только церковные» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, Ф.].

В тех селах, в которых традиция исполнения в православных храмах народных религиозных песен существовала еще до их закрытия в советский период, она бережно сохранялась прихожанами и с открытием церквей с разрешения настоятеля была возобновлена. Так, в с. Казаклия рукописный сборник с такими песнями на гагаузском⁸⁶ и русском языках хранится прямо на клиросе. Он был принесен прихожанами сразу же после открытия церкви (*klisenin çeketmesindän*). Отметим, что основная часть духовных стихов в этом сборнике (-тетради) – на русском языке: «Крест тяжёлый», две колядки (о рождении Христа), «Вифлеемская ночь», «Ночь тиха над Палестиной», «Мира заступница», «Царица Небесная», «К тебе, о Мати Пресвятая», «О горе» (о душе, идущей на суд), «Радуйся, Святая Дева», «Мама моя»⁸⁷, «Крещение Господне» (В далекой стране Палестине...), «Писалма Святителю Николаю» (об угоднике Божьем), «Возьми крест свой и следуй за мной», «Святой Мученице Варваре», «Стих про монаха», «Жизнь Серафима» (о Серафиме Саровском), «Слава Богу за все», «Христос с учениками выходит из храма», «О Дева Пресвятая», «Богородице», «Целебный родник»⁸⁸, «Станем пред Царицею небесной», «Крест дубовый», «Тяжко в мире жить», «Подивится на Иисуса»⁸⁹.

На гагаузском языке в казаклийской тетради имелся рождественский тропарь и колядка, представляющая собой симбиоз народной колядки и рожде-

⁸⁶ Это общая тетрадь в 96 страниц, в которой записаны тексты на русском и гагаузском языках на кириллице.

⁸⁷ В последнее время у гагаузов появилась традиция исполнения данной песни во время похорон.

⁸⁸ О том, где найти поддержку, «Если тебя неудача постигла...».

⁸⁹ Посмотреть на Его раны и т. д. – о том, как Христа распяли на кресте.

стенского тропаря – «*Колада*»⁹⁰, а также некоторые содержащиеся и в других гагаузских рукописных сборниках произведения на новозаветные сюжеты («*Аушам софрасы*» / «Тайная вечеря», «*Гевсимания башчеси*» / «Гефсиманский сад», «*Алла дюннеи пек севди*» / «Господь очень полюбил этот мир») и песни-проповеди: «*Якын Сааби сана*» / «Господь к тебе близок», «*Алдангачлы дюн[н]я*» / «Обманчивый мир» и др. Название одной из широко распространенных среди гагаузов песен дано на русском языке – «Крест тяжелый», в то время как сам текст – на гагаузском языке («*Круча ардыр куведим йок калдырма[а]...*»).

Песни из этого «сборника», по словам певчих казаклийской церкви, исполняются ими по окончании службы. Для каждого праздника «установлен» свой репертуар. Например, песни о «Бедном и богатом Лазаре»; о страданиях Иисуса на кресте («*Иисус Христузу кручая гердиляр*») – с мотивом оплакивания; о рае, в который ведет узкая дорожка (схожа с песней «Паломничество» / «*Хажьылык*»), «молитва-покаяние» (мотив как при пении псалмов); «Песня о Богородице, ищущей своего Сына» и др. поют в основном в Великий пост. Некоторые песни (например, «Крест тяжелый» / «*Кручам арды*») исполняются всеми присутствующими в церкви. На Рождество поют колядку на гагаузском языке о Рождении Иисуса Христа («*Коладада Христос ду[у]ду*»). На Новый год в церкви колядок не исполняют.

Информаторы из г. Чадыр-Лунга и с. Гайдары сообщили о том, что аналогичная традиция существует и в церкви с. Карбаляя. Когда верующие из других гагаузских сел приезжают туда в гости на престольный праздник («курбан церкви»), они обмениваются содержимым своих тетрадей [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.; с. Гайдары, М.А.И.]. Таким образом, рукописные религиозные сборники с духовными стихами сохраняют свою функциональную значимость и в настоящее время.

Следует отметить, что далеко не все народные песни религиозного содержания могут звучать в церкви. Например, «Песню Ноя» / «*Ноюн тюркюсю*», получившую у православных широкую известность, в храме не поют [ПМА, с. Казаклия, Б.М.С.; У.А.С.]. За репертуаром песен, исполняемых в казаклийской церкви, на предмет их соответствия Священному Писанию внимательно следит настоятель – митрофорный протоиерей отец Николай (Формузал). «Побывавшим на службе греческим священникам, – сказал он, – очень понравилось, как поют наши певчие на гагаузском языке». И действительно, эта форма народного пения, которую и нам удалось послушать, вызывает восхищение.

Подобная тетрадь с «Божьими песнями» / «*Allahın türküleri*» имела у женщин, служивших в гайдарской церкви. По словам информаторов, «на

⁹⁰ *Авшамэрсин бей чорбаджи. Ей Сааби, Коладеле* – припев; *Аберлерись коладаи. Ей Сааби, Коладеле* – припев и т. д. (см.: Прил. 2(III), №№ 53-54).

Рождество, отмечающееся в течение трех дней, после богослужения и до того как все прихожане разойдутся по домам певчие исполняют песни, посвященные данному событию («Исузун дуумасы», «Гектя бир бююк нышан олду», «Христозун тюркюсю», «Миссия гельди» и др.). В церкви поют также и «Панайян[ын] тюркюсю» (о страданиях Христа на кресте), «Самарянка» (на русском языке), но информаторы не слышали, чтобы там пели «Песню Ноя» («Ноюн тюркюсю»)» [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.; М.А.Н.]. Интересно отметить, что исполнительниц этих песен (женщин пожилого возраста) в данном селе называют монашками («певчики» – «монафкалар» – «бююк кары») [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.; М.С.П.].

Священник с. Гайдары иерей Николай сообщил, что в их селе такие песни исполняла «баба Анка». «Однако, – добавил он, – это не традиция нашего храма. С гагаузскими религиозными песнями я мало знаком. Больше знаю украинские колядки. Они несут в себе религиозный и нравственный заряд. Если народные песни на религиозную тему не содержат догматических ошибок – это тот же разряд церковного искусства, что и религиозные колядки. Хотя намного больше смысла исполнять церковную песню, написанную церковными людьми. Я сторонник исполнять канты, тропари» [ПМА, с. Гайдары].

Со слов упоминавшейся исполнительницы этого вида песен – бабы Анки, «религиозные песни пели тогда, когда церковь была закрыта. Сейчас на Рождество (*Kolada*) поют о рождении Христа – “Гектя бир бююк нышан олду” и др. Эти песни я знала, но забыла. На другие праздники в церкви песни не исполняют. Певчие поют „Отче наш”, „Символ веры”. А другие религиозные песни – баптистские (*onnar – stuntların*)» [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

О значимости религиозных народных песен один из священников сказал так: «Лучше пусть поют такие песни, чем то, что на дискотеках, – это приходит с возрастом. Эти песни поют в церкви после богослужения. Они проще и доходчивее. <...> Когда служба подходит к концу, женщины вспоминают, что пришли в церковь помолиться и начинают хоть песни слушать» [ПМА].

Относительно восприятия традиции исполнения народных религиозных песен частью православных прихожан, отметим, что при сборе полевого материала мы уточняли наличие у респондентов «тетрадей с Божьими песнями» и т. д. На наш вопрос пожилой информатор из с. Казаклия задала встречный вопрос: «Ты не евангелистка?! У нас с ними не совпадает! (*Bizdä onnarlan цумêêr*)» [ПМА, с. Казаклия, У.Е.В.]. Затем она пояснила свою реакцию, сказав, что данная песенная традиция характерна для баптистов и субботников. Отсутствие у нее каких бы то ни было «тетрадей», в том числе молитвы «Сон Богородицы», она объяснила тем, что совершенно безграмотна и не умеет читать, но об этой молитве слышала [ПМА, с. Казаклия, У.Е.В.].

Аналогичным образом ответила информатор преклонного возраста из с. Авдарма, служащая при церкви: «Божьих песен я не знаю; тетрадей с такими пес-

нями у меня нет, так как я не умею читать. А „Сон Богородицы” у меня раньше был, но его для себя забрала дочь. Об епистолиях слышала, но читать не умею. Знаю молитву „Отче наш” на трех языках – гагаузском, русском и молдавском, а „Верую” – только на русском и на молдавском» [ПМА, с. Авдарма, К.О.Х.].

Отсутствие «сборника» с религиозными песнями информатор из г. Комрат объяснила тем, что у нее нет голоса, но отметила, что переписывать ей давали многие женщины. «Мне они очень нравятся. Когда слушала песню о кресте, который нес Иисус (*„Кручам арды”*), о маме (про Ксению – на русском языке) и другие – плакала» [ПМА, г. Комрат, Ф.М.Г.]. Информаторы многих гагаузских населенных пунктов (Бешгиоз, Казаклия, Бешалма и др.) говорили о том, что у них в селе появилась традиция исполнения песни-притчания о маме на похоронах.

Одна из информаторов, обладающая множеством «сборников» с различными религиозными текстами, в том числе с духовными стихами, обратила наше внимание на сходство многих религиозных песен на гагаузском языке, исполняющихся православными и протестантами (баптистами). Она показала изданный песенный сборник небольшого размера, взятый ею у баптистки-родственницы (у сватьи – неродной матери ее невестки). При этом она уточнила, что баптисты хором исполняют эти песни во время службы и на похоронах. Например, у них вместо отпевания умершего, как это принято у православных, на похоронах исполняют песню *«Ёлюм-ёлюм – пек чиркин ад»* («Смерть-смерть – очень ужасное слово») [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]. Данная песня присутствует в рукописных сборниках православных верующих, но не прикреплена к похоронной обрядности.

Полученные сведения о наличии общих религиозных песен у православных и протестантов потребовали от нас рассмотрения содержания опубликованных сборников религиозных песен на гагаузском языке, используемых баптистами, пятидесятниками и субботниками, на предмет их соответствия рукописным сборникам, взятым нами у православных гагаузов. В целом можно сказать, что в «тетрадах» православных немало духовных стихов, в основном песен-проповедей, практически дословно совпадающих с текстами, содержащимися в изданных сборниках, используемых баптистами и пятидесятниками⁹¹. В связи с этим, с помощью наводящих вопросов мы попытались выяснить отношение самих православных информаторов и их точку зрения о причинах такого совпадения песен: кто, когда и у кого их заимствовал? как воспринимается традиция исполнения песен религиозного содержания православными прихожанами и духовенством?

⁹¹ Гагауз арфасы. Кишинев: Издательско-коммерческая компания «Булут Арт Глоб», 1994. С. 50, 58, 68, 73-74, 78-79, 109, 122-123, 220-221, 223-224, 229, 269 и др.; Христиан арфасы. Рухлу тұркү кий-ады. Евангелия Христиан Баптистлерин Клиселерин Бирлии. Кишинэу: Христианин, 1995. С. 177, 220-222, 127-128, 118-119, 173-174, 177-178 и др.

Одна из информаторов преклонного возраста из с. Бешгиоз, у которой были «сборники» с епистолиями, сказала, что «Божьих песен» у нее почти нет, разве что одна или две. После чего она добавила, что такие песни поют баптисты, но они не крестятся (*bojini yarmêrlar*). Относительно существования данной традиции у православных и у протестантов она уточнила, что «какая-то разница в песнях, исполняющихся православными и баптистами, все же есть» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.].

В связи с вопросом о происхождении народных песен религиозного содержания один из представителей православного духовенства сказал, что «их наличие у баптистов и субботников вовсе не означает, что мы их взяли у них, скорее они у нас. Верующий народ всегда через песни выражает свою духовность, религиозность. Знаю, что в Чадыр-Лунге на погребение поют песню о маме. Есть она и на гагаузском, и на русском языке. Одна женщина из нашего села привезла ее оттуда и спрашивала разрешения исполнять ее на похоронах» [ПМА].

Часть информаторов знала о том, что у православных и у баптистов имеется довольно много общих песен религиозного содержания. Высказанные ими аргументы относительно происхождения подобных песен совпадают с приведенным выше мнением священника. Данное сходство, по их словам, объясняется использованием для чтения одной и той же священной книги – Библии. Более того, большая часть опрошенных была убеждена в том, что протестанты переняли эти песни у православных, поскольку православие у гагаузов исконно, а протестантизм – относительно новое явление:

«Баптисты взяли эти песни у православных, поскольку они, прежде чем стать баптистами, были православными. В моих тетрадах записано то, что когда-то было выбрано духовными отцами из Библии – это все согласно Святому Писанию. Как-то раз ко мне попала „тетрадь” баптистов, но там не то же самое, что в тетрадах православных. Часть из того, что у них есть – это совсем другое, выдумки. У нас никогда не было согласия с баптистами или другими религиями (*din*). Они взяли у нас эти песни» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

По словам другого пожилого информатора, такие песни были еще в те времена, когда она «была маленькой (например, „Гефсиманский сад” (“*Гефсиманья башчасы*”), „О 12 учениках Иисуса” и др.). Содержащиеся в моей тетради песни я переписала примерно в 70-е гг. у очень религиозных людей из Чадыр-Лунги: у Янак Коле – он постоянно ходил в церковь, у них все стены были в иконах; у Нади-булю Тоди Танасын – они все время проводили в молитвах (*Onnarı aldım kliseci insandan – Nadi bulü Todi Tanasın. Onnar molitvadan çıkmazdılar*). То, что содержится в моих тетрадах, я все сама переписывала, немного внук помогал (что другим почерком, то писал он). Я переписывала по буквам, так как была неграмотной». Под конец нашей беседы, допуская

возможность сходства содержания песен у православных и у баптистов, респондент в свою очередь акцентировала внимание на различиях в области учения: «Песни схожие, но их Евангелие не такое, как у христиан» / *Türkülär bir türölü, ama onnarın Evangeliya diil [h]alis bir türölü, ani kalmış hristiyannarda* [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Однако нельзя исключать того, что какие-то духовные стихи могли проникнуть в гагаузскую среду от других этноконфессиональных групп. Вполне вероятно, что появление ряда подобных песен связано с активизацией деятельности некоторых религиозных течений и сект, особенно баптизма, в Бессарабии в начале XX в.

В ходе сбора полевого материала в 2011–2012 гг. в с. Бешгиоз нам удалось обнаружить небольшие религиозные песенные сборники на гагаузском языке, изданные на основе кириллицы: *Гагауз арфасы* / «Гагаузская арфа»⁹² и *Христийан арфасы. Рухлу тўркў кийады* / «Христианская арфа»⁹³. Они используются представителями Евангелической баптистской церкви (баптистами) во время богослужений в церкви и при молениях дома. Идентичный сборник – *Гагауз арфасы* популярен и у пятидесятников. Сборник религиозных песен с аналогичным названием *Гагауз арфасы* / «Гагаузская арфа»⁹⁴, используемый представителями Церкви Адвентистов седьмого дня, которые именуются в народе «субботниками», по содержанию заметно отличается от предыдущих. Он, наряду с другими песенными сборниками, используется ими как при молениях дома, так и во время богослужений в церкви, которые проходят в селах Кириет-Лунга и Дезгинжа, а также в г. Вулканешты.

Относительно происхождения указанных песенных сборников отметим, что два из них, которые в ходу у баптистов и пятидесятников, изданы при помощи американских миссионерских обществ в Кишиневе в 90-х гг. XX в. Сборник, использующийся адвентистами, – «*Гагауз арфасы*», по словам их пресвитера, примерно в 2000 г. был набран ими на компьютере, распечатан и сброшюрован кустарным способом в виде книги. Однако в г. Комрате один из информаторов передал нам ветхую книжку небольшого размера с религиозными песнями, изданную типографским способом. На ее обложке указана фамилия то ли переводчика, то ли составителя, то ли автора текстов – Б. А. Воронцов-Велья. Происхождение этой книжицы информатор уточнить не смогла. При сравнении ее содержания с другими опубликованными сборниками оказалось, что оно практически полностью совпадает с самиздатовской книжкой духовных стихов, находящейся в обращении у субботников

⁹² Гагауз арфасы. Кишинев: Издательско-коммерческая компания «Булут Арт Глоб», 1994.

⁹³ Христийан арфасы. Рухлу тўркў кийады. Евангелия Христийан Баптистлерин Клиселерин Бирлии. Кишинэу: Христианин, 1995.

⁹⁴ Гагауз арфасы. Самиздат (без г.м.и., 2000?).



ГАГАУЗ АРФАСЫ



1. Бени гездирянь Айоз Дух,
Ол йакын Сянь хепь бана,
Кенди единянь гездирь,
Дивечь йашамак салда.

Ипидеримь Айоз сесь,
Севинмяклянь юректянь,
«О, елжу, сянь гель Бана,
Евя гетюримь сени!»

2. Дивечь доору Кафалар,
Йардым еть Сянь хепь бана,
Бракма Сянь измекерни
Гежя арысан о сл.

О бююкь дозгарь илерая,
Юфка юрекь кахырда,
«О, дуважи, гель Бана
Евя гетюримь сени!»

3. Ачан генижекь зоор гюнь,
Ишидиджесь ялпак сесь,
Ачан гектя о едль,
Топланыжес дувая.

Бенимь инаным Христос
Бу зоор ердянь Сянь куртар,
«Дуважи, сянь гель Бана»
Евя гетюримь сени!»

3

А

| | |
|---------------------------------|-----|
| Аас калды женк. | 93 |
| Аас вакыт илери. | 96 |
| А гелинь герюнь. | 285 |
| Аез гежя. | 90 |
| Ажиян дофт. Христ. | 281 |
| Акэр сызынт. Христозун. | 309 |
| Аллах севги. | 28 |
| Аллах бенимь. | 73 |
| Аллах салт бирь Ноя деди. | 94 |
| Аллах дюняхы. | 95 |
| Алатда Аллахым. | 103 |
| Аллах северь гекь. | 105 |
| Аллахын севгидий. | 128 |
| Аллахым Сянь варсын. | 133 |
| Аллах бирь яр саклар. | 193 |
| Аллахын вердий пекь паалы. | 242 |
| Аллахым Куртаряжы. | 258 |
| Аллахым юреть бени Сянь. | 267 |
| Аллахым Сянь дирильт. | 274 |
| Аллахым юреть бени. | 279 |
| Аллах куртулмак. | 332 |
| Аллахым Сени бянь. | 263 |
| Аллах сладаь Христозу. | 291 |
| Аушам одду. | 104 |
| Ачан сенинь зоорунда. | 72 |
| Ачан биткия. | 50 |
| Ачан гелижекь Христос. | 89 |

272

| | |
|-----------------------------|-----|
| Ачан гезлеримь капанж. | 138 |
| Ачан зестлярь сана. | 151 |
| Ачан Сааби булду бени. | 85 |
| Ачик бизя салт. | 82 |
| Ачан о едумь гелижекь. | 199 |
| Ачан бакэр кручая. | 219 |
| Ачан есныйжекь сени. | 304 |
| Ачан дивежя допшожекь. | 178 |

Б

| | |
|---------------------------------|-----|
| Бак зестленянь Христоза. | 293 |
| Бакэримь Сана таньямэрим. | 324 |
| Бени гездирянь. | 1 |
| Бенимь инаным Аллаха. | 39 |
| Бенимь жаным. | 66 |
| Бенлянь пекь гюнахкерь. | 160 |
| Беклеримь Иисусу. | 169 |
| Бенимь сивмь гектя. | 340 |
| Бись битирдикь юренми. | 3 |
| Бись бу еринь. | 38 |
| Бишейжикь бянь. | 65 |
| Бись гиргинь гидерись. | 77 |
| Бирь геми илдинь. | 92 |
| Бирь вакыт рай. | 109 |
| Битки аушам. | 124 |
| Битки вакыт. | 127 |
| Бись мусафирись. | 130 |
| Бись беклерись. | 134 |
| Бирь четинь таш. | 161 |
| Бильмямь бана. | 189 |
| Бись макарки пекь. | 218 |
| Бидлеримь Сааби Куртаряжы. | 246 |
| Бись бу пазар школасында. | 278 |
| Бирь вакыт бянь. | 315 |

273

Гагауз арфасы / Гагаузская арфа.

Кишинев: Издательско-коммерческая компания «Булут Арт Глоб», 1994. Религиозный песенный сборник на гагаузском языке, используется представителями Евангелической баптистской церкви (баптистами) во время богослужений в церкви и при молениях дома.

Ким Алахы север,
түркү чалыңыз Онун ичин,
Онун хатырына
Аллайын адыны үйүселдиниз.
Пс. 29, 5

ХРИСТИЙАН АРФАСЫ

РУХЛУ ТҮРКҮ КИЯДЫ



КИШИНЭУ • 1995

4

бнсбз

Ени толлумун чою түркүлерин сөзлери хем хавалары доорудулду «Песнь возрождения» хем «Разеле черулуй» толумнара гөрй.

Аларак есаба, ки гагауз дили шиндики заманда йаваш-йаваш латин графикасына гечирилер, ама чүнкү бу процесс таа битмедди, бу кийады ески йазыда чыкарарыз. Гагауз дилин литература нормалары таа ерлешмеддин үзерә бу кийадын дили таа йакын гагаузларын лафетмак дилинә. Умут вар, ки бу кийады севинмайлән кабул едежек хелси инанжы гагаузлар, бакмайарак оннарын лафетмак йада инан есабына.

Типарлайжылар

Дериндән сеседерим Сана, Аллахым. Пс. 129, 1

ДУВА ТҮРКҮЛЕРИ

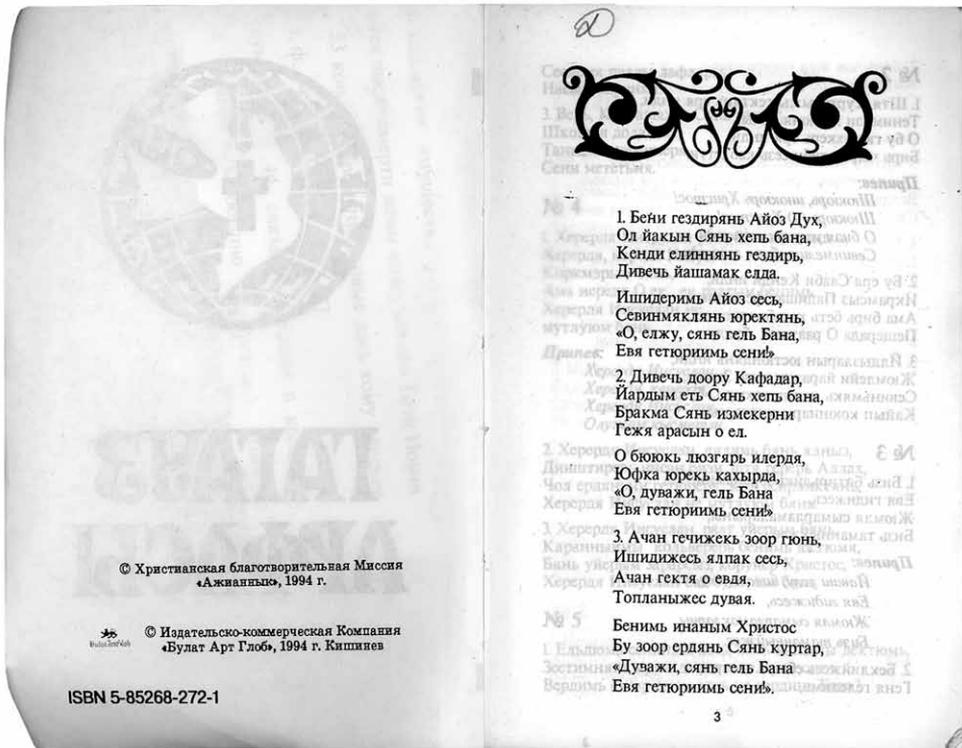
1. Йылачла беним шүпеми, Ани чок керә гелер; Бүүк кысметин арасында, Ажы мейва укүннән.
2. Истәмеерим шүпеленмәә, Зерә бән Сенин ушаан; Бән чаарылдым измет етмәә, Сенин аскер бөлүүннән.
3. Узакландыр шүпейи Сән, Беним йуфка үреемдән; Сән Кендин гел, Духлан гездир, Бән Сениннән енсейим.
4. Йардым ет, ки бән жанымнан Узакланмайым Сендән; Ки беним йуфка рухуму, Буландырмасын душман.
5. Үреемдә йарат сызынты, Куртарыжы лафларына; Бүтүн аклым айдыннансын Измет едерәк Сана.

Христиан арфасы. Рухлу түркү кийады / Христианская арфа.

Религиозный песенный сборник.

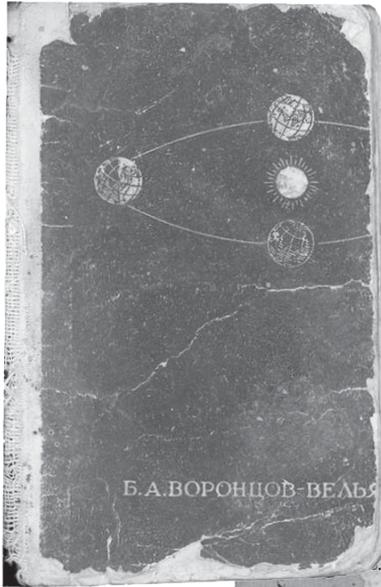
Евангелия Христиан Баптистлерин Клиселерин Бирлии. Кишинэу: Христианин, 1995.

Религиозный песенный сборник на гагаузском языке, используется представителями Евангелической баптистской церкви (баптистами) во время богослужений в церкви и при молениях дома.



Гагауз арфасы / Гагаузская арфа.

Кишинев: Издательско-коммерческая компания «Булут Арт Глоб», 1994.
 Религиозный песенный сборник на гагаузском языке, используется представителями пятидесятников во время богослужений в церкви и при молениях дома.



2.

(На мелодію: Пастарь добрый
Самъ грани насъ. Сборн. 354).

Ии Чобанъ Сянь куртаръ бизи
Умутъ еперисъ Сана
Сенинь кырында отлатъ Сянь
Хемь гѣтюръ дири суя.

и л и я з :

: Исусъ, бизи Куртарань,
Сянь сатынь алданъ бизи !:

Зисъ Сенинись веръ Сань бизи
Ии иллара етишимъ !
Сенинь кооннарны бблююндя
Гонаханъ кору бизи.

Хепсини кабуль еперсинь,
Сянь хепсиня дерсинъ ; гель
Авель еперсинъ гюнахларны,
Усплукъ верерсинъ Сянь.

3.

(На мелодію: Вотъ Спаси-
тель, иже намъ. Сборн. 250).

1. Штѣ Куртарьджи гѣтянь инди,
Тенимиа юстюня алды :
О бу гонахкерь еря инди,
Бирь чиракъ гиби сѣвъ каблетти.

4.

4.

(На мелодію: Духъ пелающій
огнемъ. Сборн. 257).

Д р и я з :

Слава, слава Христозъ !
Слава, слава, слава, слава Христозъ !
О бизя услукъ гетирьди,
Севинмеликъ бизя гетирди.

2. Бу еря Саби Кеши инди
Икрамсыъ пидишхъ фенессисъ ;
Ама бирь простъ касабайиндя,
Пешерара раатлякъ О булду.

3. Илджеларынъ юстянданъ инди
Джюмлеи Яраланъ хемь Залчи ;
Севинмекъ ичине кахыръ булду,
Каипъ кооннарны куртарсынъ.

5.

54.

(На мелодію: Всѣ во Христа
крестившіеся).

Хепсинись Христоза ваптивъ оланнаръ
Христоза гйиндинись ;
Аллилуйя.

*Моданъ Тарти Мисонъ.
Тад Финъ Индрешинъ
Тиде Кутурко Таса*

56.

*Трѣсодъ еря Сѣтунъ
Мадисѣру Балканъ*

| No.No. | A | Sborn. |
|--------|---|--------|
| 4 | Атешлянъ тозаданъ Духъ | 257 |
| 13 | А гелинь сисъ тосъ ушакларъ | 306 |
| 32 | Аллахъ севги, о не бююкъ кисметтир — | 9 |
| 34 | Ачикъ бизя салтъ бирь капу | 38 |

| | B | Sborn. |
|----|--|--------|
| 1 | Бени гоздринъ аявъзъ Духъ | 256 |
| 5 | Бисъ битирликъ юрениеи | 336 |
| 18 | Билъ ишидеримъ сесъ | 56 |
| 28 | Бютюнъ евимнянь билъ истеримъ — | 113 |
| 33 | Бянь диндимъ, гижямъ раатланмаа — Гусли | 469 |
| 43 | Бютюнъ севгиликъ бана | 160 |
| 49 | Биллякъ бана нечинъ ачикъ | 94 |
| 51 | Бисъ бу еринъ иянарында | 140 |
| 53 | Бенимъ инанымъ Аллаха | |

| | G | Sborn. |
|----|--|--------|
| 14 | Гѣтя вяръ аявъзъ евъ бююкъи | 328 |
| 20 | Гѣкъ юзъ шинянь карарьр | 217 |
| 23 | Гѣржямъ ени гѣкъ хемь ени еръ — Гусли | 401 |

57.

Б. А. Воронцов-Веля.

Религиозный песенный сборник на гагаузском языке, схожий со сборником, используемым представителями Церкви Адвентистов седьмого дня («субботниками»).

ГАГАУЗ АРФАСЫ

| | |
|-----------------------------------|-----|
| Аез Метгинни вар о ер | 1 |
| Аллахым ялварэрым Сана | 8 |
| Аллах еллэр хабер хепсиня | 12 |
| Ах не гюзяль сыра | 15 |
| А гелинь тесь ушаклар | 20 |
| Аллах севги, О не бюк кысм | 34 |
| Ачик бизя салт бир капу | 35 |
| Ачан дивежя дюшюжек | 46 |
| Авель, Авель | 53 |
| Алтын касаба геклердя | 95 |
| Ачик сюлер Аллах бизя | 110 |
| Ах истерим гитмя | 121 |
| Ачан Сааби Иисус чарэр бизи | 129 |
| Аллахым чалэрыс биз | 132 |
| Аез Библия геклердя | 143 |
| Ачан гелижек сана диннемьяк | 151 |
| Ачан зор олужек сана | 160 |
| Ачилды о ел геклеря | 170 |
| Аллах севги | 172 |
| Аллахта булдум корунту | 173 |
| Ачан о бюк гюн | 174 |
| Аллах верер куртулмэи | 191 |
| Ачан Иисуслан булшчам | 192 |
| Аез Библия | 229 |
| Биткиси бу еря гелер | 14 |
| Биз битирдик юренмеи | 16 |
| Бютюн свиньян бяи истерим | 31 |
| Бильмям нечин ачик бана | 42 |
| Беним инаным Аллаха | 44 |
| Беним чалышмам геклеря | 48 |
| Биз бу ердя варыс ябанжи | 50 |

- 221 -

№4. мол. 191

О бюн чумартеси гюно
Аллаха гелерис
Онуучун биз дюшонерис
Ону метгинерис.

Аллахта илькин таныдык
Абери каблеттик
Ани Христоз емюр верер
Гюнахлары силер.

Хеп юля Онда танылык
Нека гюнахлайдык,
Ама Христоз бизи севди
Бизимчни о ельдю.

Онуучун бездя северис
Севдя юренерис,
Ки бирликтя биз олалым
Севгидя яшадым.

№5. мол. 195

Не шен чалэр гекляр бюн
Аллахы метгинер,
Вар диннемьяк гюно бюн
Аез гюн Аллахтан.

Приве: Аезэин сиз о гюно
Аллах ону бизя верди
Аез гюн, аез гюн
Аллах Сян яраттын.

- 5 -

№57

Гецеманын башчеси
Ичи долу душманан
Христозун душманнары
Кяр кеңди сенселиси.

Юда епто Христозу
Салдатлар баладылар
Елюмя суд кестияр
Синжирлярян сыктылар.

Гетюрлюрляр Каяфа
Шамарлардан дюдюляр
Шамарлардан дюдюляр
Юзюня тюкюрлюрляр.

Гетюрлюрляр Пилада
Рубаларны алдылар
Пилат Она сораркан
Попазлар фитлярдиляр.

Пилат герьяряк юля
Еллернида икады,
Душим аредник сук кесмя
Бян бу тюрлю Адама.
Кардашлар сиз гелинис
О Гойгота баирна
Нянда Христоз сапланды
Кручяля какылды.

- 53 -

Гагауз арфасы / Гагаузская арфа.

Религиозный песенный сборник на гагаузском языке, используемый представителями Церкви Адвентистов седьмого дня (субботниками). Самиздат (без г.м.и.; 2000?).

(последняя, впрочем, значительно превосходит первую по объему). Кроме того, в данной книжке перед каждой песней имеется указание, на какую мелодию необходимо петь тот или иной духовный стих, а также на страницу того или иного песенного сборника, например: «На мелодию: „Вождь наш верный” Сборн. 256»; «На мелодию: „Братья все ликуйте”. Сборн. 52» и т. д. Во время встречи с пресвитером мы уточнили этот вопрос. Оказалось, что при исполнении подобных песен они ориентируются на такие песенные сборники с нотами, как «Псалмы Сиона» (1993) и «Imnuri Creştine» / «Христианские гимны» (2002).

Интересно отметить, что использование баптистских песенных сборников не воспринималось многими православными как отступление от религиозных канонов, тем более что с тонкостями трактовки сектантами Св. Писания они не знакомы. Самое главное, что в песнях пелось об Иисусе, Его страданиях, о бренности этого мира, о необходимости верить в Бога ради спасения души и т. д.

Упомянувшийся нами православный информатор из с. Бешгиоз, у которого была самая большая коллекция песен религиозного содержания⁹⁵, ничего предосудительного не видела в том, чтобы пользоваться взятым у баптистов песенным сборником. Однако, видимо, для успокоения души ею предварительно были заклеены первые страницы, где содержались данные о том, что она издана евангелическим миссионерским обществом. Вполне возможно, что основная часть песен-проповедей была переписана ею отсюда. Православные, не находя в них ничего антиправославного, считали вполне допустимым включение их в свой рукописный сборник, на обложку которого наклеивали православный крест.

Несмотря на то, что у православных и протестантов имеются общие песни, тем не менее содержание православных рукописных сборников(-тетрадей) значительно отличается от протестантских опубликованных сборников. Оно отражает особенности их религиозной догматики. У первых чаще всего фигурируют песни о страданиях Иисуса Христа, о Богородице, о жизни в потустороннем мире, в то время как содержание вторых представлено практически только песнями-проповедями, произведениями об ожидании Второго пришествия Христа и т. п. Именно песни апокалипсического содержания, с описанием близкого конца света характерны для протестантской традиции. Отметим, что одним из распространенных духовных стихов с ветхозаветным сюжетом, встречающимся как в сборниках протестантов, так и православных, является «Песня Ноя» (*Noiun tюркюсю*).

⁹⁵ Все содержащиеся в сборнике этого информатора тексты (духовные стихи, молитвы, поучения) были распечатаны ею лично на печатной машинке. Ее рукописный сборник оформлен в виде самодельной книги, обложка обтянута тканью синего цвета, сверху наклеен пластмассовый восьмиконечный крест белого цвета.

Анализ содержания и формы исполнявшихся православными гагаузами религиозных произведений позволил прийти к выводу о том, что некоторые фрагменты песен не только являются составной частью народных молитв, но и представляют собой одну из их разновидностей – песня-молитва. К общим чертам, характерным для ряда песен-молитв и некоторых народных молитв, относится наличие в них отрывков апокрифических текстов («Песня Богородицы» и др.), а также способ исполнения – народное пение.

В целом можно сказать, что в последнее время песни-проповеди как на русском, так и на гагаузском языках довольно широко распространились среди православных, что в известной степени является результатом заимствования и отражает характер взаимоотношений в гагаузских населенных пунктах между православными и инославными, состояние религиозного плюрализма. Однако в ряде песен-проповедей православных четко проявляется их конфессиональная идентичность: призыв к посещению церкви, к почтительному восприятию того, чему учит священник, и т. д. (см.: Прил. 2(III), № 11 и др.).

Не мутлу олучек о чаннарь
Ангысы клиселеря гичек
Не мутлу олучек о чаннара
Ангысы попазлары сесличек
<...>

Сись до[о]ру юректя христианнар
Савашын клиселеря гитмя[я]
Чалышын попазлары сеслемя[я]
Христозун ёлундан гитмя[я]
Чалышын попазлары сеслемя[я]
Христозун лафларны юренмя[я]
<...>

Пек чок чаннар пишман олечеклар
Ани Христоздан атылдылар
Попазлары инанмадылар...

Блаженны те,
Кто будет ходить в церковь.
Блаженны те,
Кто будет слушать священников.
<...>

Вы – настоящие христиане,
Старайтесь ходить в церковь,
Старайтесь слушать священников,
Идти дорогой Христа.
Старайтесь слушать священников,
Учить слова Христа.
<...>

Многие души пожалеют,
Что отказались от Христа,
Что не поверили священникам...

Духовные стихи, являющиеся составной частью практически всех рукописных сборников, получили широкое распространение и в гагаузской устной традиции. Основная часть произведений этого жанра, главным образом, на новозаветные сюжеты, составляет относительно более поздний пласт фольклорного наследия бессарабских гагаузов, о чем свидетельствует анализ выявленных этнорегиональных особенностей в данной области, осуществленный нами в предыдущих монографиях [Квилинкова, 2007а, 2011а].

Дальнейшее изучение этого пласта духовного наследия, с одной стороны, позволит пролить свет на вопрос о путях проникновения некоторых сюжетов (в том числе апокрифических) в фольклор гагаузов Молдовы, а с

другой – даст возможность исследовать их роль в религиозно-нравственном развитии народа. Почти полное их отсутствие у других групп гагаузов объясняется, по-видимому, иными историческими условиями, в которых находилось православное население Балканского полуострова.

4.5. О сложностях формирования и использования гагаузской религиозной терминологии

Духовные стихи и апокрифические тексты на гагаузском языке являются одной из форм выражения религиозной идентичности у гагаузов. Она проявляется как в традиционном мировоззрении, так и в использующейся ими религиозной терминологии.

Обнаруженные нами рукописные сборники различаются по содержанию (что связано со «вкусовыми» пристрастиями составителей), а также по стилю, полноте и точности перевода, использованию устаревшей лексики, орфографическим особенностям (спецификой отражения некоторых гагаузских звуков на письме) и т. д. Изучение данного вопроса в известной степени позволяет сделать определенные выводы относительно времени появления того или иного сборника.

Перевод религиозной литературы – чрезвычайно сложный процесс, требующий высокого уровня развития языка, достаточной грамотности переводчика и отличного знания им нескольких языков. Имеющиеся стилистические и терминологические различия, характерные для большинства зафиксированных нами гагаузских рукописных сборников, по нашему мнению, объясняются тем, что в тот период, когда начался перевод текстов (конец XIX в.), религиозная терминология на гагаузском языке была еще не разработана и/или не вошла в повседневный обиход. Более активно процесс ее разработки происходил в начале XX в., в связи с переводом и изданием религиозных книг на гагаузском языке.

При сравнении одинаковых по содержанию апокрифических текстов из различных «тетрадей» в первую очередь бросается в глаза то, что в них фигурирует довольно много слов и выражений на молдавском/румынском языке. Это связано с трудностями перевода некоторых слов и фрагментов. В определенном смысле исключение составляет чадыр-лунгская тетрадь и ее более поздняя копия – бешгиозский сборник-блокнот, в которых основная часть иноязычной лексики и выражений переведена на гагаузский литературный язык с сохранением их смысловой нагрузки.

Сравнительный анализ содержащихся в чадыр-лунгской тетради апокрифических текстов показал, что они являются не только более полными и стилистически лучше проработанными, но и терминологически более

верными. Из всех гагаузских сборников именно тексты из чадыр-лунгской тетради [см.: Квилинкова, 2012а, с. 404-589], с одной стороны, демонстрируют большее сходство в деталях и в содержании с молдавскими/румынскими вариантами апокрифов, а с другой – в них отчетливо отражаются стилистические, смысловые и терминологические особенности, отличающие данный сборник от остальных качеством перевода.

Некоторая особенность стиля характерна и для текстов из бешалминского сборника, переводы которых отличаются как от чадыр-лунгского, так и от других вариантов.

С одной стороны, в нем довольно часто используются гагаузские синонимы вместо молдавских/румынских и русских слов, фигурирующих во многих других рукописных сборниках, например: *изметчисиня* вместо *слугасыны* («работник» / «слуга»), *да качыражек бир лаф ондан* вместо *пропустит едаряса вай бир слово онун ичиндян* («упустит хоть одно слово из него»), *зе[е]тлеря хем да[а]валара* вместо *мункалара хем недяпсолара* («муки и наказания»), *бетвалы олсун* вместо *бластмат олурса* («пусть будет проклят»), *берекет* вместо *рода* («урожай»); *да хаир булажеклар* вместо *да моштина олур* («унаследуют»); *шавкын о[о]ллары* вместо *фіюль дюн[н]едя* («сыны света»), *о феналар, пагын[н]ар* вместо *рышлорь шй леницилор, ши пыгарицалор че сынтец вои* («злые и поганные»), *сп[и]яда олунус гюнахларныз ичин* вместо *мартурисин простедясин гюнахларнызы* («получить прощение грехов»), *Маслин баирьнда* вместо *Маслин мунтесиндя* («на Маслиновой горе»), *Аёзун* вместо *бу святой* («Святого»), *о адам милут олажек* вместо *правинцасы* («тот человек будет прощен»); *Аёзлу Аллахаы* вместо *де лаефинця са Думнезеу / де лаевинция са Думнезеу* и др. [Квилинкова, 2012а, с. 449-452, 455-456].

С другой стороны, в бешалминском сборнике имеет место и обратное явление. В текстах используются некоторые незнакомые основной массе гагаузов молдавские/румынские слова, не встречающиеся в других вариантах, например: *порункаларны / порукалармы* («приказ, наказ») вместо представленных в гагаузских вариантах – *лафларны / сымарламалар[ы]мы* («слова, наставления»), *ругачюнелян* вместо *дуваянан* («молитвами»). Наряду с этим в нем имеется немало русских слов, перевод которых не мог быть затруднительным для переводчика или переписчика, например: *народун ённюдя* вместо *инсан ённюдя* («перед людьми»), *ба[а]ларьндан еки уражаиндан* («от виноградников и урожая») вместо *ба[а]ларларьндан хем тарлаларьндан* («от виноградников и полей»), *олунус смиренный* вместо *олунус услу* («будьте смиренными»), *монах* вместо *калугер* («монах»), *батюшка* вместо *попаз* («батюшка» / «священник»), *милостыни* вместо *илик* («милостыня», «добро»), *уражаи* вместо *берекет* («урожай»), *суб[б]ота* вместо *жумаертеси* («суббота») и др.

Наличие многочисленных русизмов дает основание говорить о том, что содержащиеся в бешалминском сборнике гагаузские переводы епистолий

были сделаны с аналогичных молдавских/румынских вариантов, но в более позднее время, поскольку эти процессы характеризуют состояние гагаузской разговорной речи в советский период, особенно в 70–80-х гг. XX в. Возможно, это объясняется лишь более поздним пересмотром текстов.

При сравнении разных вариантов епистолий на гагаузском языке видно, что **значительную сложность для переводчика раннего варианта представлял перевод церковной терминологии**, например, таких понятий, как «Святая Троица», «Святое писание», «Господь», «Предтеча», «Иоанн Креститель», «во веки веков», «временный суд», «госпожа» и др.

Так, во многих апокрифических текстах (с. Гайдары, с. Бешгиоз, с. Казакия) употребляется не вполне ясное выражение – *Святой лафлары* (букв. «Святые слова»), по-видимому, имеется в виду «Священное Послание» / «Святое Писание»): *Охъ вай, он[н]арынъ жан[н]арна, ани инанмадыларъ бу святой лафлары* / «Ох, горе тем душам, которые не поверили в эти Святые слова».

Несколько необычная формулировка используется в казаклийском и бешгиозском сборниках, в результате чего смысл текста стал довольно расплывчатым – *Святой ёлланмышы* (букв. «Святое начало»), по-видимому, «Священное Послание»: *Бун[н]ар инанмадылар Святой ёл[л]анмышы хем [пророкларын] лафларны сеслямедияр; бун[н]ар инанмадылар святой ёл[л]анма лафлары пророкларын хем сеслямедияр; бун[н]ар инанмадылар святой ёл[л]анма лафлары пророклардан хем сеслямедияр* / «Эти не поверили в Священное Послание и не слушали слов пророков».

В чадыр-лунгском же и гайдарском вариантах епистолий термин *Троица* не переведен – *Аёз Троица* / «Святая Троица»: *Бун[н]ар инанмадылар Аёз Троицаи хем пророкларын лафларны сеслямедияр*.

Перевод данного слова, сделанный в бешалминском сборнике, оказался не вполне четким и понятным: *Бун[н]ар, ани инанмадылар Аёз ючлюя хем пророкларын лафларны сеслямедияр*. Вместе с тем отметим, что в рукописных вариантах церковных молитв (в том числе в переводных текстах М. Чакира) и в церковных песнопениях для обозначения понятия «Троица» довольно часто используется термин *ючлю* – *Аиёз ючлю* / «Святая Троица», но в некоторых из них в скобках дается понятный всем термин *Тройца*, восходящий к славянскому, например: «*Ей джумледя Аиёз ючлю (Тройца)*» (см.: Прил. 2(II), №№ 5, 44, 45).

Не просто было найти соответствующую формулировку для обозначения такого выражения, как «ныне и присно, и во веки веков», и потому в текстах встречаются различные формулировки: *шинди хем херкере / шинди хем хожма, хем даималарын даималар[ы]надак; шинди хем хожма хем даималарын тюкенмяз вакытларадак* (Прил. 2(II), № 57-58).

В одних текстах для обозначения понятия «Господь» употребляется термин *Сааби* (букв. 'Хозяин') – *Епистолия Са[а]бинин Исусу бизим Христозун /*

«Епистолия Господа нашего Иисуса Христа», широко представленный в церковной литературе, в то время как в других текстах фигурирует общее понятие с использованием слова *Аллах* в значении 'Бог' – «Сын Бога/Господа нашего» – *Епистолия бизим Ал[л]ахын о[о]лу Иус Христос* / «Епистолия Сына нашего Господа Иисуса Христа». В одном из бешгиозских вариантов данное понятие обозначено словом *Падишах* ('царь'), более распространенным в фольклорных текстах, – «*Епистолия: Бизим Падишахымыс Иус Христос ани ёллады Аллах гёктян*».

В связи с заменой иноязычных терминов на гагаузские, отметим, что в большинстве сборников для обозначения содержащихся в них текстов-посланий нередко вместо незнакомой лексемы *епистолия* употреблено понятное для народа слово – *киат* / *святой кихат* в значении 'письмо' / 'святое письмо'. В чадыр-лунгском варианте переводчик посчитал целесообразным сохранить термин *епистолия*, видимо, потому, что лексема *киат* в гагаузском языке имеет несколько значений: 'книга', 'письмо', 'бумага', в то время как исходный термин точно отражает особый жанр этого послания.

Таким образом, одним из наиболее видимых отличий чадыр-лунгских вариантов апокрифических текстов является широкое использование в них гагаузской лексики. В указанном сборнике для обозначений различных религиозных понятий в полной мере употребляются слова из лексического запаса гагаузского языка: *чендем* / «ад», *хаир* / «добро», *севги* / «любовь», *зет* / «муки», *ялварды Оолуна хемь Аез духа* / «просила Сына и Святого духа», *а[а]лады бю[ю]к ачыяныклан* / «плакала с большой жалостью», *хаирла бизи, Аллахын Анасы* / «помилуй нас, Матерь Божья», *Иван Ватис едичи* / «Иоанн Креститель» и др.

Этот список, в котором отражается профессионализм переводчика как знатока гагаузского языка и религиозной терминологии, можно продолжить: *зе[е]тличям* вместо *мунчит едежям* или *наказать едежям* («замучаю» / «накажу»), *усландырым* вместо *смирит едежям* («усмирю»), *илери гидян Ионын дувалары ичин* вместо *Иванын дувалары ичин, ани гидер илери* / «ради молитв Иоанна Предтечи» и др.

В основном, стилистические различия вариантов текстов апокрифического содержания заключаются в употреблении разных, но близких и взаимозаменяемых по смыслу слов и понятий, например: *Алла Сааби* («Господь Бог») – *Иисус* («Иисус Христос»); *япарсаидыныс Аллахы[н] сымарламаларны* («если будете исполнять Божьи заповеди») – *Аллахын лафларны тамана тутарса* («если будете помнить Божьи слова / заповеди»); *Гёк падишахлында / Гёк юз[ю]ндя* («в Царствии небесном»); *ихтярларын юзюндя / ихтярларын каршысында* («перед стариками»); *бян ярат[т]ым сизи / бян сизи яптым* («Я вас создал»); *бетвалы олсун / проклет олсун* («пусть будет проклят») и т. д.

Рассмотрение вопроса о стиле перевода и использованной лексике выводит на ответ о «первоисточнике» копий гагаузских апокрифических текстов.

Отметим, что и в чадыр-лунгских текстовых вариантах иногда встречаются выражения, характерные для молдавского/румынского языка (*мункада рысина*), реже русские слова, но, как правило, они сопровождаются дублированным переводом смысла термина на гагаузский язык, поскольку прямой его перевод искажал бы настоящий смысл, например: *Бун[н]ар он[н]ар, ани (вольно) коркусус еки | да бошта яшадылар* / «Это те, которые (вольно) без страха или же свободно жили». В гайдарской тетради используются как иноязычные заимствования, употребляющиеся и в чадыр-лунгском сборнике, так и те, которые встречаются в других рассматриваемых текстовых вариантах.

Учитывая относительно слабый с точки зрения гагаузского литературного языка перевод в более ветхих сборниках (с. Казаклия, с. Бешгиоз) и то, что использованная в них форма правописания была характерна для начала XX в., можно предположить, что вариант перевода апокрифических текстов в чадыр-лунгском сборнике является (относительно казаклийского и бешгиозского) более поздним. Переводчика или переписчика этого варианта епистолий характеризует не только хороший уровень знания гагаузского и молдавского языков, религиозной терминологии, но и относительно высокая для того времени степень грамотности в области грамматики и пунктуации. Ввиду понятности смысла текстов и полноты содержания есть основания предполагать, что он не является более поздней «редакционной» правкой переведенного ранее гагаузского варианта, а представляет собой самостоятельный перевод непосредственно с иноязычного текста (молдавского/румынского), взятого в качестве «первоисточника».

В некоторых случаях, когда не могло возникнуть сложностей с заменой славянского или молдавского слова гагаузским синонимом, тем не менее, в более ранних вариантах перевода были сохранены иноязычные лексемы, например: *Святой* вместо *Айоз*, *мунка* вместо *зет* («муки»), *милуйт едясинис* вместо *ачьясыныс* («пожалеть») и др. Почти во всех сборниках фигурирует молдавский/румынский термин – *моштина олур Гёк юзюндя* («унаследует Царствие небесное»), в то время как в тексте из чадыр-лунгского сборника употребляется выражение *ёмюр единечекляр Гёк падишахлында*, которое используется в церковной литературе и в настоящее время.

В гагаузском языке для обозначения таких значимых религиозных понятий, как «рай» и «ад», традиционно используются термины арабского происхождения – *дженнет* и *джендем*. Понятие «иной мир» / «потусторонний мир» передается при помощи словосочетания *ёбюр дюнняя*. В некоторых гагаузских переводах апокрифических текстов во фрагменте, в котором речь идет об аде, употребляется лексема *яд*, не встречающаяся в гагаузском языке: *да о | заман аёзларь ачаер капуларны ядын*. Именно поэтому в аналогичном отрывке из гайдарского сборника смысл этого непонятого слова в результате переписываний изменился – *янына | да*, то есть «сбоку»: *Да о | заман*

аёзларь ачерь капуларны янына | да / «И тогда ангелы открывают двери сбоку» [Квилинкова, 2012а, с. 498, 490].

Во многих епистолиях использовано выражение *христиан[н]ар благословицы / благословища*, взятые из молдавского/румынского текста *creştini blagosloviți* в значении 'благословенные христиане'. Лишь в чадыр-лунгском сборнике вместо этой лексемы в тексте употреблено подходящее по смыслу гагаузское выражение – *христиан[н]ар ши сёзлю*, где *ши сёзлю* обозначает «благие слова» / «благая весть» / «благословенные». Именно это выражение используется в молитвах.

Однако наличие славянских слов не всегда свидетельствует о позднем времени перевода текста. Так, например, в ветхом бешгиозском сборнике наряду с использованными в молитвах архаизмами (*тембихслерни; заапчи афет бизим динсизликлермизи; авфет бана хепсини некадар гюнах яптым; бизим Аксыздан хаким ийсёзлю; зеря бян сана варыерым ничя бир чапуклу ярдымчия; сенин христианлы сенселенин куртулушу; бян | да Бобамлан хакикат* и др. (см.: Прил. 2(II), № 13-21, 26, 27, 32 и др.)) содержится довольно много слов славянского происхождения, часть из которых и в настоящее время употребляется в религиозной литературе. Слова – *мученики, батюшка, тайна, пророк, апостолы, века* и др. почти в том же звучании фигурируют почти во всех молитвах, представленных в этом сборнике, дополняясь лишь характерными для гагаузского языка окончаниями – *мученик'лерин, батюшка'нын, пророк'ларын, апостол'ары, век'лердян* и др.

Что касается гагаузских народных песен религиозного содержания [см.: Квилинкова, 2011а, с. 456-497; *Moldova gagauzların halk türküleri*, 2003], то они ближе к народному языку и в них меньше использовано специальной религиозной терминологии. Такие песни повествуют о наиболее известных библейских персонажах и важных событиях, изложенных в Ветхом и особенно в Новом Завете. Некоторые из них могут быть отнесены к произведениям общей религиозной направленности. В религиозном песенном фольклоре акцент делается на подчеркивании греховности земного мира, важности соблюдения христианских принципов, веры в Бога – песни-проповеди. Встречаются уникальные тексты, представляющие собой монолог кающейся души.

В подобных произведениях содержатся сведения, раскрывающие народно-религиозные представления о рае, аде и др.: «дорога в рай, в отличие от дороги в ад, узенькая, и оттуда слышатся красивые песни, а из ада доносятся страшные звуки». Так, во многих духовных стихах используется слово *рай* славянского происхождения: *рай басчесиня* (райский сад), *рай капулары* (врата рая), *райын ичи* (в раю). Из записанных нами религиозных песен (а их более 70) слово *дженнет* – арабского происхождения, широко употребляющееся у гагаузов в быту в том же значении, встречается лишь в одном произведении – *Sveti Petrinin türküsü: cennet kapuların anatarlarını* – «ключи от

дверей рая». Для обозначения понятия «ад» в песнях использован термин арабского происхождения – *cendem* (*cendem yolu* / «дорога в ад»).

Помимо указанных терминов как в духовных стихах, так и в молитвах для обозначения Бога-Отца и Бога-Сына употреблены различные лексемы. Так, Бога-Отца, который «пользуется у гагаузов большим уважением», называли *Аллах* («Бог»), *Коджа Аллах* / *Аллах Боба* («Бог-Отец»), *Бобамыз* («Отец наш»), *Гёктеки Боба*, *Тембюль Боба* («Небесный (?) Отец»), а Иисуса Христа – *Иисус Христос* / *Иисус Ристос*, *Аллахын Оолу* («Сын Божий»), *Аллах Иисус Христос* («Бог Иисус Христос»), *Христос Аллахъ* или иногда только *Аллахым* («Мой Бог, Боженька») и др.

По отношению к Христу в песнях применяется эпитет – *Иисус Айозлу* («Святой Иисус»). Наряду с указанными терминами, в последнее время широко употребляются слова *Сааби* («Господь», «Всевышний», «Бог»), *Куртарыджы* («Спаситель»), *Миссия* («Мессия»), которые довольно часто встречаются в песнях. Лексема *Боже* в значении 'Бог-Отец' и 'Бог-Сын' используется главным образом в календарной обрядовой поэзии, в быту, а также в народных молитвах, имеющих свободную форму.

При обозначении ряда религиозных понятий как в духовных стихах, так и в религиозной литературе широко представлены иноязычные лексические заимствования, нередко различного происхождения, но чаще всего – славянского. Понятие «Святой» у гагаузов передается как при помощи греческого термина *Аgiоz* <Агиос> «Святой» – *Ауоз*, так и при помощи славянского – *Свети* («Божий человек» – *Аллаа адамы* / *Айоз* / *Ай* / *Свети*), а «Святой Дух» – словосочетанием *Аллахын Солуу*, но чаще используется славянская лексема *дух* / *Айоз дух*. Понятие «крест» чаще передается в текстах с помощью заимствованной восточнороманской лексемы – *круча* – *Айёз круча* / «Святой крест», но иногда используется или приводится в скобках синоним греческого происхождения – *ставроз*. Многие выражения дублируются пояснениями с использованием слов из того или другого языка: «совершать крестное знамение / креститься» – *япаерлар круча нишаны (ставрозуну)*; *милуит (хаирла)* и др. (Прил. 2(II), № 13).

Отметим, что некоторые сложности в области религиозной терминологии отражаются и в записанном нами у гагаузов Греции эпическом прозаическом фольклоре, например, в дастанах – близких по форме и художественному изложению к народным сказкам. Они связаны с обозначением ими Бога-Отца. В дастане «*Bizim Büzüklü Karaçor*» одним из главных действующих лиц является Бог-Отец – *Allah-Papu* [Квилинкова, 2006 г, с. 279-290]. Все, что связано с этим образом, указывает на христианскую символику (*vaftiz olmaya* / крещение ребенка и т. д.). В данном тексте отражается пример заимствования гагаузами фольклорного произведения у турок (с характерными для них мусульманскими именами – Зуйра-ханым, Тахир и др.) с его дальнейшей трансформацией в соответствии с христианской религиозной

идентичностью. В процессе заимствования некоторые моменты переосмысливались. Этим и объясняется присутствие в тексте образа Бога-Отца, который обязался через 40 дней сам крестить детей и дать им имена [ПМА, г. Орестиада, о. Андон]. Более того, в гагаузском языке понятие «Бог-Отец» (Всевышний), также как и у мусульман, передается словом *Аллах*. Поэтому для того, чтобы не было путаницы, гагаузами были внесены в упомянутое произведение соответствующие уточнения, отражающие греческую терминологию – *Allah-Papu* / «Бог-Отец». У бессарабских гагаузов данное понятие передается при помощи словосочетания *Allah-Boba*.

Российским тюркологом Л. А. Покровской ранее отмечалось, что гагаузы используют ряд терминов, относящихся к мусульманской религиозной системе, например: *Allaa* («Бог», «Всевышний»), *cendem* («ад»), *cennet* (рай), *hasi* («паломник»), *seytan* («черт»), *kurban* («курбан» – «жертвоприношение») и др. Согласно ее выводам, такого рода лексемы обозначают общие религиозные понятия и никак не связаны с религиозной принадлежностью гагаузов в прошлом [Покровская, 1974, с. 139-144]. В связи с этим добавим, что некоторые современные исследователи истории христианства связывают происхождение данных арабских терминов с периодом, предшествовавшим возникновению ислама.

Приведенные сведения дают основания говорить о том, что у гагаузов для обозначения общих понятий, связанных с религиозными воззрениями, параллельно используются термины арабского (распространенные у тюркских народов) и славянского происхождения, например: *Allaa – Boje, cennet – ray* и др. В некоторых случаях последние даже доминируют (о чем мы писали выше). Слово *святой* и места паломничества часто фигурируют в песнях в славянском звучании *Sveti* / «Святой», *Boje Groba* / «Гроб Господень». Однако все используемые гагаузами термины арабского происхождения отражают христианские представления о Боге, святых и т. д. Таким образом, в зависимости от жанра произведения (религиозная литература или фольклор) использованная в них религиозная терминология приобретала определенную специфику. В ней отражаются особенности гагаузской религиозной и языковой идентичности, а также имевшее место иноэтническое влияние.

4.6. Русский язык в контексте гагаузской рукописной традиции и религиозно-нравственного воспитания

Изучение содержания большого числа «сборников», которые нам удалось собрать в гагаузских селах юга Молдовы, позволяет говорить о значительном влиянии восточнославянской религиозной рукописной традиции, в частности русского языка, на гагаузскую рукописную традицию. Так, почти во всех «сборниках» многие религиозные тексты на гагаузском языке за-

писаны вперемешку с русскими текстами. Некоторые из них представляют собой молитвы апокрифического содержания, написанные на архаичном русском языке и с множеством ошибок, например, «Святое письмо найдено в пещере Святой Лаврентий» [Квилинкова, 2012а, с. 473-474]. Первая его часть отражает сокращенный вариант «Епистолии о воскресном дне» с характерными для нее элементами: проповедью («Бога не забывают, не ругайтесь... не делайте между вами Кровопролития. Вот чтоб остереглись святых грехов»), наставлениями о соблюдении воскресного дня («в субботу вечером не работайте воскресные дни почитайте в Божия Храм ходите Богу молиться, потому что вы огрешены»), угрозами наслать «болезни проклятые». При пояснении «пользы» для тех, кто верит в письмо, будет его переписывать и носить с собой, используются те же образные выражения, что и в гагаузском варианте «Епистолии Господа нашего Иисуса Христа, посланной Богом с неба»: «Кто будет верить переписывает вот хотя бы много столько грехов на свете сколько в море песку на небе звезды на земле травы будет этому прощено». Суровое наказание постигнет того, кто не поверит в это письмо и не даст его переписать другому: «тот будет наказан двумя холодными болезнями проклятыми».

Вторая часть этого текста, в которой подчеркивается значимость письма-оберега для солдат, представляет собой так называемое спасительное письмо «от пули и сабли». Его особенностью является наличие буквенного кода, составляющего основу заклинания. Необходимость ношения при себе такого письма объясняется его практической пользой: сохраняет жизнь солдату, останавливает кровь из носа, из раны и т. д. Используемый в тексте буквенный код, закрепляющий магическую силу письма, призван оказать психологическое воздействие на человека, которое усиливается с помощью указания на особую значимость заговорной формулы, представляющей собой не что иное, как закодированное имя Бога; его не только нельзя произносить, но и не следует знать: «Кто будет имет это письмо на войне тот будет вовеки не убит Амин З. И. Г. З. А. Ч. Ч. И. Т. М. З. Н. Г. Щ. Т. Ф. П Г А В П Ф З Д И Р М З Д Т Т И З И А А А М И Н это слово не надо, знать Один Господ Бог знает». Значимым моментом в письме является угроза наказания, призванная воздействовать на человека путем не убеждения, а страха. Она присутствует в середине и в конце письма. Используемое несколько раз в тексте молитвенное восклицание «аминь» выполняет своего рода функцию заговорной «закрепки».

Согласно исследованиям российских ученых, подобного рода памятниками богата немецкая традиция: в Германии XIX – начала XX в. имели хождение различные версии «небесных писем» (*Himmelsbriefen*), «охранительных писем» (*Schutzbriefen*) и др.

Случаи проникновения подобных текстов в Россию зафиксированы документально. Одним из примеров является так называемое «Бракское не-

бесное письмо» (*der Braker Himmelsbrief*), которое А. Н. Веселовский считал «крайней степенью разложения Епистолии о неделе». «Бракское письмо начинается рассказом, как один граф хотел казнить своего служителя, и казнь не могла быть исполнена, потому что меч не тронул осужденного. На вопрос графа служитель показывает ему рукописание, которое носил при себе, и на котором стояли буквы: В. I. Н. В. К. S. К. К. Когда граф прочел его, велел, чтобы всякий имел его при себе, потому что сила его велика» [Веселовский, 1876, с. 106; Цит. по: Панченко, 2002, с. 346]. В конце XIX в. русский перевод «Бракского письма», обнаруженный на Кубани (в рукописном сборнике, принадлежавшем казаку из старообрядческой станции Прочноокопской) и довольно близкий к немецкому оригиналу, был опубликован М. А. Дикаревым [Дикарев, 1900, с. 89-90; Цит по: Панченко, Ускользящий текст...].

В 1915 г. сходный текст (использовавшийся как заговор на оружие и взятый у солдата Первой мировой войны, считавшего его «очень полезительным») был обнаружен в г. Оренбурге. По предположению Е. Н. Елеонской, опубликовавшей это письмо и указавшей на его западноевропейские аналогии, «появление такого заговора от оружия в русском народе может быть объяснено тем, что печатные произведения из Западной Европы свободно проникают в русские пограничные местности и что появившийся печатный текст мог быть переведен и распространен; да и при личных сношениях с иностранцами русские могли воспользоваться их знанием заговора» [Елеонская, 1994, с. 140].

Таким образом, зафиксированный у гагаузов русскоязычный текст «Святого письма» (в основном, вторая его часть) по форме и содержанию представляет собой один из архаичных вариантов русского перевода так называемого «Бракского письма». Установить время проникновения этого текста в гагаузскую среду не представляется возможным, но его наличие в одной из тонких бешгиозских тетрадей свидетельствует о влиянии русского языка в данной области народной культуры гагаузов. К этому лишь добавим, что почти идентичный вариант «Бракского письма» на молдавском языке содержится в комратском сборнике [см.: Квилинкова, 2012а, с. 474-477]. На гагаузском языке упомянутый текст нам обнаружить не удалось.

В гагаузских рукописных сборниках встречаются различные по жанру и сюжетам апокрифические тексты на русском языке, среди которых магические письма, сказания, видения, поучения («Молитва, присланная с Афона 1918-го году 6-го Августа», «Сон Богородицы», «Чудно Ведение у Гроба Господня в Иерусалиме», «Любовь и Правда», «Духовное лекарство» и др. [см.: Квилинкова, 2012а, с. 479, 515-516, 524-529, 545-550].

Биздан Борхлу оланара
зсем кетюрма
бизи денемез ала
куртар бизи кетюдан
Амин;

Молитва Господня

Отче наш Иже еси
на небесах! Да святит
ся имя Твое, да
приидет Царство
Твое, да будет воля
Твоя, яко на небеси и
на земли. Хлеб наш
насущный даяждь нам
днесь, и остави нам
долги наша, якоже и
мы оставим

должникам и не введи
нас во искушение, но избави
нас от лукавого.

Верую.

1. Верую во единого Бога
Отца, Вседержителя,
Творца небу и земле,
видимыи же всеи си
невидимыи. 2. И во
единого Господа Иисуса
Христа, Сына Божия,
Единородного, Иже от
Отца рожденнаго прежде
всех век; Света от Света,
Бога истинна от Бога
истинна, рожденна,
несотворенна, единсущна

силу перенести Утомление
наступающего дня и все собы-
тия в течение его. Господи
руководи моею волею и научи
меня каяться молитая верить
надеется терпеть прощать
слагодарить и любить всех
А М И Н.

Молитва блаженной матроны
Облаженная Мати матрона душою
на небеси перед престолу Божию
предстоящи телом же на земли
мощивающа и даною ти свыше бла-
говатию. Различные гудеса сотво-
риши призыви ныне милостивым
твоим оком наши грешныя в ск-
блах болезнях и греховных искуше-
ний. Ями своя иже иждивающа утеш-
иши ны отчаяныя исцели недуги
наши лютыя от бога нами поже-
дану нашими попущаешия избави
нас от многих бед и обетаний
твоих господи нашего Иова христо

моги мне греш-
на от труса потопа огня меча
и врага тьмивого от бури от
нашествия и от лукавого из-
бави мя раба твоего (имя) Вели-
кий Архангеле Михаиле, всегда
ныне и присно и во веки веков
Аминь

писалма 33.

В блаженствую Господа на всякое
время выну хвала его во утеш
моих о Господе похвалитея ду-
ша моя да уельшат крошии и
возвиселятея. Возвеличите Господа
со мною! и вознеси имя его вкуп-
не. Взысках Господа и уельшайся
и от всех скорбей моих избави
мя приступите к нему и проеве-
татися! и лица ваша не постыд-
ятися сеи нищии воззва, и Господе
уельшася! и от всех скорбей его
спасе и ополчитея Ангел Господи!
Крест свящисмя его! и избавит

многи скорби праведными и от
всех их избавит. Господь
хранит господь все кости их
ни одна них сокрушится. Смерть
Трещников люта и не ненавид-
ящие праведного прегрешат
избави Господь души раб своих
и не прегрешат вси уповающи
на него Амин!

Ангел мой хранитель мой
святая Буди со мной
молю тебя храни меня
от зол земных грехов моих
прошу тебя умоли Христа
простить грехи мои
во святом пути храни
храни храни меня Амин!
Еи Алахан Аез-измекяри Иликзет-
текень Архидякон Старан, Дубет Ал-
лах бенни Итинь, Зеря Янъ Гайе
Имаклан Барьерам сана, Гарук
Ардымтыя Хем бенни Таньм
Итинь Дубагыя Амин!

Безакония и грех

мы от юности наших дахсе до
настоящего дня и гаса согрешиха,
да твоими молитвами получивше
благодать и великую милость про-
славили в троице единого бога
отца и сына и святого духа ныне
и присно и вовеки и веков Амин

Богородице Дево радуйся благо-
датная Мария господь стобюю
благословена ты в женах и бла-
гословен плод чрева твоего яко
спаса родила еси души наших Амин.

Еи Исусе христе Аез дува едериш
сана Аез Аллах Аез кубетли Аез
Елюметое Хаирла Бизичеписици
еянь сенин Каньнан еатын алян
бизичи Танармызы Юнахтан еи
Дорч Аллахыч Зестер Бюк Илик-
лерини сенин Ялварерыч простет
Юнахлармызы бизичи сенин пак

МОЛИТВА УТРЕННЯЯ.

ПРИИДУ ВЪЗЪ ЛЕНОСТИ, И С ТРЕЗВЕЮСЯ, ВОСТАВЪ ОТ СНА, РЦИ
 ВО ИМЯ ТЯ СИНА СЪВЯТОГО ДУХА АМИНЬ.
 СМЪ ПОСТОЯ МИМО МОЛЧА, ДОНДЖЕ УТИШАТЬСЯ ВСЯ ЧУВСТВЯ, А ТОГДА
 ТВОРИ ТРИ ПОКЛОНЫ, ГЛАГОЛЯ: ГОСПОДИ ИСУСЕ ХВЕСТЕ, СИНЕ ВОЩИ,
 ВЕДУ МЕНЯ ГРЕШНЕГО. ТОЖЕ НАЧНИ СЕДЦЕ: ГОСПОДИ ИСУСЕ ХРИСТА
 НА БОЖИИ МОЛИТВОИ РАДИ ПРЕЧИСТЫЯ ТВОЕЯ МАТЕРЕ, И ВСЕХ СЪВЯТЫХ
 ВЕДУИ НАС, АМИНЬ. СЛАВА ТВОЕ БОЖЕ НАМ, СЛАВА ТВОЕ.
 ЦАРД НЕВЕСНЫИ, УТВЪИТЕЛЪ, ДУХЪ ИСТЕНЫ, ИЖЕ ВЪЗДЕСЯ И ВСЯ ИСПОЛНЯЯ
 ТВОИИ БЛАГИ И ЖИЗНИ ПОДАТЕЛЪ, ПЕИИДИ И ВСЕЛИСЯ ВЪ НЪ, И
 ВОСТИ НА ОТ ВСЯКОИ СЪВЕРНЫ И СПАСИ, БЛАЖЕ ДУШИ НАШИ.
 СВЯТО БОЖЕ, СВЯТОУ КРЪПНЪ, СВЯТОУ БЕСМЕРТЪНЪ, ПОМИЛУИ НАС ТРИЦЪ.
 ТВОА ОТПУ, И СМЪ, И СВЯТОМУ ДУХУ, И НЫНЕ И ПРИСНО, И ВО ВЕКИ
 ТВОА АМИНЬ.
 СВЪТАЯ ТРОИЦЕ, ПОМИЛУИ НАС: ГОСПОДИ ОЧИСТИ ГРЕХИ НАШИ: ВЛАДИО
 ВОСТИ БЕЗЗАКОНЯ НАША: СВЯТОУ ПОСЕТИ И ИЩЕЛИ НЕМОЩИ НАМЕ, И МЕНЕ
 ТВОГО РАДИ. ГОСПОДИ, ПОМИЛУИ, ТРИЦЪ. СЛАВА И НЫНЕ:
 ТЪЕ НАШ, ИЖЕ ЭСИ НА НЕВЕСАХ: ДА СВЪТЪИТСЯ ИМЯ ТВОЕ: ДА ПРИДЕТЪ ЦАРСТВО
 ТВОЕ: ДА БУДЕТЪ ВОЛЯ ТВОА, ЯКО НА НЕВЕСИ, И НА ЗЕМЛЕ. ХЛЕБЪ НАШ
 ДА ДАИ НАМ ДНЕСЬ: И ОСТАВЪ НАМ ДОЛГИ НАШИ, ЯКОЖЕ И МЪ ОСТАВЛЯЕШ
 ДОЛЖНИКОМЪ НАШИМЪ. И НЕ ВВЕДИ НАС ВО ИСКУШЕНИЕ, НО ИЗБАВЪ НАС ОТ ЛУКАВОГО
 ТВОЕГО БЛАГОУГОДЕНЪ. ГОСПОДИ, ПОМИЛУИ НАС: ГОСПОДИ, ПОМИЛУИ НАС:
 ТРОИЦА ТРОИЦА, ГЛАС А:
 ОСТАВИИ ОТ СНА, ПРИПАДАЕМЪ ТИ БЛАЖЕ, И АНГЛИСКУИ ПЕСНО СПЪИМЪ ТИ СИЛЬНЪЕ
 СВЪТЪ, СВЪТЪ, СВЪТЪ ЭСИ, БОЖЕ, БЛАГОРОДИЦЕ НАС СЛАВА:

...СЛАВА ТВОЕ БОЖЕ НАМ, СЛАВА ТВОЕ.
 ЦАРД НЕВЕСНЫИ, УТВЪИТЕЛЪ, ДУХЪ ИСТЕНЫ, ИЖЕ ВЪЗДЕСЯ И ВСЯ ИСПОЛНЯЯ
 ТВОИИ БЛАГИ И ЖИЗНИ ПОДАТЕЛЪ, ПЕИИДИ И ВСЕЛИСЯ ВЪ НЪ, И
 ВОСТИ НА ОТ ВСЯКОИ СЪВЕРНЫ И СПАСИ, БЛАЖЕ ДУШИ НАШИ.
 СВЯТО БОЖЕ, СВЯТОУ КРЪПНЪ, СВЯТОУ БЕСМЕРТЪНЪ, ПОМИЛУИ НАС ТРИЦЪ.
 ТВОА ОТПУ, И СМЪ, И СВЯТОМУ ДУХУ, И НЫНЕ И ПРИСНО, И ВО ВЕКИ
 ТВОА АМИНЬ.
 СВЪТАЯ ТРОИЦЕ, ПОМИЛУИ НАС: ГОСПОДИ ОЧИСТИ ГРЕХИ НАШИ: ВЛАДИО
 ВОСТИ БЕЗЗАКОНЯ НАША: СВЯТОУ ПОСЕТИ И ИЩЕЛИ НЕМОЩИ НАМЕ, И МЕНЕ
 ТВОГО РАДИ. ГОСПОДИ, ПОМИЛУИ, ТРИЦЪ. СЛАВА И НЫНЕ:
 ТЪЕ НАШ, ИЖЕ ЭСИ НА НЕВЕСАХ: ДА СВЪТЪИТСЯ ИМЯ ТВОЕ: ДА ПРИДЕТЪ ЦАРСТВО
 ТВОЕ: ДА БУДЕТЪ ВОЛЯ ТВОА, ЯКО НА НЕВЕСИ, И НА ЗЕМЛЕ. ХЛЕБЪ НАШ
 ДА ДАИ НАМ ДНЕСЬ: И ОСТАВЪ НАМ ДОЛГИ НАШИ, ЯКОЖЕ И МЪ ОСТАВЛЯЕШ
 ДОЛЖНИКОМЪ НАШИМЪ. И НЕ ВВЕДИ НАС ВО ИСКУШЕНИЕ, НО ИЗБАВЪ НАС ОТ ЛУКАВОГО
 ТВОЕГО БЛАГОУГОДЕНЪ. ГОСПОДИ, ПОМИЛУИ НАС: ГОСПОДИ, ПОМИЛУИ НАС:
 ТРОИЦА ТРОИЦА, ГЛАС А:
 ОСТАВИИ ОТ СНА, ПРИПАДАЕМЪ ТИ БЛАЖЕ, И АНГЛИСКУИ ПЕСНО СПЪИМЪ ТИ СИЛЬНЪЕ
 СВЪТЪ, СВЪТЪ, СВЪТЪ ЭСИ, БОЖЕ, БЛАГОРОДИЦЕ НАС СЛАВА:

СОБОРОМЪ ГАВРИИЛИ ВЪ МОСКВЪ 19 УГЪ. ПИДА ИМЪИ 3 ДЪ.
 А М И Н Ъ.

Религиозные тексты на церковнославянском и русском языках из бешгиозского рукописного (машинописного) сборника № 9. Из архива Е. Н. Квилинковой (2010 г.).

Сени бднь метилимь
Хер бир елудга. Аминь,
Исповедь

Исповедуюсь господу Богу
моему и пречистой Богородице
и всем святым и Ангелу храни-
телю и тебе гостный отче! Во
всех моих грехах которые я
совершила от крещения до
настоящего часа и дня!
Делом словом помышлением
ежедневно ежегасно согрешаю
неблагодарность к Богу за
Великие и безчисленные мне
благодаяние и всеблагое прощ-
иление правдоисовиам осужд-
ением презретьем непокоретвом
лицезрением гордостью
нелюбовлею ^и злобострахею
завистью гневаи оклеветан-

в церкви небрежением
в нечистого исповедно
полнении в точности десяти
заповедей божих и келейн-
ого правила монашеского
и может быть которые я за-
была грехи свои и в тех ка-
юе я и прошу прощение и
всемь моими густвами душ-
евными и телесными согреши-
ла в них же каюея Господу
и прошу прощения прости
мне отче святой все мои
грехи разреши и прошу
помощь обо мне зрешноч
и благослови приобщитя
святым христовых таин и
дажедь мне
за все мои грехи
"АМИНЬ"

Песнь 8.

Ужасный бойся небо
и да подвигается основания
земли: се бо в мертвых
вменяется в вышних
живый, и во гробе мал
страннопримлется евоже
отроцы благословите, людие
превозносите во вся веки.

(дважды)

Пропарь глас 4:

Благообразный Иосиф с
древа снем Фригистое
тело, плащаницю
чистою обви и воз
во гробе нове
покрыи положи.

р Салтанатманарак

ди тропакларган
бир аёз дернекам жем Апостол
у Книси алык инан едерим
бир батизми шнохларим
оформасы шим диклерим
хмарим диклелерим жемга
челек ёдюр Фюненим
Ашамасына Амин.

Символ Веры

Верю во единого Бога отца,
Ведержателя Творца небу и
земли видимым же всеми
невидимым и во единого
Богорода Иисуса Христа,
сына Божия, Единородного,

Радуйся святая Дева.
О все святая Мати. Подкрепи нашу
любовь. Воспевай Тебе на будни.
Божьими святыми слов.
пр. Радуйся святая Дева, Радуйся святая
Мать. Ты у Бога заслужила. Именем
Божием Благодати. Ты Царица всего
мира, и Владыца земля. Кормилица
грешных. И заступница в
пути. пр. Радуйся святая Дева
Ты приходи к нам с чужбины. В день
себя Праздник твой. Святий. Ты приходи
с Благовещением. Будь нам матерью
родной. пр. За труды твои земные
и за все твои любви. Воспевай
Тебе на будни. Те

Триплет... Аминь
Серофим Серовский

В древние годы Ночи как бездомные зрители.
В древние времена год.

Улица злого села
Чистая Дева Мария
Страшней бедной была
Ветер начался морозный
Влага кружилась селом
Радной рукою стучалось
Дево пред каждым окном
Слезно просила приюта
В темноту зимнего неба
Госвенюду безжалостно гнали
Бедную странницу проты
Много бродя он бездомного
Дальше иди проходи
Словно у них в эту пору
Сердце не билось в груди
Прегрешая Дево Мария
Приюта ни где не нашла
В степ за селом удалилась

Крещение Господне.

В далекой стране Палестине
струится река Иордане
на берег реки той выходит
Креститель Христов Иван

Он с виду суровый и страшный
Одежду верблюжий носил
Был послан о Бога в пустыню
И громко же он возгласил

покайтесь Люди покайтесь
Очистите ваши сердца
И грешные души исправьте
чтобы встретить Мисю Христа

Трехи предания открывайте
умоите водою тела
Плоды покаяние твердите
любовью святыми дела
идёт велед^у за мною сильней-
ший

Прошу у Господа прощения
За душу грешную мою.

Аминь Иерусалим

На главной горе Синая
Построенной Иерусалим
Господь наш там обитает
и Ангелы Божии с ним
там нет никаких воздыханий
там Ангелы Божии вают
В садах они благоухают
и розы там райские цветут
и ради таково блаженство
нам надоба здесь пострадать
за наша труды и терпение
Господь нам пошлёт благодать
о горной Иерусалиме
Душа моя рвется к тебе
о горной Иерусалиме
Ты всех призываешь к
Аминь себе.

Мама

Ночь глубокая тиха стоят сады
Только ты не спишь мама моя
Слышу шопотом все повторяешь ты
В жаркой молитве своей имя мое

2) Чтоб не делал я если бы не было
Воспитания рядом тебя
Мама ты меня богоу направляла
и в церковь Божию меня привела

3) На лице твоем с детства знакомую
жизни оставил горе следы
Часто так к своим не послушаниям
Ране не думая сердце твое

4) Седины уже есть
На волосах твоих
Знаю милая все это я

5) Печет Воздаст Боже
Всем нашим матерям
По молитвам их за всех детей
Чтобы вечно мамы увидели
Всех сыновей своих и дочерей

АМИНЬ

1) Песнь Божией Матери

2) К тебе о Боже я взываю
К тебе молитву приношу
Лицо слезами чиную
И не оставь меня прошу

3) Болят душа страдает тело
и дух уныние со мною
Ноты Владыко милосердный
Пошли мне рабский покой

4) Улыбнись грешное моленье
на путь спасительный направь

Жакоби Алексее.

Я родился в граде Реме
Знастро нежно возростае
И отцу моему Ефремиду
Мене строго воспитает

И мене мать так любила
Не могла без мене жить
Когда я кончил учение
Мене вздумали женить
Мне сватами невестку
Но того я не ждал
Обвенгали мене браком
Сердцем смертно я страдаю

Когда мы пришли из церкви
Тошли в синагогу поговать
И я нежную сургу
Стаю душевно утешать
Помогшая слуго Богу
Я собрался уходить
Она шепнула просило
Как и где ей нужно жить

и в ограде святой церкви
Алексее сохранил.

Алексее! самарянка

Под тенью навесом под деревом
дерево дубом сидел у колодца
Христос, Пришла самарянка в
обычном порядке свой водонос,
Христос попросил поделитесь
водою она же сказала в ответ
ведя самарянка и с вашей
средою обиделиз кажется жет.
колодец глубоки как воду живую
ты можешь черпать из него.
Отец наш яков дал воду простую
неужели ты больше ело.
Христос ей сказал оа есес
ты знала кто воду живую
творит

Душа моя ты грешная

I Душа моя ты грешная

Упечена в грехах

Несчастливая и бедная

Смирись пред Богом в прах

II Ты добрые дела не делала

И в лепоты жила

И в зависти и в гордости

Всю жизнь свою вела

III Какой ответ ты господом

Отдам в свои дела

Ты жизни вела беспечную

Не камаась в грехах

IV Прощишь душа ты грешная

От нечести и сна

Тюка ещё ты Господом

На суд не позована

9

О братя обстри радость нам дана
И в мире всем здесь виден свет
Что осветит там куда им все придти

Муж из Прикона имени Зако

Видеть Иисус он хотел скорей

Так народа много он фоста мал

Но болю дунон он вперед бежал

Он хотел увидеть Христа глазами

Он хотел услышать Христа словами

Он хотел узнать Божий путь святой

Он хотел найти души покой

Приседал к синоковнице видя

Что Иисусу нужно здесь проход

На ветви синоковнице лежат он

Ожидая встречу с Христом

Проходи Иисус на него глядит

И его по имени зовёт

О Заксей сейчас же сходи

ты вине благословение прики

Так Заксей увидел Христа глазами

Так Заксей услышала Христа слов

Так Заксей узнал Божий путь святой

Также Заксей нашёл души покой.

А М И Н Ъ .

САМАРЯНКА.

Под тень навеса на камени гладком

Присел у колодеи Христос

Пришла Самарянка в обычном порядке

Выполнить свой воданос

Христос попросил поделиться водой

Она же сказала в ответ

Ведь я самарянка ас нашего средов

Обещане кажетов вет

Христос он сказал, о всяко ты знала

Его воду живую творит

Сама бы просила сама о ти искала

Того кто тобой говорит

Молитва

Наско глубоко, насколько стеснен душой,
Ты видишь, как не стеснясь, жалея, дыше
Свободу и непотому, твоя же повторяется 701
В жаркие моменты своей душе твое

(I)

Что бы делала если бы ты не была
В дни невзгодной жизни со мной
Моя, ты мне и была котиковина
И в Сериково родило другие привела

(II)

Мы, мои твои, с детства близко мне
Жизнь семейная, ты же была
Самое так своим, неосведомленным
Линия, которую я, твоя была ты

(III)

Свобода твоя, на волнах твоей
Жизни жила, все это и
Но, прошу тебя, мой друг, мне
Что пригласишь тебе, тебе приведи.

(IV)

Ваше придет, когда Ангелы боялись
За нашу, беречь тебе несут
И стеснясь, мы, твои, были восторженно
Твое, моего, кто-то со всею отдалить

(V)

Ты же возмает, Тонков, всем нам
По желанию и за всех ^{детей} матерей
Упокой в безднине, и твои, твои
Твои, твои, твои и твои.

Ангель.

Т О С С Т О Б О Й

И се АЗБ с вами во все дни до скончания века /Мф. 28/

ТЫ ЗДЕСЬ НЕ ОШИБОК: ВЕРЬ ГЛУБОКО ДУШОМ,
ЧТО ТО Т, КТО ОБЕЩАЛ: "Я С ВАМИ ДО КОНЦА",
КОМУ ОТКРЫТО ВСЕ * И ТАЙНЫ И СЕРДЦА, -
ВСЕГДА С ТОБОЙ!

КОГДА ТЫ К ВНЕШНЕМУ ЛЮБИМО ГОРИШЬ,
И С ПОМОЩЬЮ ИДЕШЬ К СТРАДАТЕЛЬНОМУ БРАТУ
НЕ ИЗ КОРЫСТИ, НЕ ЗА ПЛАТУ;
КОГДА БЕЗУПРЕЧНО С ПРАВДЕ ТОВОРИШЬ,
НЕ ПОМНИШЬ ЗЛА, К БРАТУ НЕ ДАДЕШЬ ЗЛОБОЙ,
И НЕ ВОЗНОСИШЬСЯ ГИЧЛИВО НАД ТОШПОЙ;
КОГДА В СОВЕЗЬ ТЫ НЕ ВОСТУПАЕШЬ С ЛЕСТЬЮ, -
ТО ЗНАЙ И ВЕРЬ ХРИСТОС С ТОБОЙ!

КОГДА ГЛАДИШЬ ТЫ НЕОПРАЧЕННЫМ ВЗГОМ,
КОГДА БЕЗУПРЕЧНА МЫСЛЬ И РЕЧЬ ТВОЯ ЧИСТА,
КОГДА НЕ МИРИШЬСЯ УГОДИМО С ПОРОКОМ,
КОГДА НЕ ОСКВЕРНЯЮТСЯ КЛЮМ ТВОИ УСТА;
КОГДА ТВОЕЙ ДУШЕ НЕЧАЛЪ ДРУГИХ ДОБИТИА;
И НЕ ЗАВИДУЕШЬ ТЫ РАДОСТИ ЧУЖОЙ,
КОГДА ДАЛЕК ВСЕМУ, ЧТО ЗЛОБНО И ПРЕСТУПНО, -
ТО ЗНАЙ И ВЕРЬ ХРИСТОС С ТОБОЙ!

КОГДА К ОБВАНЧЕННЫМ ЖИТЕЙСКИМ СТРАСТЯМ,
ИХ ГОЛОСУ НЕВОЛЬНО ПОДДАЕШЬСЯ,
ОТДАЕШЬСЯ ТЫ ТРЕХУ И ДЕЛОМ И МЧТАМИ,
НЕ ДУМАЙ ЧТО УЖЕ ПОРВАЛ ТЫ С НЕВОМ СВЯЗЕ.

В СОЗНАНИИ ВИНЪ, С РАСКАНИЕМ
К ПОДНОЖЬЮ КРЕСТА СКОНИШЬ ПОКОРНО ГОЛОВОЙ
И ВЫИДЕШЬ НА БОРЬБУ ОПЯТЬ С ТРЕХОВОЙ ЛОЖЕЮ,
ХРИСТОС ОСТАНЕТСЯ С ТОБОЙ!

КОГДА ОТЧАЯННЕ ВСЕГО ТЕБЯ ОБЪЕМЕТ,
КОГДА В ДУШЕ ЦАРИТ ПЛУДАН НОЧЬ,
КОГДА НИКТО ТВОИМ РЫДАНИЕМ НЕ ВНИМАЕТ, -
НЕ ХОЧЕТ ДРУГ И БРАТ ТВОЕ ПОМОЧЬ, -
НЕ ОСКВЕРНИЙ НЕБЕС СОМНЕНИЕМ И УКОРОМ,
НО ОБРАТИШЬСЯ К ТОМУ С ГОРЯЧЕЮ МОЛБОЙ,
КТО НА ТЕБЯ ГЛЯДИТ ВЛАДЦЕМ И КРОТКОМ ВЗОРОМ
И КТО ВСЕГДА ВЕДЕТ С ТОБОЙ!

Креститель Господен предтеча
Великий он был человек
И Господу в Троице и слава
Сегодня всегда и во веки

Алилуя

Уют тихая над Галестинкой
Уют тихая над Галестинкой
Спит усталая земля
Торса роши и долины
Скрыла всё ночная мгла
Ведраме утомлённом
Все погасли огоньки
Только в поле отдалённом

Не дремали постушки
Словно что-то онедали
Обходя ночной дозор
И усевиши завезали
Меже собачо разговор

Вдруг раздался голос нежный
Шрепет постушков обаял

Как солнце он бу
Избранные чадо и

И будут на Крест все взирать
За ними последует толпа

От край до край земли
И в мик содрожается

Крест Возлеи предстолом

Гисалма Светитало Николая

Троши тебе угодник Божии
Святой Великий Николай
В хитейской море утопад
Твои руки помащи подай

К твоей Икоме припадаю

Мне угодниче спаси

Твоя на помащи призываю

Молитву Богу вознеси

Враги повсюду окружают

Мне прелождают все пути

Святое писмо

Святое писмо написано в пещере
святой лаврентий конисом
золотыми буквами именем Христа
во времена царя Памиселова
в пещере святого Михаила Пещерного
и исуса Христа сына Волхванди,
почитайте, кто на светам неете
так и не всякам неете Бог, Бога
не забывайте, не ругайтесь не за
зеноведите елика коже озивайте
градам, ветрам и огнем. Нашего
царства не царство, бже не боже
и делайте между вами Хробопр-
мтия. Вот чтоб остережише
святых грехов, в субботу вечера
не работайте воекреногие дни
почитайте в Боже храм
ходите Богу молител, потому
что во отменит много мает

у гроба Господня
не. Откровение о
Святой Литургии. Которое записано
Монахом Толмачином:

В царствании в Вавилоне граде и Аравии царя
Андролога во время, когда жили христиане в
Иерусалиме, Евреи взяли с собою богатые доры
царю Ануратару отдали и говорили царю, что
якобы христиане обилие развратники, что
они собираются идти войной против язычников,
чтобы образовать свое государство. Царь Ану-
рат в гнве приказал приготовить свои войска
и в то же время дал знать обо всем царю
Андрологу, который царствовал в Аравии. Оба
согласились было уничтожить христианскую
церкви и всех христиан в Иерусалиме, чтобы
одним же вспоминать об Исусе Христе, к.
Царь Андролон далго не медля отправился со
своим войскам в Иерусалим для полного

* Иисови - и Правда:

В далёкие от нас времена в горах Восточка Подвиголся некий отшельник, сначала он жила незаметно для людей, и никто не знал его, а кто прежде знал, то давно забыл, но вот он стал стар, о нём провидели окрестные люди и мало-помалу далеко разнеслась молва о святости жизни нового подвижника, о трудности его подвигов, о его мудрости и великой способности разбираться в духовных и житейских вопросах.

К нему стали идти толпами, каждый несёт своё горе и сомнение, смутные надежды и безвыходное отчаяние. И Старец разбирался в нуждах притекающих к нему, помогал Кому молитвами, Кому словами утешения. И был он почитаем людьми. Как Святой и мудрый;

Однажды Старец, отпустив приходивших - -

Сон Матери Божии

Спя Святая Дева, рожденная Богом из Вифлема, видела сон. Туда же пришел вы спите?" А она тутже сказала, что очень страшный про тебя, рассказы рассказывать: сынок мой, сладенький Иисус, увидела я Петру и Романа, Павлу в Дамаске, но тебя я увидела в городе Иерусалиме распятым на кресте: те по среди двух разбойников. Над тобой издевались многие неверующие евреи, смеялись над тобой и босиком тебя осуждали. Потом неверующие евреи покормили тебя травой, напоили тебя уксусом, а потом очень избивали на святой образ плевали и венок из колечек тебе на голову положили

А один солдат пронзил тебя копьем в бок так, что из него потекла кровь и вода. Солнце пропало, месяц стал красным, церковные купола на две части разделились, а потом потрескались земля снизу и сверху, и потемнело все вокруг на земле, мне показалось, что с шести до девяти часов тебя снимали с креста Иосиф и Никодим. Белой тканью окутали и в новую могилу тебя похоронили. И в ад ты спустился и те двери ты сломал и железные рудни и тоже сломал, вытщил на волю Адама с Евой.

А на третий день ты воскрес и поднялся на небо и стал с правой стороны отца. Матушка моя очень правдивый ангельский сон ты видела все это я испытал из-за грехов людских, но если кто-то напишет твой сон и будет хранить у себя дома, то в тот дом враги не подступятся.

И если же женщина при родах будет иметь этот сон при себе, то она будет охранять себя ребенка родившегося на свет и ангел будет сидеть с правой стороны от нее, и закончатся все беды и горести, которые приходят от злых людей.

Если свираешься в дорогу, то не бойся ни грома, ни молнии, ни скорой смерти. Архангел Михаил будет всегда возле него и будет направлять его дорогу. Матушка моя, ангел мой, заберет его дух и отнесет в царство небесное, там будут веселиться рядом со всеми кого я полюбил в прошлых веках.

АМИНЬ.

О времени распространения в гагаузской среде текстов апокрифического содержания на русском языке можно судить по способу их копирования, а также по языку самого текста. Часть из них представлена у гагаузов в виде печатных или ксерокопированных с рукописных сборников несброшюрованных страниц. Все они были обнаружены нами только в единственном экземпляре. Например, два таких объемных текста, как «Чудно Ведение у Гроба Господня в Иерусалиме. Откровение о Святой Литургии. Которое записано Манахом Гомамитом», а также «Любовь и Правда» [см.: Квилинкова, 2012а, с. 524-529], представлены в виде ксерокопированного варианта части рукописного сборника, номера страниц которого были записаны прямо в середине текста. Это свидетельствует о том, что изначально при переписывании механически указывались и страницы тетради, с которой делали рукописную копию. В отличие от многих других русскоязычных текстов, сказания из этого сборника написаны довольно грамотно, со знаками препинания, кавычками и т. д. Но зачастую в тех местах, где должны стоять запятые, поставлены точки, причем далее текст продолжается с маленькой буквы. Другой особенностью первого упомянутого произведения является указание данных о переписчике или очевидце этого события, описавшего его, из которых следует, что это монах Гомамит.

Рассматриваемый текст представляет собой вариант известного апокрифа «Сказание Амфилога царя о святой литургии», так называемую «Легенду о евхаристическом чуде». В нем повествуется о том, как сарацинский царь Амфилог (в варианте, зафиксированном у гагаузов, – Амфилог) хотел уничтожить христиан и их церковь. Но когда он зашел в христианский храм, то стал свидетелем многих произошедших там чудес, после чего решил присутствовать при таинстве евхаристии (причащении). В процессе совершения этого таинства царь вместо просфоры в руках священника увидел «закальываемого» младенца и множество ангелов, присутствующих при литургии и активно участвующих во всех действиях священника, который разрезал ребенка на части и подал собравшимся мясо и кровь. Амфилог, пораженный увиденным чудом, принял крещение вместе со своими приближенными. Встретившись с царем Амуратом, он рассказал о произошедшем и отказался приносить языческую жертву идолам, за что ему и крестившимся под его влиянием язычникам по приказу царя Амурата отрубили головы [Веселовский, 1889; Веселовский, 1890, с. 124-125; Туницкий, 1907, с. 201-229; Яцимирский, 1910, с. 1-25].

Смысл «Легенды о евхаристическом чуде» сводится к объяснению евхаристии – одного из главных ритуалов христианства, символическое значение которого заключается в том, что хлеб и вино воспринимаются как тело и кровь Иисуса Христа. В варианте приводимого нами текста прославляется Бог, по отношению к которому используется эпитет *Саваоф*, характерный для иудейской и христианской традиций, после чего объясняется значение евхаристии в христианстве и связь данного ритуала с Новым Заветом.

«Увидел царь Отца Небесного. Спускающегося с Двенадцатию Серафимами, имея по шесть крыльев, Двумя закрывали свои лица, а Двумя летели и пели громким голосом „Свят, Свят, Свят, Господе Саваоф...”. Отец Небесный поцеловал своего сына, и опять поднялся на Небо. Священник сказал: „Примите, ядите сие есть тело мое”. Царь увидел Церковь, наполненную Ангелами которые в один голос сказали: „Аминь”. „Пейте от нея вси сии есть Кровь Моя от Нового завета”».

Данное сказание призвано было не только объяснить евхаристию, один из главных ритуалов христианства, но и снять обвинения в «кровавом навете», выдвигавшиеся римлянами против первых христиан⁹⁶ (свидетельства Плиния Младшего, Минуция Феликса, Тертуллиана и др.).

Содержание произведения «Любовь и Правда» [см.: Квилинкова, 2012а, с. 545-550] построено по принципу вопрос–ответ. В них акцент делается на перечислении смертных грехов, на проповеди христианских добродетелей, при помощи которых можно попасть в Царствие небесное.

Отметим, что основная часть текстов на русском языке, зафиксированных в сборниках православных гагаузов, не представлена в гагаузской версии, в отличие от апокрифа «Сон Богородицы». Здесь же заметим, что гагаузские варианты этого апокрифа в целом сюжетно и композиционно близки к корпусу текстов, встречающихся в славянских рукописных сборниках XVIII в. [Сон Пресвятыя..., <http://www.encycloped.narod.ru/>]. Однако, несмотря на значительное сходство некоторых гагаузских вариантов и использование в них русских слов, вряд ли можно утверждать, что они являются переводом зафиксированного у гагаузов русскоязычного текста этого апокрифа, поскольку в них прослеживается значительное сходство и с молдавским/румунским вариантом и, кроме того, используются восточно-романские лексемы. Нельзя также не принимать во внимание и тот факт, что все гагаузские варианты являются рукописными, в то время как один вариант данного апокрифа на русском языке напечатан на печатной машинке.

Восточнославянское влияние в гагаузской рукописной традиции выражается как на уровне представленности текстовых вариантов, так и на уровне использованной в них лексики. Например, в гагаузских вариантах текстов апокрифического содержания, как и в церковной литературе, встречается довольно много русских слов и образований от них, например: *крест, город, разбойник, пророк, Дух Святых, ангел(ь), монах, батюшка, милостыня, суббота, алтарь, момент, престол, Рай/Рай'дакы, преподобный, служба, вопроиз, мученик, собор, псалтирь, псалма, молитва, благословит, тайная, духовный, жрец, мерзски идол'ларын, план'нары, закон'арындан, семья, жертва, судья* и др. Многие из них используются наряду с гагаузскими лексемами. Это сви-

⁹⁶ Впоследствии он был взят на вооружение самими христианами (против евреев).

детельствует не только о влиянии русского языка на гагаузский язык, но и о его функциональной значимости в области духовной культуры гагаузов.

Одним из произведений, в которых прослеживается значительное влияние русского языка, является текст «О тайной жизни» [см.: Квилинкова, 2012а, с. 532-544], написанный в русле апокрифической традиции. Анализ лексики и содержания данного текста, представленного в чадыр-лунгском рукописном сборнике на гагаузском языке, свидетельствует о его позднем происхождении (по-видимому, вторая половина XX в.), поскольку в нем довольно много русских слов и выражений, характерных для гагаузского языка 70–90-х гг. XX в.: «но все-таки», «или», «молитва», «*хер момент*» («каждый момент»), «*фена совет*» («плохой совет»), «*кайбедер достоинствыи*» («теряет достоинство»), «*бу мытарствы[йы]*» («это мытарство»), «*Са[а]бинин Ангели слугасы*» («слуга Ангел Господний») и др.

Однако большую часть гагаузских рукописных сборников составляют духовные стихи, которых довольно много представлено на русском языке. Только в приложении к данной монографии их приведено более 30. Одни из них посвящены Иисусу, Богородице и святым («Молитва Иисуса Христау», «Молитва Пр. Богородице», «О Всепетая Дево вечная», «Псалма про Св. Николае Чудотворцеу» и др.), другие раскрывают страницы истории христианства («Крещение Господня», «Ночь тихая над Палестиной», «В древние годы», «Христос с учениками», «Серофим Соровский», «Самарянка» и др.), а также народно-религиозные представления о душе, рае, аде («Непроходимые врата ада», «Духовная беседа» и т. д.). Ряд подобных песен можно квалифицировать как молитву-просьбу к Богу и молитву-покаяние («Душа моя ты грешная», «Я люблю Тебя Боже», «Заблудшая овца», «Не ропщи на суровую долю») [см.: Приложение № 2(III)]. Значительный объем такого рода произведений в гагаузских рукописных сборниках свидетельствует о том, что они были востребованы. Этот вид фольклора выполнял дидактическую функцию, являясь важным средством религиозно-нравственного воспитания, особенно в советский период, когда церкви были закрыты.

Отметим, что большая часть религиозного фольклора и литературы распространилась в гагаузской среде именно в советский и постсоветский период, когда гагаузы разного возраста в той или иной степени владели русским языком, и потому не было особой необходимости в переводе на гагаузский язык. Этим и можно объяснить наличие в гагаузских сборниках довольно значительного числа текстов, переписанных на языке «первоисточника», в то время как распространение епистолий среди гагаузов произошло после того, как они были переведены с молдавского/румынского на гагаузский язык, что вполне объяснимо, так как основная часть гагаузского населения не знает этого языка. «Документальные сведения» об этом сохраняют сами апокрифические тексты, в которых много слов и выражений из молдавского/румынского языка.

В последнее время объем текстов религиозного содержания на русском языке в гагаузских рукописных сборниках заметно увеличился. Духовные стихи на русском языке все шире распространяются в народе, органично вплетаясь в гагаузскую традиционную обрядность. Так, например, верующие многих приходов испрашивали разрешения у своих приходских священников на исполнение некоторых песен-причитаний на русском языке в погребальной обрядности («Песнь об усопших», «Мама»).

Широкое распространение данного вида религиозного фольклора связано как с его доступностью для понимания простыми людьми, так и с тем, что в духовных стихах, в отличие от епистолий, например, угроза наказания высказывается гораздо сдержаннее. Она в большей степени соответствует идее христианского милосердия. В произведениях данного жанра, для которого характерна как устная, так и письменная традиция, нет языческих угроз апокалипсического конца света (за исключением «Песни Ноя»). При этом основной акцент в духовных стихах делается на том, что люди, соблюдающие Божьи заповеди, смогут попасть в Царствие небесное.

Что касается церковной литературы, то в гагаузских рукописных сборниках особенно много молитв на церковнославянском языке (в честь Иисуса, Богородицы и святых; утренние и вечерние молитвы и т. д.). И это не случайно, так как самые первые религиозные книги на гагаузском языке издавались с параллельным переводом на русский язык. В этой связи еще раз отметим, что нередко информаторы говорили о том, что им проще и понятнее читать Библию и слушать богослужение на «русском» (церковнославянском) языке, поскольку гагаузская религиозная терминология была сложна для их понимания. Как показывают полевые исследования, многие информаторы знают основные молитвы на церковнославянском языке.

* * *

Религиозная идентичность оставалась доминирующей у гагаузов долгое время после переселения в Бессарабию. Однако на данной территории, в результате проживания в иных исторических условиях (прежде всего, отсутствие необходимости отстаивать свое право на вероисповедание), усилилась значимость языковой идентичности. В действие пришел механизм, активизировавший этническое самосознание гагаузов. Характерной чертой происходившего процесса этноконсолидации было постепенное смещение идентичностей с религиозной на языковую и этническую.

В начале XX в., благодаря деятельности Кишиневского Православного Христо-Рождественского братства и личному вкладу (упорству, мудрости и организаторским способностям) гагаузского религиозного деятеля и просветителя протоиерея Михаила Чакира, появились первые книги религиозного содержания на гагаузском языке: молитвенник, Псалтырь, Евангелие и др.

Это способствовало не только усилению религиозности гагаузов, но и росту их самосознания. В этот же период (возможно, несколько ранее) зарождалась гагаузская религиозная рукописная традиция, начало которой было положено переводом апокрифической литературы. В ней отражаются сложности процесса формирования гагаузской религиозной терминологии. Вслед за апокрифической литературой развитие получил такой вид песенного фольклора, как духовные стихи. Появившись как устный вид народного песенного творчества, он со временем также стал частью гагаузской рукописной традиции.

Начиная с 60-х гг. XX в. у бессарабских гагаузов религиозная рукописная традиция получила массовое распространение. «Сборники» с различного рода религиозными текстами имеются во многих гагаузских домах. Немало женщин пожилого возраста располагают «тетрадами» с народными песнями религиозного содержания, в основном на новозаветные сюжеты, а также с песнями-проповедями, которые они часто поют, оставшись наедине или собираясь по несколько человек в одном доме во время больших религиозных праздников, а также в пост. В большинстве своем эти песни воспринимаются ими как народная форма молитвы, как один из способов покаяния перед Богом и укрепления в собственной вере.

Востребованность восприятия религиозных догматов и истории христианства на понятном языке породило в народе стремление к переводу на гагаузский язык богослужебной литературы разного содержания (тропарь, канон, акафист и др.), которая в рукописной форме также представлена в «тетрадах» некоторых информаторов.

Апокрифическая литература и духовные стихи способствовали росту религиозности и религиозной грамотности населения, поскольку содержащиеся в них сведения из Ветхого и Нового заветов передавались на родном языке, в отличие от языка богослужения, который был непонятен верующим. (До начала XX в. в церкви использовался церковнославянский и молдавский языки.) Кроме того, передача знаний при помощи песен была адаптирована к народному способу их восприятия, в то время как чтение религиозных книг для основной массы крестьян было невозможным по причине довольно сложного языка Библии, а также ввиду малого числа грамотных в селе. Таким образом, с помощью песен приобщение к знаниям по истории христианства осуществлялось в свободной и непринужденной форме в удобное для человека время.

Содержащиеся в «сборниках» рукописные тексты представляют собой своего рода *народный катехизис*. В них отражается реконструированная картина мира, представления о добре и зле, добродетели и грехе, рае и аде и т. д. На разных этапах своего существования в гагаузской среде апокрифическая литература и народные религиозные песни выполняли различ-

ные функции: дидактическо-воспитательную, религиозно-обрядовую и предохранительную. Будучи понятными простым крестьянам и близкими их восприятию, эти произведения не только способствовали усилению религиозности гагаузов, но и сыграли, на наш взгляд, важную роль в борьбе с сектантством.

Можно выделить несколько причин, предположительно ставших толчком к массовому распространению у гагаузов апокрифических текстов и духовных стихов: во-первых, отсутствие до начала XX в. религиозной литературы на гагаузском языке, ограничивавшее возможность получения знаний по истории христианства, усиливало интерес верующих к данному вопросу; во-вторых, совершение богослужения на непонятных для гагаузов языках увеличивало функциональную значимость родного языка как носителя знаний о Священном Писании и Предании, с помощью которого можно полноценно приобщаться к этим знаниям; в-третьих, доступность понимания апокрифических текстов и духовных стихов, представляющих собой смесь библейских повествований с вымышленными рассказами христианского вероучения; в-четвертых, их функциональная значимость в быту – использование текстов для ежедневной религиозной домашней практики (чтение молитв, проповедей, поучений); в-пятых, то, что традиция исполнения народных песен религиозного содержания не только не отвергалась православным духовенством, но, в известной степени, стала дополнением церковной обрядности, придав ей своеобразный этноколорит (гагаузскую этническую компоненту в православном богослужении).

Возникновение гагаузской рукописной традиции связано с переводом апокрифических текстов и становлением литературного гагаузского языка, происходившим в конце XIX – начале XX вв., в период перевода Евангелия и другой религиозной литературы на гагаузский язык. Непреходящее значение религиозных рукописных текстов заключается в том, что они являются **памятником языка и истории культуры гагаузов**.

В связи с вопросом о возникновении гагаузской рукописной традиции отметим, что как апокрифическая литература на гагаузском языке, так и песни религиозного содержания составляют региональную особенность духовной культуры бессарабских гагаузов, в которой отражается происходивший в тот период процесс роста их религиозной, этнической и языковой идентичностей. Наличие у бессарабских гагаузов немалого числа апокрифических текстов, а также духовных стихов (часть из которых бытует на языке оригинала) дает основание говорить о том, что гагаузская среда оказалась благоприятной почвой, которая **впитывала и бережно сохраняла частицу русского и молдавского духовного наследия**, религиозную рукописную традицию.

ГЛАВА VIII

НАРОДНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В КОНТЕКСТЕ ГАГАУЗСКОЙ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX – НАЧАЛО XXI вв.)

1. Приверженность народному православию как способ сохранения этнокультурного кода

Под *народным православием* одни исследователи понимают народные формы проявления религиозности, отличные, а иногда мало связанные с церковными формами. Другие исследователи рассматривают народное православие как народную религиозность, неотъемлемым компонентом которой является языческое наследие – архаические ритуалы и символы, пережитки и т. д. Существует и так называемая точка зрения о «фольклорном», «народном» православии, авторы которой рассматривают его как историческую форму развития фольклорного сознания [Панченко, 1998, с. 35].

Несомненно, что каждый народ по-своему воспринял христианское учение, пропустив его через собственное мировоззрение и культурные традиции, сформированные в предыдущий период этнической истории. Впоследствии бережно сохранявшиеся в народе обычаи и обряды тесно переплелись с православным вероучением и обрядностью и стали восприниматься им как составная часть православия («*бытовое православие*»).

Религиозность гагаузов и болгар, их почти фанатичная приверженность православию отмечались многими священниками и исследователями первой половины XX в. Как можно судить по историографическим данным, к концу XIX в. у бессарабских гагаузов в сфере религиозного сознания и религиозной грамотности произошли довольно значимые изменения: «Накануне каждого праздника и в каждую субботу с наступлением темноты кадят в доме ладаном из глиняной ручной кадильнички <...> То же самое делается в каждый праздник и в каждое воскресенье утром. **Не пойти в церковь в воскресенье и в большие праздники считается грехом** (выделено нами – Е. К.). Грешно также, даже для малого ребенка, проспать в праздник восход солнца. Говорят, что у того, кто этого обычая не исполняет, не будет ни хлеба, ни денег и никакой удачи. „Под ним, говорят гагаузы, земля горит на 40 сажень в глубину”» [Мошков, 1902, № 3, с. 54]. Непосещение христианином церкви в течение сорока дней рассматривалось как утрата «оберега» в лице высшей силы и ослабление его жизненных сил для противостояния нечистому духу [Мошков, 1901, № 4, с. 8]. Считалось также, что демонические существа, к которым причисляли и «Русали», показываются «такому человеку, который Богу не молится, или пьянице...» [Мошков, 1901, № 4, с. 12]. Отсюда следует, что неверующие в

Бога люди или те, которые ведут порочный образ жизни, являются объектом воздействия нечистой силы. Приведенные данные подчеркивают усиление в народном сознании значимости внешних форм религиозности.

Наряду с приверженностью христианству характерной чертой религиозности гагаузов и болгар являлось сохранение значительного языческого пласта. Об этом писал священник Н. Стойков: «Твердо сохраняя православную веру, празднуя и свято чтя положенные христианские праздники в честь Спасителя, Божьей Матери и святых, болгары (и гагаузы – Е. К.) в то же время продолжали бессознательно молиться и праздновать прежним языческим богам, держаться языческих и заимствованных у турок⁹⁷ обрядов и обычаев. Приглашались священники для совершения христианских треб и обрядов и параллельно с этим старики и старухи, знахари и знахарки совершали у них свои каждения, молитвы и обряды. Причем вторые считались такими же необходимыми, как и первые. Все случаи семейной жизни: рождение, брак, погребение и проч. изобиловали языческо-религиозными обрядами». При этом он уточнял, что они «чтились так же свято, как и христианские обряды. И если смысл первых был давно утерян, то и вторых смысл и значение были для них малопонятны» [Стойков, 1910, № 41, с. 1474]. Более того, народные обычаи и обряды воспринимались ими как святое, как неотъемлемая часть их религии и потому, писал Д. Чакир, «несоблюдение их в некотором отношении считается даже грехом» [Чакир, 1891, с. 736].

Сведения о значимости православной идентичности в сознании гагаузов находим и в работах Н. С. Державина и А. Манова: «...Болгары (и гагаузы – Е. К.) <...> люди весьма религиозные, но с некоторыми суевериями...» [Державин, 1914, с. 35]; «В религиозном отношении гагаузы фанатичны. И даже небольшие религиозные требы исполнялись ими точно и с фанатизмом, несмотря на то, что они противоречили некоторым религиозным догматам. Никто не может убедить их в обратном. На этот счет они говорят: *Ойле булдук, бойле гьотиреджеис* / „Как мы нашли (как нам оставили), так мы и будем делать далее”» [Манов, 1938, с. 40].

Народные обычаи и обряды, воспринимавшиеся как наследие предков, были освящены временем, а потому неприкосновенны. Те священники, которые прибыли с гагаузами и болгарами из-за Дуная, в своей религиозной практике придерживались установившихся в народе традиций. Что касается назначавшихся в приход инонациональных священников, то далеко не все они с уважением относились к народным обычаям, что вызывало возмущение прихожан. На первых порах они даже пытались жаловаться епархиальному начальству на такое отношение своего пастыря. Так, одно из недо-вольств, высказанных прихожанами с. Чияшии Измаильского уезда местному священнику М. Черноморцеву, состояло в том, что он «отказывается освящать коливо в субботу; не разрешает им в церкви преломлять хлеб и кушать и пить,

⁹⁷ К таковым некоторые священники относили обряд «курбан».

как положено по их обычаю» и т. д. [Дело по рассмотрению прошения., 1826, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5093, л. 7]. Во второй половине XIX в. епархиальное начальство начало активно бороться с остатками язычества у задунайских переселенцев. Однако даже усилия наиболее консервативной части духовенства, использовавших радикальные методы борьбы (С. Киранов), не смогли сколько-нибудь существенно повлиять на народное сознание. Крестьяне упорно продолжали придерживаться своих народных обрядов. Более того, священники, не признававшие народных традиций, осуждались общественным мнением [Казанаклий, 1873, с. 669].

Благодаря силе традиции, патриархальности, существовавшим социально-экономическим условиям, компактному проживанию, а также политике епархиального начальства и местного духовенства народная обрядность у гагаузов и болгар в пышной форме сохранилась до настоящего времени.

Исходя из опыта полевого наблюдения, отметим, что лучше всего народные обычаи и обряды сохранялись в более религиозных православных семьях. Служащие при церкви женщины (певчие, старосты и др.) зачастую оказывались в роли хранителей народной традиции. Они объясняли прихожанам последовательность традиционной обрядности при совершении церковных ритуалов (похоронно-поминальных, родильных, свадебных и др.). Несмотря на критику священником обряда «*mirudan çikarmaa*» (букв. «вынимание из мирры»), который, по сути, «дублирует» таинство крещения, он до настоящего времени является неотъемлемой частью гагаузской родильной обрядности. Так, «после крещения в церкви, крестная мать приносит младенца домой, где совершает над ним ряд обрядовых действий (купает в лохани, состригает волосы и т. д.) и затем передает его матери. Эту воду, как освященную, выливают туда, где никто не ходит, чтобы колдуны и гадалки не могли ее использовать. В прежние времена, в период проживания на Балканах, когда священников в селе не было, этот обряд был функционально значимым. Он совершался повивальной бабкой или одним из крестьян, «назначавшимся» для его исполнения, который знал несколько молитв и читал их (прежде всего «Отче наш»).

В настоящее время произносимые священниками поучения постепенно начинают проникать в сознание наиболее верующих прихожан (в основном тех, кто служит при церкви или часто ее посещает). Они осознают и соглашаются с тем, что данный народный ритуал противоречит христианской обрядности: «Когда из церкви окрещенного младенца приносят домой, крестная мать совершает над ним обряд „вынимания из мирры“ (*nunasi mirudan çikarêr*), что, по сути, представляет собой повторное окрещивание новорожденного крестной матерью. (На самом деле батюшка в церкви делает ребенку миррой крест (*mirulêê*) и отдает его христианином.) После того как младенца искупали, воду выливают под корень дерева, чтобы не наступить туда, поскольку что-то „из мирры“ могло смыться водой» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, Ф.].

Часть верующих, осознающая бессмысленность данного народного ритуала, тем не менее, не рискует настаивать на своих взглядах, опасаясь быть непонятыми родственниками и соседями. Это свидетельствует о силе общественного мнения, которое продолжает находиться на страже народных традиций.

Согласно признанию одного из священников, несмотря на предпринимавшиеся им усилия по объяснению языческого содержания многих народных обрядов, от совершения которых следует отказаться, даже его родители остались при своих взглядах. Более того, теща систематически пыталась «корректировать» его действия при совершении некоторых треб, переплетающихся с народной обрядностью, давая ему советы, как следует их совершать – «нужно делать вот так». При этом она ссылалась на давность народной традиции, передаваемой из поколения в поколение.

Помимо семейной обрядности у бессарабских гагаузов хорошо сохранились многие календарные обычаи и обряды, что дает возможность рассмотреть *состояние народного православия на современном этапе*. Особое значение уделяется календарным обычаям и обрядам, связанным с поминовением умерших (родительские субботы; «Пасха умерших», Вознесение (*Испас*), Троица, День сорока мучеников, Преображение, Успение Богородицы и др.), являющихся неотъемлемой частью православной обрядности: «У наших православных христиан есть традиция, которая тянется испокон веков (*adet, ani haanendän sürüner*) – это поминовение умерших и обязательное посещение кладбища в установленные дни. Эту традицию нужно соблюдать» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

На значимость и взаимосвязь народных традиций с религиозностью обратил внимание патриарх Алексий II, сказав, что человек «через традиции и национальную культуру ощущает духовное родство с церковью» [О «моде» на религию..., 1999, с. 61]. Современную православную идентичность, по мнению российских ученых, следует рассматривать как двухслойную. С одной стороны, это во многом культурная по своему содержанию, категориальная по происхождению идентичность, образующаяся в результате идентификации с культурной традицией. Более того, «между культурным и религиозным слоями этой идентичности нет непроходимой границы, скорее наоборот. Культурные характеристики (празднование религиозных праздников, например) выступают внешней оболочкой, соприкасающейся с „большим” социумом, а собственно религиозная составляющая (в узком смысле слова) образует сакральное ядро православной идентичности» [Рыжова, 2010, с. 60-61]. Под религиозной составляющей в данном контексте подразумевается весь комплекс психологических переживаний, связанный с рациональным и иррациональным опытом постижения христианского Бога. По мнению С. В. Рыжовой, именно сакральное ядро православной идентичности, формируемое личным религиозным опытом и знанием (вероучений, преданий), лежит в основе формирования православного ценностного мировоззрения.

2. Основные этнокультурные маркеры в традиционной духовной культуре гагаузов

2.1. Значимость культа предков в традиционной обрядности через призму гагаузской православной идентичности

Весь гагаузский народный календарь буквально пропитан обычаями и обрядами, в основе которых лежит **культ предков / культ умерших**. По вопросу о значении этих терминов у ученых нет единого мнения. В то же время отметим, что они представляют собой явления одного порядка и направлены на поклонение умершим предкам, которые выступают в роли покровителей живых. Данный культ, возникший в период патриархально-родового строя, по мнению С. А. Токарева, более выражен у китайцев и кочевых тюрко-монгольских народов [Токарев, 1990, с. 261, 255-256]. Наиболее употребителен в научной литературе термин *культ предков*, который мы будем использовать в дальнейшем.

Основу многих весенних праздников у гагаузов (День 40 мучеников, Лазарева суббота, Вербное воскресенье, Чистый четверг, Малая Пасха / Пасха умерших, среда накануне Вознесения, Троицкая суббота / *Моша* и др.) составляет поминальная обрядность. Важной ее частью являются обрядовые костры (обряд «согревания покойников»), кутья, трапеза во дворе дома, коллективные поминовения умерших и др. Данные обрядовые действия, которые можно рассматривать как «приглашение умерших родственников домой», являются реликтом одного из древних способов приобщения умерших предков к жизни живых. Накануне Вознесения и Троицы для них устраивали «почтительные проводы обратно в потусторонний мир».

Одним из наиболее почитаемых дней Великого поста является Чистый четверг / *Ak perşembä*, или Великий четверг / *Büük perşembä* (последний четверг перед Пасхой). Обрядность этого дня сохраняется в архаичной форме во многих гагаузских населенных пунктах Республики Молдова (Комр., Конг., Баур., Беш., Авд., Гайд., Дж. и др.).

Каждый год в Чистый четверг, согласно народным представлениям, «души умерших родственников возвращаются в свои дома и остаются там до кануна Вознесения». К этому дню приводили в порядок могилы. Цель обрядовых действий, совершающихся в Чистый четверг, – «пригласить умерших родственников домой, как дорогих гостей». По словам информаторов, рано утром во дворе каждого дома разводили небольшой *костер* (обряд «согревания покойников»), рядом с которым ставили столик с кутьей (*koliva*), калачом и свечой. У порога в дом вешали полотенце и ставили ведро или тазик с водой, «чтобы душа могла умыться» (Конг.). На убранную постель клали белую подушку, а рядом ставили кружку с водой, «чтобы душа могла утолить жажду и отдо-

хнуть». На следующий день все домочадцы пили воду из этой кружки (Бешг.). Эти обрядовые действия, на наш взгляд, можно расценивать как реликт одного из древних способов приобщения умерших предков к жизни живых.

Уходя на кладбище, калитку оставляли приоткрытой, «чтобы умершие родственники могли беспрепятственно войти в дом». По пути на кладбище (Конг., Беш., Баур.) на обочине дороги, на колодцах и мостах оставляли зажженную свечу, немного кутьи (*koliva*), дрожжевую лепешку (*pita*) с выемкой с краю («открытой дверью могилы») или с печатью, которую ставили на просфорах – *pusurka*, мелкие монеты, черные нитки («чтобы душа могла с помощью ниток выбраться на землю с того света» – Беш.). Окуривали ладаном могилу и все принесенное с собой: *коливу*, *питу*, сладости и вино.

Количество выпекавшихся лепешек соответствовало числу умерших в семье. На кладбище обменивались принесенной едой, угощая друг друга. Часть вина уносили в бутылке домой. При выходе поливали кладбищенские ворота небольшим количеством вина со словами: «*Kal saalceylan İspasadan*» / «До встречи в праздник Вознесения». Оставшееся в бутылке вино расценивалось как «подарок от умерших родственников». Им угощали на Пасху всех домочадцев, что являлось одной из форм причащения (Бешг.). В подобном способе причащения остатками «четвергового вина», существовавшего у болгар и гагаузов еще на Балканах и сохранившегося до настоящего времени, проявляются пережитки культа предков.

Начиная с Вербного воскресенья до Пасхи умерших (неделя до и после праздника Пасхи) в церкви не совершали панихид в память умерших и, соответственно, не освящали кутью. Поэтому в Чистый четверг (последний перед Пасхой), приходя на кладбище, кутью несли неосвященной. Церковь оказалась бессильна против этого древнего обычая поминовения умерших, составной частью которого является традиция «празднования» семи четвергов (начиная от Чистого четверга), а в некоторых селах – девяти четвергов (Дезг.), от града (*tolu*), строго соблюдающаяся гагаузами и в настоящее время. «В эти дни все люди идут на кладбище; в огороде работать нельзя, чтобы не было града (чтобы град не побил урожай) / *gerilmeer aul[i]çinä – tolu düümäsin*». В своих поучениях священник обращает особое внимание прихожан на то, что в эти дни можно работать. Однако никто не решается нарушить устоявшуюся народную традицию из-за боязни последствий: «Бабушки говорили, что после Пасхи по четвергам нельзя заходить в огород, чтобы не было града» [ПМА, Бешгиоз, Р.В.В.]. В рабочую пору у крестьян не всегда получается соблюдать воскресенье и религиозные праздники, но касательно этих дней многие из них «на всякий случай» соблюдают ритуальный запрет, говоря: «*Bän o perşembäylän ilerlämiycäm*», что означает «От проделанной в этот четверг работы у меня не прибавится» (букв. «я с этим четвергом вперед не пойду») [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.; г. Комрат, Ф.М.Г.].

Обрядность «Пасхи умерших» / *Ölülerin Paskellesi*, или «Малой Пасхи» / *Küçük Paskellä*, также сохраняется в архаичной форме во многих гагаузских селах Молдовы. На девятый день после Пасхи (в понедельник) в храме служат панихиду и затем на кладбище устраиваются коллективные поминки по умершим родственникам с *общественными трапезами*. С утра на кладбище собираются все жители села с семьями. Женщины несут небольшие венки и корзинки с едой (пасху, кутью, вино, сладости и др.). Корзинки выстраивают на земле в два ряда. По окончании панихиды, которую в прежние времена священник служил прямо на кладбище, он проходил по рядам и освящал принесенную еду. В настоящее время аналогичные действия вначале совершаются во дворе церкви, после чего священник отправляется на кладбище, где, по просьбе верующих, окропляет могилы святой водой и читает заупокойную молитву. Затем прямо у могил (в ограде за столом или на ковриках, которые расстилают на земле) родственники устраиваются для жертвенной трапезы, предварительно совершив одаривания в память каждого из умерших – *romana (canın için)*. В тарелку кладут пасху, яйца и другую еду, а также угощают стаканом вина (в память об умерших детях – стаканом сладкой воды).

В прошлом родственники собирались несколькими семействами вместе и поминали всех умерших, в том числе родовых предков. Настроение при этом у всех было праздничное, «как будто бы с ними вместе пировали умершие родственники». По сведениям информатора с. Котловина (ныне с. Балбока, Украина), раньше коллективное поминовение умерших, проходившее прямо на кладбище, сопровождалось игрой специально приглашенных для этого музыкантов [ПМА, с. Котловина, Ч.З.И.]. Аналогичная форма празднования («пирушка», музыка, скачки и др.) в день Вознесения (*İspas*) в прошлом имела место в с. Виноградовка (ныне с. Курчи, Украина) [ПМА, с. Виноградовка, Б.Ф.Г., Т.Е.Ф.]. По форме и содержанию подобного рода празднования представляют собой остатки древних тризн.

Общественные поминки в честь умерших, совершаемые после Пасхи (в Фомино воскресенье, во второй после Пасхи понедельник или вторник), были распространены у многих народов (у южных и восточных славян, части румын, молдаван), что связано со временем поминовения умерших, установленным Православной церковью.

У гагаузов Болгарии (с. Болгарево, г. Каварна) общественную трапезу, сопровождавшуюся всеобщим весельем, устраивали на праздник Хедерлез (день Св. Георгия) возле одного из древних курганов. Праздничная трапеза и одаривания состояли из молочных продуктов (брынзы, кислого молока – *йурт*), а также чеснока. Отличительной чертой этого праздника («*панайыр*» / «сбор») было скатывание детей и женщин с земляной насыпи [см.: Квилинкова 2005а, с. 60-61], что, по объяснению информаторов, совершалось с целью обеспечить себя здоровьем. В содержании обрядности данного праздника ярко проявляются элементы культа предков.

Различные обычаи и обряды, также связанные с поминовением умерших, совершаются гагаузами в праздник Вознесения (*Paskellenin kırkı* / «Сороковой день Пасхи», *İspas* / «Испас») и на Троицу (*Troița* / *Paskellenin ellisi* – «Пятидесятый день Пасхи»). В обрядности этих дней тесно переплелись христианские элементы и пережитки дохристианских верований, воззрения о потустороннем мире.

Основная часть обрядности сосредоточена накануне праздника Вознесения (*Zaduşnița* / «Задушница») и в Троицкую субботу (*Büük zaduşnița* / «Большая задушница», *Moşa* / «Моша», *Duminika mare* / «Большое воскресенье»). По народным представлениям, души умерших родственников, отпущенные на землю в Чистый четверг, возвращаются обратно в загробный мир в день Вознесения. Перед возвращением «туда» они ждут у ворот кладбища подаваний от родственников. Если о них никто не вспомнит, то они отправляются обратно, захватив с собой лишь землю. Аналогичное воззрение относилось и к празднику Троицы.

Основу обрядности этих дней составляют обычаи, связанные с одариванием и общественным поминовением умерших. К празднику Вознесения пекут обрядовые хлебы (*paska*) и красят яйца, которые вместе с другой едой освящают в церкви. Накануне этого дня приходили на могилы умерших родственников и «прощались» с ними, одаривая друг друга калачами и другой обрядовой едой. У гагаузов Болгарии одаривали также чашками, тарелками с едой, калачом со свечой, кутьей, приготовленной на молоке (*sütlü koliva*). По просьбе прихожан священник освящал поминальную еду и могилы умерших родственников. При отсутствии в селе священника родственники сами обрызгивали могилы освященной водой (*ayazma*), кадили ладаном, зажигали на могиле свечу, с которой приходили на кладбище в Чистый четверг. Затем здесь же устраивали общую поминальную трапезу.

У гагаузов Молдовы в некоторых селах в Вознесение одаривали живыми петухом и курицей из молодого потомства для разведения их в хозяйстве [ПМА, с. Авдарма]. Подобный способ жертвоприношения связан с народно-религиозными представлениями о загробном мире, согласно которым умершие родственники на том свете продолжают вести свое хозяйство и живут обычной жизнью, а потому «им, как членам семьи, тоже должна выделяться часть еды». На Троицу на кладбище собирались женщины с кутьей на блюдах и графинами с водой, которые там же освящал священник после молебна. Затем все пришедшие угощали друг друга кутьей и одаривали различной деревянной посудой (которая не тонет) за помин души умерших родственников, а воду выливали на могилу [Мошков, 1902, № 3, с. 47].

Обычай одаривания в память умерших в канун Вознесения и в Троицкую субботу тесно связан с православной религиозной обрядностью и широко распространен у христианских народов.

Элементы культа предков ярко проявляются у гагаузов Молдовы и в обрядности праздника *Kirk meçik* – «Сорок мучеников» / *Kirk ayož* – «Сорок святых». В этот день каждая хозяйка пекла сорок небольших калачиков в виде восьмерки, которые раздавала соседям (по два калачика) в честь 40 великомучеников и в память умерших. С целью заручиться поддержкой и благосклонностью умерших предков крестьяне совершали многочисленные обряды и обычаи, в основе которых лежит стремление древних земледельцев и скотоводов максимально активизировать силы природы. Утром во дворе каждого дома, под деревом или возле калитки, разжигали из «мусора» небольшой костер с целью «согреть землю», через который перепрыгивали домочадцы. Считалось, что костры способствуют установлению теплой погоды и предохраняют виноградники от заморозков. Исполняли и другие обрядовые действия, целью которых было «пробудить землю от сна» (стучали 40 раз длинной палкой по земле – с. Баурчи). В основе обрядовых действий лежат воззрения об умирающей и воскресающей природе, тесно связанные с культом предков. В народе этот праздник известен под названием *Kirk kaşık* / «Сорок ложек», которое произошло от обычая одаривать в память умерших 40 ложками [ПМА, с. Баурчи].

У гагаузов Болгарии более ярко поминальная обрядность проявляется в празднике «Лазарева суббота» (*Ay Lazar, Lazari cumeertesi*). Совершавшиеся ими обычаи, посвященные поминовению умерших, по содержанию схожи с обрядностью дня Сорока мучеников у гагаузов Молдовы. Рано утром в Лазареву субботу женщины готовили множество обрядовых хлебцев небольшого размера (*pitacık, kolaççık*), по форме напоминавших фигуру человека. Название обрядовых хлебов напрямую связано с названием праздника и обряда, совершаемого в этот день: *lazarcık, lazarkicik*. Обрядовыми хлебцами с зажженной свечой и кутьей женщины одаривали друг друга на кладбище. Хлебцы преподносили также родственникам и лазаркам (участницам обряда *Лазари*) «за здоровье» и в память умерших. Связь обряда Лазари с поминовением умерших проявляется в посещении лазарками кладбища перед колядованием, а обрядовый обход домов начинали после возвращения женщин с кладбища [подробнее см.: Квилинкова, 2005а, с. 52-54].

Порой обряды, связанные с культом предков, занимают важное место в гагаузской календарной обрядности, но выражены не столь ярко, например, в таких праздниках, как Прощеное воскресенье, Хедерлез, а также в рождественско-новогодней обрядности.

Жертвоприношения продуктов земли (а также скотоводческой деятельности) в память умерших составляют характерную черту аграрных культов. Их непременным элементом является соблюдение пищевого табу на определенные виды продуктов (запрет на употребление некоторых видов фруктов,

меда и др.) и жертва первых плодов Богу. Древний языческий обряд жертвоприношения, одаривание богов и духов плодами нового урожая по мере их созревания – хлебом (из муки нового помола) и фруктами – был воспринят Церковью и потому получил строго фиксированное время у православных европейских народов.

Обычай *освящения первых плодов* совершали в различные дни, в зависимости от времени их созревания: в День Св. Ильи, Свв. Петра и Павла, Преображения, Успения Богородицы и др. Функциональное значение древнего обычая соблюдения пищевого табу на употребление до определенного срока некоторых фруктов и других продуктов объясняется практическими соображениями – предупредить заболевание людей от использования ими незрелых фруктов и дожидаться оптимального времени для уборки урожая. С другой стороны, в народе данный запрет напрямую *связывали с поминовением умерших* неестественной смертью («заложных» покойников). В связи с этим можно говорить о его более позднем происхождении. Согласно народным верованиям, мать, имевшая умерших детей и не соблюдавшая пищевого табу на употребление фруктов, «лишала своих детей на том свете этих фруктов». Такие же представления распространены и у других православных народов [Православные праздники, 1990, с. 36].

Обряды, связанные с культом предков, в основе которых лежит жертвоприношение различных плодов земли, составляют содержание многих осенних праздников. *Жертвование первых плодов и мяса* местным богам совершалось еще язычниками и являлось древним способом их освящения. Позднее Православная церковь прикрепила этот обычай к важным религиозным праздникам, что в христианской обрядности вылилось в традицию освящения в церкви первых плодов и одаривании ими других.

Самым большим осенним праздником, тесно связанным с культом плодородия и культом предков, является Успение Пресвятой Богородицы (*Panaya günü* / «День Богородицы», *Büük Panaya* / «Большая Богородица»). У гагаузов, как и у других народов Европы [Календарные обычаи и обряды..., 1983, с. 86], Успение – один из самых популярных престольных праздников, что свидетельствует о значении в народных представлениях женского образа плодородия, связанного с Богородицей.

Помимо престольных праздников многие гагаузские села отмечали на Успение «сбор» (*sbor*), праздник урожая. Сборы, зачастую совместно с болгарскими селами, проводили и в другие праздники: на Вознесение, Троицу, в День Св. Афанасия и др. На Успение в церкви освящали виноград и новый урожай зерна. С этого дня разрешалось употребление винограда. Из новой муки пекли калачи, лепешки и хлеб, которыми одаривали соседей и прохожих за здоровье живых и в память умерших (у гагаузов Болгарии – *Panaya pitasi* / «лепешка Богородицы», *Allahlık* / «предназначенная Богу»). В основе

данного обычая лежат древние представления – одаривание первыми продуктами земли духов плодородия и умерших предков.

В празднике Успения наглядно проявляется контаминация двух традиций – скотоводческой и земледельческой. Несмотря на земледельческий характер данного праздника, важной частью его является обряд жертвоприношения животного, что характерно для скотоводческих народов. В жертву приносили быка, выращенного за общественный счет, и множество овец, пожертвованных прихожанами. Празднование включало в себя коллективную трапезу, танцы, скачки, различные театрализованные представления ряженных, ярмарку.

Составной частью некоторых календарных обрядов является **обрядовое «хору»**, которое тесно связано с поминовением умерших. Например, у «бессарбских гагаузов» участницы (девочки) обряда вызывания дождя *Пипируда* во время следования с «покойником» *Германчу (Гергу)* от дома до места погребения (источник, поле) устраивали обрядовый хоровод – *horu* [ПМА, Молдова, с. Казаклия, с. Конгаз; ПМА, Украина, с. Котловина]. Во время шествия «похоронной» процессии «гроб» с *Германчу* ставили на землю и танцевали вокруг него «хору». Если дорога была дальней, то остановок было несколько. Связь обрядового танца с поминовением умерших отчетливо проявляется и в обрядности Пасхи умерших. Как видно из приводимых молдавским этнолингвистом Е. С. Сорочяну полевых материалов, «в с. Баурчи после кладбища в каждой махале пожилые люди водили замкнутый хоровод, и этим завершалось поминовение мертвых» [Soroşanu, 2006, с. 169].

В русальной обрядности, в которой проявляется тесная связь с культом «заложных покойников» (умерших неестественной смертью), танцы также являлись важной частью праздника и носили обрядовый характер. В с. Джолтай женщины исполняли *üzünä horu* («обычное хору» в правую сторону) и *tersinä horu* («хору наоборот» – в левую сторону или спиной к центру круга). В основе хоровода в левую сторону присутствуют элементы предохранительной магии – стремление оградить себя от воздействия «нечистой» силы. Обрядовые хороводы (в том числе в левую сторону) с такой же целью известны у болгар и исполнялись на Рождество, в День Св. Георгия, на Пасху [Шаповалова, 1974, с. 130-134; Вакарелски, 1943, с. 58].

В целом можно говорить о том, что элементы культа предков в календарной обрядности имеют общие формы проявления у многих европейских народов, что в значительной степени определяется их индоевропейской дохристианской основой. Единые сроки поминовения умерших у православных народов Юго-Восточной Европы объясняются их общей религиозной принадлежностью. Возникновение культа предков относится учеными к раннему периоду истории человечества, к патриархату [Соколова, 1972, с. 118].

Столь подробное описание различных компонентов, составляющих основу календарной поминальной обрядности, свидетельствует о хорошей сохранности у гагаузов обычаев и обрядов, связанных с культом предков. Это объясняется не только страхом перед загробным миром. Соблюдение «поминальных праздников» и обрядов жестко контролировалось общественным мнением, поскольку именно они связывались с верой отцов – с православием. В свою очередь, обычаи и обряды, в основе которых лежит культ предков, объективно способствовали сохранению гагаузской православной идентичности.

2.2. Культ источника в народных воззрениях гагаузов и в традиционной обрядности

Согласно народно-религиозным представлениям гагаузов, то место, откуда появляется вода, считается наделенным божественной благодатью. Вполне объяснимо возникновение культа источника у проживающего в степи народа, постоянно испытывавшего недостаток в воде. Для большинства источников Южного Буджака характерно повышенное содержание соли, кроме того летом они практически полностью иссыкают. Ряд из них почитаются в народе как чудотворные, целительные. Для обозначения целебных вод используется понятие «*imdat verän sular*» (ГРПС).

В одной из народных песен, записанной нами в с. Джолтай, необходимость почитания источников связывается с религиозными представлениями. В ней поется о том, что Бог спустился на землю, но никто его не узнал, не накормил. Тогда, добравшись до леса, Он построил там колодец, чтобы каждый прохожий умывался и получал спасение (исцеление) от этой воды [Квилинкова, 2007а, с. 808; Moldova gagauzların., 2003, с. 43].

Bizim Allahımız.

Daa boyunda bir pınar uarpmış,

Pınarın seren[i]ni koymuş.

Vay-vay.

Bizim Allahımız

Serenin kofasını asmış,

Kofıylan sucaaz çekmiş,

Olluca dökmiş.

Gelân-geçân yıkansın,

Bu sudan imdat olsun,

Vay-vay.

Bizim Allahımız.

Наш Боженька.

На краю леса построил колодец,

Установил колодезный журавль.

Вай-вай.

Наш Боженька

Повесил на шест бадью,

Бадьей достал воду,

В корыто налил.

Чтобы каждый прохожий умывался,

Получал благодать от этой воды,

Вай-вай.

Наш Боженька.

Следует отметить, что почти в каждом селе существовало определенное место (как правило, это какой-либо источник), которое наделялось особыми магическими свойствами. Родник вблизи села Тараклия, возле которого были установлены специальный крест и икона, особо почитался жителями соседних населенных пунктов (*Taraklı çöşmesindä – sızıntı*) [ПМА, Джолтай, С.Е.К.]. К нему женщины из Чадыр-Лунгского района ездили на повозках в день Св. Георгия для сбора лечебных трав, которые росли там в изобилии. Согласно народным представлениям гагаузов и болгар, в этот день не только вода, но и вся природа наделялась особыми целебными свойствами. Считалось, что вода из колодца, принесенная накануне или рано утром в день Св. Георгия (*Хедерлез – гаг.*), обладала большой магической силой. В этот день росой мыли глаза и руки, чтобы не болели; по росе ходили босиком. Данные представления связаны с особым значением праздника день Св. Георгия в жизни этих народов.

Наиболее ярко культ источника проявляется в общесельских и межсельских празднованиях (курбаны, «сборы»), устраивавшихся за селом или на меже сел у местнотимого источника (колодца, родника и др.). Они были широко распространены у бессарабских гагаузов и болгар в XIX – начале XX вв. и проводились совместно жителями трех-четырёх соседних сел. Под влиянием христианства традиционные верования и народные обряды, связанные с культом источника, тесно переплелись с церковным календарем и обрядностью. Хронологически общесельские и межсельские праздники были прикреплены к весенне-летнему циклу и приурочены к значимым церковным праздникам. В их форме и содержании ярко выражен христианско-языческий синкретизм: молебны с участием духовенства, жертвоприношение животных и приготовление обрядовой еды, коллективная трапеза, спортивные состязания, ярмарки, гуляния.

Сведения о таких празднованиях, совершавшихся гагаузами Северо-Восточной Болгарии в первой половине XX в., приведены в работе А. Манова: в г. Варна и близлежащих селах (2 августа), в с. *Кокараджа панаир* (на Троицу), в с. *Теке-караач* и др. [Манов, 1938, с. 132-133]. Особую архаичную форму подобное празднование имело у жителей г. Варна и близлежащих гагаузских сел, которые ежегодно в день чествования святого первомученика Архидиакона Стефана (2/15 августа) собирались у источника – *Ичме сую* / «Питьевая вода», находившегося в 32 км от этого города. На празднование в честь источника, которое длилось два дня, приходили целыми семьями с друзьями. Там же из приготовленной заранее еды устраивали праздничную трапезу, которая сопровождалась всеобщим весельем. Важной частью праздника была лечебная магия. Женщины, уединившись, разжигали у источника костры и устраивали там самодельные паровые бани («парна баня») [Манов, 1938, с. 132-133]. Сложно говорить о корнях данного обы-

чая, сохранившегося у гагаузов Северо-Восточной Болгарии до середины XX в. Возможно, он является результатом греческого влияния, которое, как известно, всегда особенно сильно проявлялось у населения г. Варна.

Жители с. Генерал Кантарджиево и в настоящее время в День Св. Марины (17/30 июля) отмечают межсельский праздник (*rapayir*) у особо чтимого источника, находящегося неподалеку от села. Основу праздника составляет обряд «*ayazta*» (освящение воды), совершающийся священником. После молебна и освящения источника люди умывались и обрызгивали друг друга водой, которая считалась целебной. Целительные свойства источника рассматривались в народе как Божья благодать. Празднование включало коллективную трапезу, одаривание различными предметами одежды, а также танцы и веселье. Непременным атрибутом праздника была ярмарка [Квилинкова, 2005а, с. 72].

О широком распространении данной традиции у задунайских переселенцев писал В. А. Мошков. По приводимым им сведениям, жители сел Этулия, Аджяплы, Балбока и Пуциты (болг.) отмечали сбор на Троицу у колодца [Мошков, 1902, с. 54]. Думается, что объект почитания – колодец – связан с содержанием троицкой народной обрядности, в которой вода играет особую роль. Наиболее ярко почитание чудодейственного и целительного источника в честь Св. Георгия сохранилось до настоящих дней у болгар с. Твардица (Молдова), где традиционно устраивается общесельский курбан. (Подробнее см.: Глава IV (2.2). «Политика епархиального начальства и отношение местных священников к общесельским и межсельским праздникам».

В результате борьбы с остатками язычества, проводимой со второй половины XIX в. Кишиневским епархиальным начальством, форма подобных празднований у бессарабских гагаузов и болгар испытала значительное влияние Православной церкви. Чтобы продекларировать свою религиозность, жители села (или нескольких сел) рядом с объектами поклонения (у чудодейственных источников, а также у огромных валунов [НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3596; НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13]) на общественные деньги строили часовни, которые были призваны подчеркнуть религиозную составляющую празднований. Со временем епархиальное начальство, пытаясь уничтожить подобные традиции, обязывало жителей разрушать эти часовни и «закрывать фонтаны» [Пархомович, 1912, с. 545-548; Казанаклий, 1873, с. 669; Дело по рассмотрению прошения..., 1909, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3596, л. 2].

У бессарабских гагаузов особо почитаемыми являются несколько колодцев (в Димитровском и Чадыр-Лунгском монастырях, а также на гайдарском поле при въезде в Чадыр-Лунгу), посвященных Божьей Матери. Они вырыты там, где, согласно широко распространенной в народе легенде, Богородица явилась людям («присела», спустившись с неба). Их вода счи-

тается целебной (*imdat su*). Строительство этих колодцев связано с общим преданием, возникшим в 1924 г. в результате видения жителям нескольких гагаузских сел. Оно гласит: «В то время Богородица спустилась на землю и в образе голубя явилась людям, трудившимся на гайдарском поле. Они, не узнав ее, согноли (*kırlatmışlar*) оттуда». Информаторы называют еще два места на гайдарских землях, куда «присела» Богородица. Согласно легенде, это произошло на окраине чадыр-лунгских земель, где не так давно построили церковь и монастырь. Затем Богородица улетела и явилась работавшим в поле женщинам из с. Димитровка. Там Божья Мать молилась в течение сорока дней. «Ее видели еще в те времена. Между холмами, где Богородица пребывала в своих молитвах, построили колодец. В том месте было одно дерево, под которым сидела Богородица. Как гласит легенда, оно сразу же зазеленело. Когда там начали рыть колодец, оттуда пошла вода» / *O vakit görmüşlär. Panaya konmuş taa kulak alçak içinä. Orda yapmışlar pınar. Fidan orda varmış. Da oturmuş Panaya orda, da fidan eşermiş. Açan urmuşlar – ordan çıkmış su* [ПМА, г. Комрат, Б.И.И.].

По свидетельству очевидцев, два колодца были построены еще в те годы. Тот, что в Димитровском (Александровском) монастыре, считается более старым, поскольку, в отличие от гайдарского, его не закрывали. Он особо почитаем в народе еще и потому, что является монастырским. Другой упомянутый источник – «колодец Богородицы» (*Panaya pınarı*) находится на гайдарских землях, граничащих с Чадыр-Лунгой, прямо в поле (примерно в 70 метрах от трассы). Этот колодец в советский период по распоряжению сельских властей был зарыт (в 60-е гг. XX в.), в соответствии с проводившейся в то время атеистической пропагандой. Поводом послужило то, что он находился прямо в поле и затруднял проведение пахотных работ. Воду из этого колодца попытались вывести у края поля, но там она не пошла. С открытием церковью матери и бабушки рассказали своим детям об этом колодце, и было принято решение восстановить его в том же месте. Гайдарские гастарбайтеры сделали денежные пожертвования, которые были использованы на восстановление колодца. Над ним соорудили крышу, провели специальную дорожку, которую выложили красной плиткой. Около 10 лет назад он стал вновь действовать. Традиционно перед Пасхой группа сельчан во главе со священником отправляются к колодцу с пением религиозных песен, чтобы почистить его.

По уже сложившейся современной традиции туда после венчания приходят молодожены из близлежащих населенных пунктов, чтобы поклониться установленной там иконе с изображением Богородицы, считающейся покровительницей брака, а также чтобы испить воды из этого неиссякаемого источника. Считается, что это обеспечит молодой семье долгую совместную жизнь и благополучие [ПМА, с. Гайдары, г. Чадыр-Лунга, с. Бешгиоз].



«Колодец Богородицы» / *Panaya pımarı* (расположен рядом с трассой на гайдарском поле при въезде в г. Чадыр-Лунга). Фото из архива Е. Н. Квилинковой (2013 г.).



Родник возле церкви в честь Казанской иконы Божьей матери (вверху).
Родник в честь Божьей Матери, устроенный возле
Свято-Димитриевской церкви и чадыр-лунгского монастыря (внизу).
Фото из архива автора – Е. Н. Квилинковой (г. Чадыр-Лунга, 2011 г.)



Колодец внутри церковной ограды – с. Гайдары, 2011 г. (вверху).
Сельский колодец – с. Казаклия, 2011 г. (внизу).
Фото из архива Е. Н. Квилинковой.



Сельские колодцы (с. Бешгиоз, 2011 г.).
Фото из архива Е. Н. Квилинковой.

Строительство самого колодца обставлено определенными ритуалами и запретами. Согласно народным воззрениям, когда строится колодец, женщина не должна к нему подходить, чтобы он не разрушился. По окончании строительства, колодец освящают и обязательно делают «курбан колодца» (*qınar kurbanı*), который заключается в жертвоприношении барана и устройстве обрядовой трапезы, приготовленной из мяса этого животного. По этому случаю приглашали священника, который окроплял колодец и обрядовую еду освященной водой «айазма», после чего начиналось пиршество и веселье [подробнее см. следующий параграф]. При последующем совершении курбана колодца жертва была более скромной. Она могла состоять только из петуха. Обязанность заботиться о состоянии колодца переходила по наследству от детей к внукам. Сельчане стремились освящать свои колодцы ежегодно. Это происходило в День Иоанна Крестителя (*Ay Yordan*) и последующие несколько дней. Священник ходил по селу и окроплял освященной водой колодцы, за что получал от прихожан вознаграждение (что-либо связанное из шерстяных ниток – носки, джемпер, или деньги) [ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.]

Культ источника у гагаузов тесно связан с представлениями о загробном мире, с культом предков. Согласно народным воззрениям, человек, построивший колодец, на том свете не будет иметь нужду в воде. Наиболее зажиточные хозяева считали своим долгом перед умершими родителями (и в память о них) построить колодец. Те же, кто беднее, вносили скромные пожертвования при его строительстве, чтобы на том свете и им была обеспечена хоть небольшая доля воды. Если при жизни человек не построил себе колодца, то «говорят, что на том свете он будет ходить с пустой кружкой и просить у всех воды» (*öbür dünnädä çölmeklän gezer, ister su*). Чтобы «обеспечить» умершего водой, на похоронах по пути от дома до кладбища родственники оставляют на каждом колодце деньги, чтобы он мог на них купить себе на том свете воду (и в молитвенную память о нем) [ПМА, с. Дезгинжа, М.А.В.]

Строительство колодца было событием и праздником не только для всей махалы, но и для соседних улиц. Красноречивыми являются сведения за первую половину XIX в., приводимые А. А. Скальковским, согласно которым, в болгарских колониях Бессарабии было 103 «фонтана», а каменных колодцев – 2494 [Скальковский, 1848, с. 94].

О традиции строительства колодцев и ее связи с культом умерших упоминается в рапорте благочинного 3-го округа Бендерского уезда Петра Поповича. Он писал, что у населения этого округа сильно развита духовная благотворительность, одним из проявлений которой было строительство колодцев и мостов «в молитвенную память усопших» [Рапорты благочинных..., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 19]. Упоминание о традиции строительства мостов одновременно с колодцами не случайно. Именно эти два объекта, согласно народным представлениям, наиболее значимы в

загробном мире. С помощью моста умерший легче может перейти через огненную реку и попасть в рай, и там насладиться прохладной водой.

В одном из дел, которое нам удалось обнаружить в Национальном архиве Республики Молдова, содержалось духовное (домашнее) завещание комратского крестьянина К. А. Стойкова, составленное в 1898 г. в присутствии священника. Из него хорошо видно, какое значение придавали гагаузы строительству колодца. К. А. Стойков завещал в полную собственность жены дом со всеми пристройками, «гарманное место» (*harman* – ток), корову. И далее конкретно указывалось, что он поручает выполнить своей супруге, как наследнице всего накопленного им имущества: жену «обязываю похоронить меня прилично и на сорокоуст уплатить Комратской Иоанно-Предтеченской церкви 100 руб. В случае после моей смерти жена Елена переведет завещание в чужие руки, то обязана внести в один из Бессарабских монастырей 100 руб. для вечного моего поминовения. Кроме того, **устроить один каменный колодец** (выделено нами – Е. К.). Всему означенному имуществу определяю цену 800 руб.». Завещание было заверено священником Д. Улиничем [Дело об утверждении завещания., 1901–1902, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2509, л. 2].

В связи с культом источника у гагаузов приведем некоторые сведения, содержащиеся в работе В. А. Мошкова. Он отмечал, что водопой представляют собой общественное сооружение с плотиной и строятся сообща всем сельским обществом. Устраивавшиеся же для общественного пользования на пересечении двух дорог колодцы или «фонтаны» (*çöşmä*) – «это уже не общественное дело, а частное. Колодцы делаются <...> как доброе дело для общества (“хаир”) каким-нибудь богатым и добродетельным человеком или несколькими вкладчину. Тот, кто построил общественный колодец, по мнению гагаузов, на том свете никогда не будет чувствовать недостатка в воде. Подобные колодцы непременно рассчитываются на долговечность, а потому сделаны очень прочно (не деревянный, а каменный сруб). Строители таких колодцев пользовались среди своих односельчан большим уважением, а потому случается, что крестьянин, служащий по выбору в какой-нибудь сельской должности, чтобы удержаться и на следующие выборы, старается приобрести расположение своих сограждан постройкой общественного колодца, в котором в данную минуту более всего нуждаются» [Мошков, 1901, № 2, с. 22].

Со времени написания В. А. Мошковым этих строк прошло более века. С изменением условий жизни сельчан и с открытием правительством Гагаузии множества водных скважин, колодцы стремительно начали утрачивать свою функциональную значимость. У многих сельчан прямо во дворе установлены водоразборные колонки. Они все реже стали брать воду из колодцев. В результате вода в них застаивается и становится непригодной для употребления людьми. Обычно она используется для хозяйственных нужд. Как следствие многие колодцы стали заброшенными: «Сейчас колодцев нет.

Раньше у нас на углу улицы был колодец, но сейчас им никто не пользуется, у всех в колонках вода, в доме – вода. Вода в этих колодцах застаивается и они пересыхают. Они – „ослепли” (*O pınarlar köörlendilär*). Колодец возле больницы был в свое время построен моим свекром. Недавно мы ходили его освящать. Колодец стоит просто так, и вода в нем не обновляется, так как люди не пользуются им. Сейчас колодцы не почитаются» (*Açan insan almêêr ordan su, o işläsin, su diişsin, ama pınar durêr ölä. Şindi pınarlar sayılmêêr*) [ПМА, г. Комрат, Ф.М.Г.].

Делая выводы из приведенного выше материала, отметим, что в праздниках, посвященных чествованию источника и сохранявшихся у бессарабских гагаузов вплоть до начала XX в., ярко выражен культ предков (умерших). Вместе с тем в содержании самой обрядности тесно переплелись земледельческие и скотоводческие обычаи и обряды, совершавшиеся с целью «обеспечения» богатого урожая и приплода скота.

Под влиянием Православной церкви обрядность, связанная с культом источника, значительно трансформировалась, тем не менее, она дожила до настоящего времени. Что касается традиции строительства колодцев, то, ввиду изменившихся условий жизни, она стремительно уходит в прошлое. Тем не менее, отношение старшего поколения к колодцам, почитание водных источников, ставшее составной частью свадебной обрядности, указывает на особую роль и сохранность элементов культа источника в народно-религиозных представлениях современных гагаузов.

2.3. Курбан в системе народно-религиозных представлений гагаузов и в православной обрядности

Обряд курбан – жертвоприношение животного – является неотъемлемой частью народно-религиозной обрядности гагаузов и одним из наиболее значимых маркеров их этнокультурной идентичности. Несмотря на то, что по форме и содержанию он противоречит новозаветному учению, тем не менее, и в настоящее время он сохраняет свою значимость в религиозных представлениях и жизнедеятельности гагаузов. Под влиянием Церкви обряд курбан существенно трансформировался, но вместе с тем сохранились некоторые его архаичные формы. Являясь, по сути, древним семейно-общинным ритуалом жертвоприношения животного, он сохранил свою связь с религиозной обрядностью в немалой степени благодаря лояльному отношению духовенства, объяснявшего его происхождение ветхозаветной традицией (жертвоприношением Авраама). (Об отношении бессарабского духовенства к данному обряду см.: Глава V (2.2). «Степень сохранности у бессарабских гагаузов и болгар традиционной обрядности и факторы, способствовавшие ее сохранению на территории Бессарабии».)

И в настоящее время семейно-общественная и религиозная жизнь гагаузов обставлена такого рода жертвоприношениями. Что касается самого термина *kurban*, отметим, что у гагаузов он имеет множество значений: 1) кровавая жертва; 2) обрядовое блюдо; 3) обрядовая трапеза с жертвенным животным; 4) праздник с обрядовой трапезой и жертвенным животным (в честь какого-либо святого, на храмовый день и др.); 5) бескровная жертва (живое животное, пожертвованное кому-либо, – «курбан милости»).

На основе собранного полевого, архивного и историографического материала мы, исходя из предназначения жертвы, условно выделили 18 разновидностей обряда *курбан* у гагаузов (подробнее см.: Квилинкова, 1997, с. 15; Квилинкова, 2007а, с. 476-516). Если классифицировать *курбан*, исходя из принципа определения жертвователя, то можно выделить следующие разновидности: 1) от имени всей семьи, 2) от конкретного человека (или для конкретного человека), 3) общесельский (от жителей одного села). Однако придерживаться строго той или иной классификации невозможно, так как многие жертвоприношения можно было бы вполне правомерно отнести одновременно к нескольким разновидностям. Кроме того, жертвоприношения различаются по цели («по предназначению»), по форме (кровавая или бескровная жертва) и по кратности исполнения (однократно / многократно – ежегодно). Для некоторых разновидностей *курбана* мы использовали описательный принцип, поскольку в народе для их обозначения нет специальных названий.

По цели *курбаны* могут быть условно разделены на следующие виды: 1) жертвоприношения, совершавшиеся для того, чтобы «заручиться помощью и поддержкой» Бога и «обеспечить» здоровье и благополучие; 2) умиловительные жертвы (добиться благосклонности Бога); 3) благодарственные жертвы (выполнение человеком обязательства, данного им Всевышнему); 4) искупительные жертвы «для спасения души». Первые три вида не связаны с проступками человека, в то время как последний совершали с целью искупления грехов и в большинстве случаев он не включал в себя заклание животного (что отражает новозаветную идею жертвоприношения – бескровная жертва).

Жертвоприношение в народно-религиозных воззрениях гагаузов являлось одним из способов поклонения Всевышнему и «средством приближения к Его милости». Изучение данного обряда показало, что вплоть до XX в. сохранялась не только форма обрядности, но и ее содержание. Так, принципиальное отличие жертвенной трапезы от простого пира заключается в том, что мясо принесенного в жертву животного делилось между всеми присутствующими за столом поровну: «каждый получает порцию жареной баранины, а потом и другие виды еды и напитков» [Ciachir, 1934с, р. 5].

На основании сделанных В. А. Мошковым записей видно, что *курбан* являлся составной частью религиозного мировоззрения народа. Он писал,

что в течение всего года гагаузы питаются «кое-как и кое-чем», во многом себе отказывают, но при этом каждая семья стремится устроить по тому или другому важному событию курбан. И далее следует его собственное объяснение этого явления: «Все дело заключается в том, что у них выработалось, вероятно, многими веками глубокое убеждение в том, что, устраивая угощения, они угождают Богу, а, воздерживаясь от них, рискуют вызвать гнев Божий и навлечь на себя кару» [Мошков, 1901, № 2, с. 18].

Наибольшую устойчивость демонстрирует «венчальный курбан» (*steunoz kurbani / steunozluk kurbani*), который делался от имени всей семьи: жертвоприношение животного (или домашней птицы), совершавшееся ежегодно в день какого-либо святого, выбранного супругами (обычно при венчании в церкви) в качестве покровителя семьи. Нередко его выбирали по имени мужа. Таким образом, венчальный (или семейный) курбан часто совпадал с именованным (в честь ангела-хранителя). «На такой курбан колют барана и созывают родственников. Собравшиеся гости едят, пьют, поют и танцуют» [Мошков, 1901, № 2, с. 17]. Информаторы акцентировали внимание на том, что для участия в обрядовой трапезе следовало пригласить кого-нибудь из чужих (например соседей) [ПМА].

По желанию жертвователя курбан мог быть бескровным («курбан милости»), когда животное или птицу (мужского пола) жертвовали живыми, после совершения над ними необходимых ритуалов. К рожку ягненка прикрепляли свечу и зажигали ее, на шею повязывали белое полотенце или платок. Затем жертвенное животное и хлеб (*калач*) окропляли освященной водой, читали молитву («Отче наш») и в присутствии всей семьи дарили. Предварительно в церкви «заказывали» молебен о здравии каждого ее члена. В основе «курбана милости» лежит христианский и социальный принцип, что является результатом трансформации и свидетельствует о переосмыслении древнего народного обряда в свете христианского мировоззрения.

К особым видам курбана, совершавшимся, как правило, хозяевами крупных стад овец в День Св. Димитрия / *Касым* с целью «обеспечить» здоровье скота и способствовать увеличению приплода, относится «Аллахлык» (*Allahlık*⁹⁸), то есть «посвященный Богу». Однако такой курбан делали и по другим особо важным в жизни случаям в какой-нибудь большой религиозный праздник. В. А. Мошков отмечал, что его совершали при выздоровлении

⁹⁸ Эта лексема и производные от нее употребляются у гагаузов в повседневной жизни, в молитвах, в фольклоре и обозначают исключительно христианского Бога и христианские понятия: *Allahin ooluu* (Сын Божий – Иисус Христос), *Allahin soluu* (Дух Божий) и др. В этой связи при переводе названия курбана мы дали его смысловое значение. Аналогичным образом термин «Аллахлык» был переведен В. А. Мошковым – «предназначенное для Бога» [Мошков, 1901, № 2, с. 17 и др.]. Слово «Аллахым» переведено Л. А. Покровской как «Боже мой» [Покровская, Чернышева, 1989, с. 64]. Одна из работ этого автора посвящена изучению мусульманских элементов в системе христианской религиозной терминологии гагаузов [Покровская, 1974, с. 139-144].

от тяжелой и продолжительной болезни, если не родятся дети в семье, при вселении в новый дом [Мошков, 1901, № 2, с. 17]. Таким образом, «Аллахлык» не связывался исключительно с разведением овец. Многие информаторы отмечали, что его делали с целью «иметь успех (удачу) в собственном деле», «за здоровье домочадцев и благополучие семьи». Во время жертвенного пира гости желали здоровья, богатства и успеха хозяину и всем членам семьи: *Allaa kabletsin da ilerlesin senin için!* («Пусть Бог примет (жертву) и чтобы ты имел успех в своем деле!») [ПМА, с. Джолтай, С.Е.К.]; *Allaa versin uzun ömür!* («Пусть Бог даст долгую жизнь!») [ПМА, с. Баурчи, К.Х.И.].

Для этого вида курбана использовали быков [Мошков, 1901, № 2, с. 17], но чаще баранов [Ciachir, 1934с, р. 7; ПМА]. По окончании трапезы гостей одаривали шерстяными ковриками и двумя свечами, изготовленными из жира животного. Этим ковриком хозяйки покрывали тесто при приготовлении хлеба. Информаторы некоторых сел (Том., Авд.) отмечали, что в первой половине XX в. такой курбан делали один раз в три года (время, необходимое для того, чтобы баран стал трехлетним), что является следствием обеднения населения, которое из-за материальных трудностей было не в состоянии совершать подобные жертвоприношения ежегодно. Особенностью курбана «Аллахлык» является то, что он обязательно сопровождался жертвенным пиром (праздничной трапезой) и одариванием всех приглашенных односельчан едой, тканью, свечами и др. При совершении остальных видов курбана не одаривали, и даже приглашение гостей для обрядовой трапезы не считалось обязательным [ПМА, с. Гайдар, У.И.Г.].

В случае падежа домашних животных совершали «курбан за здоровье скота» (*kurban ayvannarin saalu için*). Поэтому он мог быть одноразовым или ежегодным, в зависимости от данного хозяином обещания.

В специально установленный праздник – День Свв. Петра и Павла (29 июня / 12 июля⁹⁹) курбан состоял из петушка нового вывода и назывался «Петровский курбан» (*Petro kurbanı*). О ритуальном характере жертвоприношения свидетельствует бытующее у гагаузов Болгарии выражение: *«Ederlezdä – kuzu kesilir, Petrofta – pilic kesilir»* («На Едерлез – ягненок режется, на Петров день – цыпленок режется») [Квилинкова, 2005а, с. 71]. Данное высказывание показывает, что в прошлом обычай жертвоприношения петуха в Петров день совершали в каждой семье, и оно имело обрядовое значение. Очевидна связь жертвоприношения петуха, символа плодородия, с началом уборки урожая. Целью обрядового заклания петуха в этот день (*Petro pilici* – «Петровский цыпленок») было заручиться на период жатвы поддержкой умерших родственников (в более ранние времена – вероятно, духов плодородия).

⁹⁹ В народе этот праздник назывался по имени первого святого – *Petro günü* / «День в честь Св. Петра».

В день *Св. Николая (зимнего)* – 6/19 декабря – курбан приготавливали из рыбы, так как праздник приходился на Рождественский пост. Данный вид семейного курбана особенно распространен у гагаузов Болгарии. У гагаузов Молдовы он не относится к широко распространенным; в этот день лишь в некоторых семьях готовили блюда из рыбы, например, рыбный холодец – *balık paçası*. По сведениям С. С. Курогло, в с. Александровка (Украина) в этот день курбан (по-видимому, именной или обещанный) делали из барашка или жертвовали живое животное [АИАЭ, ф. 24, оп. 2, д. 31, л. 201].

По случаю освящения новопостроенного дома делали специальный «курбан дома» / «курбан по случаю крещения дома» (*ev kurbanı / ev vaatizlik için kurban* [ПМА, с. Дмитровка]), что включало в себя кровавое жертвоприношение животного, приносимое от имени всей семьи, обрядовую трапезу и веселье. На праздник приглашали довольно значительное число гостей (родственников, друзей и соседей). У «бессарабских гагаузов» из мяса жертвенного животного приготавливали «курбан с булгуром» и так называемую «коливу» – сердце и печень животного разрезали на кусочки, варили и выкладывали в отдельную тарелку. Каждый гость, приходящий на торжество, вначале угощался данным блюдом. По-видимому, в народных представлениях эти органы являются местом средоточия жизненных сил.

Из жертвоприношений (могли быть «кровавыми» или «бескровными»), приносившихся от имени конкретного человека, наиболее распространенным остается «именной курбан» (*kurban kendi adına* – досл. «курбан за свое имя»¹⁰⁰). Он совершается в день ангела-хранителя – на именины «за собственное здоровье». В прежние времена это делали ежегодно: он являлся своего рода «днем рождения», поскольку настоящий день рождения не отмечали.

В тех семьях, где тяжело болел человек, кто-то из его родных или сам больной обещал в случае выздоровления сделать курбан в честь определенного Святого – «обещанный курбан» (*adamak kurbanı / adanmış kurban*). Обычно его «выбирали» при помощи трех свечей, каждую из которых называли именем какого-либо Святого; затем давали больному выбрать одну из них. Впоследствии ежегодно в честь этого Святого приносили жертву (если праздник приходился на пост, например, на день Благовещения, то жертвовали рыбу). Если в XIX в. празднования, устраиваемые по поводу такого события, нередко имели форму жертвенных пиров [Мошков, 1901, № 2, с. 17], то в XX в. чаще использовали бескровную форму жертвоприношения, что являлось выражением милосердия по отношению к животному, которому сохраняли жизнь. Такой же курбан делали при «чудесном» спасении от смерти и т. д. При «обещанном курбане» нередко живое жи-

¹⁰⁰ По сведениям многочисленных информаторов, данный курбан у гагаузов Молдовы обычно совершался мужчинами. Вместе с тем они отмечали, что его могут делать и женщины на свое имя, но с подобными примерами они не сталкивались.

вотное (женского пола) приносили в церковь в храмовый праздник для общесельской трапезы.

В специально установленный праздник – «День мальчиков» (*Çocuk günü*) / «День петуха» (*Horoz günü*) – День Св. Евтимия Великого (20 января / 2 февраля) совершали курбан «за здоровье сыновей» (*çocuun saalu için*). Народное название праздника указывает на род приносимой жертвы – петух. Данный вид жертвоприношения широко распространен у гагаузов и у болгар Северо-Восточной Болгарии [Николова, 1973, с. 153-181] и связывается с двумя легендами: с турецким рабством и с библейской легендой об избииении царем Иродом младенцев [Квилинкова, 2005а, с. 39-40]. Если в семье имелись дети обоего пола, то «за сына» резали петуха, а «за дочку» – курицу, еще не начавшую нести яйца (*yarka*). Обычай обрядового заклания птицы женского пола «за здоровье дочерей» относится, по-видимому, к более позднему времени и объясняется его трансформацией.

При принесении в жертву птицы соблюдали определенные правила: ее резали рано утром на специальном пне, кровь с которого не смывали до самого вечера. Петуха варили целиком с пшеничной крупой (*bulgur*). Приготавливали также специальные хлебцы (*pitka*), которыми вместе с обрядовым блюдом угощали приглашенных соседей и родственников. Часть блюда и обрядового хлеба раздавали в три соседних дома. Во второй половине XX в. праздник в честь мальчиков приобрел более широкое значение и стал отмечаться в честь детей вообще. У гагаузов Молдовы аналогичный обычай был зафиксирован лишь у гагаузов с. Кирсово [Губогло, 2006, с. 99], в котором они проживают совместно с болгарями.

Другой курбан, также посвященный здоровью детей, совершался родителями ребенка, когда малышу исполнялся один год – «курбан развития» (*ilerlemäk kurbanı*) [ПМА, с. Дмитровка, М.И.Г.]. Он как бы фиксировал тот факт, что пройден самый трудный период (для которого была характерна высокая смертность, что объясняется отсутствием элементарной медицинской помощи). Целью жертвоприношения было «обеспечение» ребенка здоровьем в будущем. Указанный вид курбана не относится к числу широко распространенных. По словам некоторых информаторов, в этот день к крестнику приходят его крестные родители, которые символически подстригают его и по этому поводу устраивается застолье – «не курбан» (Авд., Гайд. и др.). Возможно, курбан делали в тех семьях, в которых часто умирали новорожденные дети.

Особый вид курбана, упоминание о котором зафиксировано нами только у одного из информаторов-гагаузов [ПМА, Украина, с. Дмитровка, М.И.Г.], совершается старым, безнадежно больным человеком в случае долгой и мучительной смерти с целью, чтобы Бог отпустил ему грехи, забрал его душу и тем самым избавил от тяжелых мук – **курбан для прощения грехов**. В дан-

ном случае жертва была бескровной, то есть ягненок, баран или петух жертвовались живыми, что по форме представляет собой «курбан милости».

У гагаузов Болгарии подобный вид жертвоприношения не зафиксирован. Однако совершение ими так называемого «поминального курбана» (на 40 дней, по истечении 1 года после смерти близкого родственника), вероятно, связано с воззрением о прощении грехов. Считалось, что на 40 день душа умершего навсегда покидает землю и уходит в потусторонний мир. Животное, принесенное в жертву, должно было, по-видимому, способствовать этому переходу.

В связи с данным видом курбана отметим, что упоминание о нем имеется в работе М. Чакира, но по форме он существенно отличается от зафиксированного нами. По приведенным им сведениям, этот курбан совершался людьми, «нечаянно убившими кого-либо», или теми, кто «чем-либо способствовал ухудшению взаимоотношений в чужой семье». Видимо, с целью продемонстрировать перед Всевышним свое раскаяние (искупительная жертва), виновный жертвовал, согласно данным М. Чакира, значительную сумму денег на строительство церкви, «троицы» (специальный крест на перекрестке), колодца, на покупку икон и т. п. Пожертвования, состоявшие из свечей, смирны (мирры), масла, вина, калачей, которые систематически делались женщинами в церкви и монастыри, М. Чакир квалифицировал как «малый курбан для прощения грехов» [Ciachir, 1934c, p. 4].

Отметим, что некоторые виды жертвований многими информаторами не воспринимались как курбан, а квалифицировались как одаривание, дар – *baaşlamaa, baaşlamaak* ('дарить', 'посвящать').

Строительству колодцев гагаузы уделяли особое значение. Как отмечалось выше, в народных воззрениях оно связывалось с потусторонним миром, с культом предков (желанием «обеспечить» водой умерших родственников и себя). По окончании строительства такого объекта, имеющего сакральное значение, хозяин (или несколько человек, пожертвовавших крупные суммы на строительство) устраивали «курбан колодца» (*pınar kurbanı*). (Данный курбан не относится к числу обязательно совершаемых ежегодно, а делается в зависимости от возможностей строителя колодца.) При освящении колодца в жертву приносили животное (обычно барана), из которого готовили обрядовую еду. Затем приглашали священника, окропившего колодец и обрядовую трапезу освященной водой «айазма», после чего приступали к народной части празднования. У «бессарабских гагаузов» широко распространены баллады, связанные с жертвоприношениями при строительстве крупного (или значимого) объекта. В одной из них *Üç kardaş* («Три брата») описывается, как братья начали строить колодец, но он постоянно обваливался. И тогда старший брат предложил младшим принести в жертву ту из жен, которая на следующий день первой придет к ним с обедом. Ею стала Тудорка – супруга

старшего из братьев: «*Manastir pinarna o da kurban olêr*» («Для монастырско-го колодца она стала курбаном») [Квилинкова, 2011а, с. 433-434].

Из общесельских курбанов, совершаемых от имени жителей всего села, повсеместно сохраняется «курбан церкви» (*klisânin kurbanı*) – общесельский праздник, отмечающийся в честь Святого-покровителя церкви. Его составными частями являются: молебен, совершающийся несколькими священниками (в котором принимает участие все общество), освящение предназначенного для жертвоприношения скота, приготовление обрядового блюда, коллективная трапеза, танцы, веселье.

В конце XIX в. во время храмовых праздников приносилось в жертву много животных. Например, при освящении церкви в с. Бешалма было заколото до 30 быков и до 300 баранов [Мошков, 1901, № 2, с. 17]. В настоящее время масштабы стали значительно более скромными (в жертву приносятся около 20–30 баранов и большое количество домашней птицы). В некоторых селах заклание жертвенных животных производится в соседнем с церковью дворе в специально отведенном для этого месте. «Курбан церкви» сохраняется в форме коллективной трапезы, которую устраивают после молебна и крестного хода прямо в церковной ограде. (В некоторых селах в настоящее время обрядовую трапезу устраивают в школьной столовой или в других заведениях, способных вместить одновременно большое число участвующих в празднике людей.) По окончании застолья праздник перемещается на площадь возле церкви. Некоторые прихожане не несут жертвенное животное в храм, а устраивают коллективные трапезы прямо на улице [ПМА, с. Казаклия].

Курбан на праздник Хедерлез / Едерлез (День Св. Георгия) относится одновременно к общесельским и к семейным. В народном календаре праздник Хедерлез считался началом летнего скотоводческого сезона, с наступлением которого начинали отгон скота на летние пастбища. В прежние времена, независимо от материального благосостояния семьи, курбан в этот день делали в каждом доме, после чего объединялись для коллективного празднования. Жертвоприношение призвано было способствовать размножению скота в предстоящем сезоне и «обеспечить» благосостояние семьи в новом хозяйственном году.

В День Св. Георгия в жертву приносили самого лучшего ягненка мужского пола из нового приплода (обычно родившегося первым); до этого дня запрещалось употреблять их в пищу. Тщательно смотрели, чтобы у него не было никаких физических недостатков. Перед закланием животное освящали (кадили ладаном, окропляли жертву освященной в церкви водой, читали над ней специальную молитву – *kurban duası* или «Отче наш»), перекрещивали и резали. Данные обрядовые действия, совершавшиеся старшим в доме мужчиной в присутствии всех членов семьи, свидетельствуют о родовом



Крестный ход вокруг церкви в храмовый праздник с. Бешалма – День Св. Георгия (вверху).
«Курбан церкви» в День Св. Георгия
«Рыбный курбан» / *balık kurbanı* – с. Бешалма, 2002 г. (внизу).
Фото из архива Е. Н. Квилинковой.



«Венчальный курбан» / *steunoz kurbani* – с. Бешгиоз, 2002 г. (вверху).
«Курбан церкви» (*klišanın kurbani*) в День Св. Димитрия – г. Чадыр-Лунга, 2002 г. (внизу).
Фото из архива Е. Н. Квилинковой.

характере жертвоприношения. Позднее жертву стали приносить от имени семьи. Бедные семьи сообща покупали одно животное, готовили курбан и потом делили поровну [Ciachir, 1934с, р. 6].

На Хедерлез ягненка запекали в печи обязательно целиком, предварительно наполнив внутреннюю полость пшеничной крупой, что символизировало освящение зерна с целью получения хорошего урожая [Ciachir, 1934с, р. 5]. Составной частью обрядовой трапезы был специально приготовленный «жертвенный хлеб» (*kurban ekmää*) [Мошков, 1902, № 3, с. 45], который несли в церковь святить вместе с курбаном. После богослужения внутри церковной ограды устраивали жертвенный пир, на котором разговлялись мясом ягненка. Общесельский праздник сопровождался массовыми народными гуляниями, состязаниями, различными развлечениями (качанием на качелях, танцами (*хору*) и др.). Таким образом, курбан в День Св. Георгия имел семейно-общинный характер, поскольку жертвоприношение совершали от имени всего общества и от каждой семьи в отдельности.

В с. Казаклия жертву приносили от имени каждой семьи, но запекали ягнят сообща. Несколько хозяек договаривались между собой, у кого в этом году будут печь, приносили с собой дрова и готовили курбан в одной печи (в одном доме). Именно подобная форма коллективного приготовления признавалась правильной, другая – осуждалась [ПИМА, с. Казаклия]. У гагаузов с. Болгарево (Болгария) и в настоящее время на некоторых улицах можно увидеть сохранившиеся небольшие печи, в которых несколько хозяек на праздник Хедерлез сообща запекали ягнят с рисом внутри [Квилинкова, 2005а, с. 58-61]. У гагаузов Болгарии чеснок, выполнявший апотропейную функцию, являлся составной частью праздничной трапезы этого дня. В с. Кичево при одаривании обрядовым блюдом в тарелку клали и молодой чеснок. Жители с. Болгарево и г. Каварна отмечали на Хедерлез межсельский праздник, который в народе назывался *panayır / sbor* («базар», «ярмарка», «сбор»).

По мнению многих ученых, весенние жертвоприношения, широко распространенные как у земледельческих, так и у скотоводческих народов, связаны с культом предков [Календарные обычаи и обряды..., 1983, с. 180; Календарные обычаи и обряды..., 1977, с. 317; Дыханов, 1999, с. 179].

В каждом селе помимо «курбана церкви» ежегодно в специально установленные дни устраивали коллективные празднования с жертвоприношениями – «курбан села» (*küü kurbanı*). Это проходило либо в церковной ограде, либо у почитаемого в народе источника, колодца и т. п. Приносившихся в жертву животных (быков, баранов) покупали на общественные деньги; часть их жертвовали храму прихожане. На общесельских праздниках совершали общий молебен, в котором принимало участие все село. Затем священники освящали жертвенных животных и обрядовую трапезу.

На общесельских курбанах, проходивших у источников или колодцев, молебен и жертвоприношение происходили непосредственно там же [Казанский, 1873, № 20, с. 732].

У «бессарабских» гагаузов и болгар [НАРМ, 1887, ф. 208, оп. 4, д. 1655, л. 1; КЕВ, 1873, № 20, с. 732] празднование дней в честь известных христианских святых и наиболее значимых религиозных праздников включало коллективную обрядовую трапезу, устраивавшуюся сельчанами на каждой улице отдельно. Например, в с. Димитровка (Украина) на Вознесение, Троицу, Успение, Хедерлез (День Св. Георгия), Касым (День Св. Димитрия) и другие праздники жители одной магалы сообща покупали жертвенное животное, делали курбан и устраивали трапезу прямо на улице [ПМА, с. Димитровка, М.И.Г]. Аналогичным образом происходило празднование Храма села в День Св. Георгия, а также дня в честь Николая-летнего в с. Казаклия [ПМА, с. Казаклия, Т.И.Н., Д.Д.Д.]. В День Св. Георгия в селах Жовтневое (бывш. с. Каракурт – Украина) и Червоноармейское (бывш. с. Кубей – Украина) коллективную обрядовую трапезу также устраивали прямо на улице.

Ритуалы, которыми сопровождалось начало обрядовой трапезы, свидетельствуют о том, что жертву приносили от имени территориальной соседской общины. Для освящения трапезы приглашали священника (с. Каракурт) либо ритуал совершал один из старейших мужчин. Он перед началом праздничного застолья произносил молитву, затем здравицу и после этого приглашал всех приступить к трапезе. Во время застолья пели песни, а по окончании его устраивали танцы (хору) и состязания по борьбе, где определяли победителя (с. Кубей) [АИАЭ, ф. 24, оп. 2, д. 34, л. 235, 247].

Описанную форму празднования, имеющую древние корни, можно рассматривать, по-видимому, как одну из разновидностей общесельских курбанов. Об этом свидетельствует тот факт, что в установленный день курбан делали в каждой семье или несколькими семьями вкладчину (то есть всеми членами общины одновременно). В основе коллективно-обрядовых действий (устройство коллективной трапезы жителями одной улицы, общее моление) лежит территориально-соседский принцип, благодаря которому жители одной магалы демонстрировали свою солидарность. В подобной форме празднований более выражена религиозная составляющая, так как почитаются христианские святые и праздники, а не какие-либо сакральные объекты (источник, колодец и др.).

Такого рода жертвоприношения могли быть и однократными, так называемый «**курбан по требованию**». Если его делали с «предупредительной» целью – для предохранения села от эпидемий и природных катаклизмов – от чумы, холеры, тифа, саранчи, засухи [Ciachir, 1934с, р. 6], то жертвоприношение имело форму умиловительной жертвы Богу.

Еще сто лет назад, кроме общесельских праздников, у гагаузов (и болгар) были широко распространены и межсельские праздники, так называемые «сборы» / *Sbor* (так называемые народные с[о]боры). Они во многом схожи по форме и содержанию с общесельскими, но в них принимали участие жители 3-4 соседних сел. (Подробнее о содержании праздника см.: Глава IV (2.2). «Политика епархиального начальства и отношение местных священников к общесельским и межсельским праздникам».)

В прошлом гагаузы устраивали *курбан на Пасху*. Сведения о совершении фракийскими гагаузами курбана на второй день Пасхи приведены болгарским исследователем Н. Робевым [Робев, 1988, с. 40]. Упоминание о том, что составной частью пасхальной трапезы у гагаузов Бессарабии являлось блюдо из мяса ягненка, имеется в работе В. А. Мошкова [Мошков, 1902, № 3, с. 41]. В настоящее время курбан в этот праздник у гагаузов Молдовы не зафиксирован. По сообщению многих информаторов, на Пасху готовят различные блюда из баранины, но при этом их не называют курбаном. В последнее время все чаще к празднику Пасхи забивают свинью (символизирующую достаток), из мяса которой готовят разнообразные блюда.

В первой половине XX в. составной частью пасхальной обрядности являлись языческие по содержанию обряды, в которых проявляется связь с культом предков, в частности, обычай устраивать народные состязания по борьбе (*güreş*). Они проводились в некоторых селах (Конгаз, Дезгинжа, Чадыр-Лунга, Копчак, Вулканешты) каждое воскресенье, начиная со второго дня Пасхи и до праздника Хедерлез [Мошков, 1902, № 3, с. 41; ПМА, г. Вулканешты, И.З.Н., В.А.И.; с. Джолтай, Ч.Ф.Н.; с. Копчак, К.Ф.А., К.Ф.И.]. В них участвовали жители нескольких соседних сел. Для победителя учреждался специальный приз – баран, петух, деньги. Такие состязания устраивали вплоть до 40-х годов XX в. Народное содержание пасхальной обрядности (обильная трапеза с обязательным приготовлением блюд из баранины, состязания по борьбе, хороводы, гулянья) позволяет предположить, что в прошлом у «бессарабских гагаузов» празднование на Пасху имело характер общесельского курбана.

В прежние времена *в случае длительной засухи* от всего сельского общества совершали курбан. Он являлся частью обряда вызывания дождя – *Германчу*. Сведения о принесении в жертву животного (ягненка, барана) в первой половине XX в. подтверждаются полевыми материалами по с. Виноградовка (Украина). Собранные при обряде Пипируда продукты продавали и на вырученные деньги покупали ягненка. После похорон глиняной «куклы» (Германчу) участницы обряда устраивали поминальную трапезу, для которой готовили блюда из мяса жертвенного животного [ПМА, г. Вулканешты, В.А.И. (уроженка с. Виноградовка)]. Более ранние сведения по первой половине XIX в. о данном виде жертвоприношения и его связи с обрядом *Германчу* обнаружены нами в журнале КЕВ по колонии Комрат [Деятельность

архиепископа Иринарха., 1911, с. 1148-1150]. Тот факт, что жертвенное животное покупали на деньги, собранные у всего общества (или у его части), в определенной степени можно рассматривать как одну из разновидностей общесельского курбана, имеющего характер умиловительной жертвы.

Об архаичности самого обряда курбан и его значимости в народно-религиозных воззрениях гагаузов свидетельствует не только множество его разновидностей, но и соблюдение определенных правил при выборе животного для жертвоприношения – «курбана крови»: оно должно быть парнокопытным, жвачным (ягненок, баран, бык), мужского пола и без физических недостатков. Однако на некоторых общесельских курбанах, например с целью «не пустить» болезнь в село, допускались животные с некоторыми физическими недостатками [ПМА, с. Димитровка, М.И.Г.]. Использование для жертвоприношений баранов и быков связано с традицией разведения данных видов скота.

Выбор жертвы для заклания определялся содержанием праздника и хозяйственным сезоном: на Хедерлез / День Св. Георгия – ягненка из вновь родившихся (начало скотоводческого сезона); на Пасху – ягненка (позднее и барана); на Касым / День Св. Дмитрия – барана (конец скотоводческого сезона); на общесельские праздники – быков и баранов. В семейных или индивидуальных жертвоприношениях при выборе вида жертвы учитывалось социальное положение индивидуума. В семьях с малым достатком для жертвоприношения использовали петуха или селезня. В курбане «Аллахлык», который совершали состоятельные хозяева, в жертву приносили 7-летнего быка (позднее 5-летнего) или 3-летнего кастрированного барана. Некоторые курбаны, приуроченные к конкретным календарным датам – День Св. Евтимия Великого / «День петуха» (*Horoz günü*), День Свв. Петра и Павла (*Petro günü*), связаны с закланием только домашней птицы.

Кроме указанных животных и птицы в некоторые праздники и дни для жертвоприношения использовали только рыбу, что связано с влиянием христианской религии на народный обряд. В настоящее время, если «курбан церкви» приходится на среду или пятницу, у гагаузов Молдовы готовят *рыбный курбан* (*balık kurbanı*). В связи со значением этих дней в христианстве (схватили и распяли Иисуса) многие информаторы высказывали мысль о том, что необходимо соблюдать принятое Церковью ограничение, которое заключается в запрете употреблять в пищу мясо. Однако при совершении «венчального» или «именного курбана» данный запрет не всегда соблюдали. Согласно результатам нашего опроса, многие информаторы гагаузских сел Молдовы не считают жертвоприношение из рыбы «настоящим» курбаном. По этой причине, если курбан совпадал со средой или пятницей, то животное приносили в жертву накануне этого дня или непосредственно в день Святого [ПМА, с. Котловина, Ч.З.И.], так как, в

соответствии с народными воззрениями, необходимо было пролить кровь жертвенного животного.

Ограничения вида и пола жертвенных животных (и птицы) соблюдали только при «курбане крови». При бескровном жертвоприношении мужчина одаривал бараном или петухом, а женщина – овцой или курицей. Таким образом, вид и пол использовавшихся для курбана животных находились в прямой зависимости от формы жертвоприношения и от того, кем оно совершается. В «курбане милости», по сведениям М. Чакира, могли одаривать также свиньей или козой [Ciachir, 1934с, р. 8]. Отметим, что эти виды животных не допускались при «курбане крови».

Кости и кровь жертвенного животного наделялись особой магической силой. С их использованием связаны совершавшиеся архаические ритуалы. Во время заклания кровь собирали в специальный сосуд. Для предохранения от воздействия злых сил и с целью «наделения здоровьем» детям делали ею кресты на лбу, щеках, подбородке, а также чертили кресты на косяках дверей дома. Оставшуюся кровь выливали на землю в недоступном месте, например под амбар, то есть туда, где никто не ходит, или в палисадник на цветы (считалось, что после этого они меняют свой цвет). Согласно сведениям М. Чакира, в курбане «Аллахлык» кровь жертвенного животного сжигали на костре («выливали в огонь») [Ciachir, 1934с, р. 5], вероятно, по аналогии с ветхозаветной традицией. В настоящее время данный элемент нами не зафиксирован. Однако один из информаторов упомянул о том, что кости жертвенного животного сжигали, а пепел высыпали туда, где его не могли затоптать [ПМА, с. Баурчи, А.А.Г.].

После общественной трапезы (на праздник Хедерлез) кости жертвенного ягненка обычно уносили домой и зарывали в землю: связь жертвоприношения животного с плодородием земли имеет более позднее происхождение, по сравнению с обычаем не разламывать костей при поедании жертвенного животного, чтобы не «нанести физических увечий овцам». С этой целью животное готовили целиком, в отличие от других видов курбана, где мясо разрезали на части. Оставшимся после поедания костям приписывали способность влиять на увеличение потомства у людей и приплода у животных. Ими легко ударяли молодоженов, «чтобы у них было многочисленное потомство и всякое изобилие в хозяйстве» [Мошков, 1902, № 3, с. 45]. В основе обрядовых действий с костями и кровью жертвенного животного, совершавшихся в праздник Хедерлез, лежит контактная магия для увеличения плодородия земли, плодовитости скота и людей.

Запрет разламывать кости ягненка связан с началом нового скотоводческого сезона, с инициальной магией (магия первого дня), с воззрениями о возрождении и размножении жертвенного животного. Эти представления, по мнению ученых, являются пережитками религиозных воззрений доклас-

сового общества [Соколова, 1972, с. 53]. Обычай закапывать в землю кровь и кости жертвенного животного, по мнению болгарского этнографа Т. Колевой, связан с магией плодородия в области скотоводства с целью «увеличения надоев молока и приплода» [Колева, 1978, с. 31].

Что касается обряда «курбан», отметим, что сам термин имеет арабское происхождение [Гордлевский, 1962, с. 61, 63] и означает ‘жертву’, ‘жертвоприношение’. Обряд с аналогичным названием и содержанием известен многим народам мира в различные исторические эпохи: древним евреям (*korban*), ассирийцам (*kurbanu*), арамеям, арабам, туркам, албанцам (*kurban*), эллинистическому населению Малой Азии и Восточного Средиземноморья (*κορβαν*, *κορβανας*), сербам, македонцам, болгарам, гагаузам (*kurban*, *korban*), чувашам (*харпан*), удмуртам (*курбон*). «Во многих деталях этот обряд у армян (*мадах*) совпадает с болгарским и гагаузским вариантом» [Дыханов, 1999, с. 284; Салмин, 1990, с. 43; Малай, 1875, № 22, с. 834]. Позднее обряд жертвоприношения животных был интегрирован в мусульманскую религиозную культуру и приобрел специфические черты (форма религиозного Причастия, обязательная для всех).

Основным отличием обряда *курбан* у гагаузов Молдовы от аналогичных обрядов у других народов является отсутствие «*поминального*» (который готовят на похоронах и поминках) и «*вареного*» *курбана* (бульон с мясом). Эти виды жертвоприношений широко распространены у тюркских народов, а также у христианских народов Балканского полуострова, в том числе и у гагаузов Болгарии [Квилинкова, 2007а, с. 508-515].

Независимо от способа жертвоприношения *курбан* у гагаузов являлся формой социальной помощи и солидарности. Во второй половине XX в. при *курбане* «милости» животное или птицу жертвовали живыми и даже женского пола для укрепления хозяйства малообеспеченных семей, а при «*курбане* крови» шкуру, голову и ножки животного отдавали обычно бедняку [ПМА, с. Авдарма, Г.М.Г.]. Акт солидарности и единения социального организма имел место в ходе обрядовой трапезы, где вместе за одним столом сидели и богатые, и бедные односельчане.

Из представленных в параграфе разновидностей *курбана* видно, что они являлись составной частью религиозно-нравственных воззрений народа и совершались по случаю календарных, семейных и общесельских праздников. Анализ формы и содержания «*курбана* церкви» свидетельствует о его значительной трансформации. В настоящее время, по настоянию священника, прихожане, желающие совершить жертвоприношение на храмовый праздник, приносят в церковь либо живое животное, либо уже зарезанное (осуществляя дома все необходимые ритуалы). Многие местные священники объяснили прихожанам «невозможность» заклания животных во дворе храма или рядом с ним и «благословили совершать обряд дома» (с. Конгаз,

с. Бешгиоз). Таким образом, местное духовенство стремится изжить остатки язычества, несовместимые с христианской обрядностью. После литургии во дворе храма (или дома у одной из служащих при церкви женщин) из мяса жертвенных животных и птицы готовят в больших котлах курбан и другие блюда. Затем в церковной ограде устраивают совместную трапезу, в которой участвуют жители села и гости, пришедшие на праздник. Если в храм жертвовали большее количество скота, чем было использовано для обрядовой трапезы, то оставшихся животных дарили монастырю или продавали, а деньги использовали на церковные нужды.

«Семейные» и «именные» курбаны в настоящее время все чаще совершаются в форме «курбана милости». Предпочтение, отдаваемое бескровному курбану, объясняется не только влиянием Православной церкви. В определенной степени это связано с обеднением сельчан, для которых такой способ жертвоприношения является более подходящим ввиду своей экономичности, поскольку не требует дополнительных затрат на устройство праздничной трапезы. Однако в народе считалось, что бескровный курбан не может полностью заменить кровавое жертвоприношение. В этой связи информаторы отмечали, что периодически (например, каждые три года), необходимо совершать «курбан крови».

Делая выводы из приведенного выше материала, отметим, что общесельские и межсельские праздники, составными частями которых являлись коллективное моление (за здоровье и благополучие всех членов общины), жертвоприношение животных (курбан) и трапеза (с вкушением мяса жертвенного животного), сохранялись у бессарабских гагаузов (и болгар) вплоть до начала XX в. Неотъемлемой их частью было совершение крестных ходов и молебнов с участием духовенства. Под влиянием Православной церкви эта форма празднований значительно трансформировалась, в то время как курбаны, совершавшиеся от лица отдельного человека или от имени всей семьи, во многом сохранили свою архаичную форму и содержание. Это объясняется тем, что каждый важный этап жизни человека, а также весь его повседневный быт освящались и социализировались путем обязательного общественного или частного богослужения и молитв, составной частью которых были жертвоприношения животных.

В целом можно говорить о том, что в содержании обряда курбан во многом сохраняется религиозно-народное значение. Однако в настоящее время не всегда соблюдается традиционный способ приготовления обрядового блюда, например, иногда из мяса жертвенного животного готовят шашлык [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]. На общесельский курбан (храмовый праздник) прихожане приносят птицу не только мужского, но и женского пола и т. д.

2.4. Образ волка и «Волчьи праздники»: старые легенды и современные предания

Кроме тех религиозных праздников, когда в церкви проводят «большую службу» (*büük slujba*) – в День Иоанна Крестителя (Драгайка), Св. Димитрия (Касым), Архангела Михаила, Св. Георгия (Хедерлез) и др., гагаузы свято чтут народные праздники. При этом значение и обрядность одних праздников в народном сознании и календаре почти утрачена, а других – продолжает сохраняться. Среди них обрядовая функция и особая значимость у бессарабских гагаузов сохраняется за так называемыми «Волчьи праздниками» (*Canavar yortulari / Yabanı yortulari*), отмечающимися в конце ноября. С наступлением холодных месяцев волки начинали ближе подходить к селениям, что представляло значительную угрозу для людей и домашнего скота, так как овцы уже находились на домашнем содержании. Чтобы уберечься от опасного хищника, в честь волков отмечали (*tutardılar* – букв. «держали») специальные дни. Количество дней, которые следовало «соблюдать», в разных селах неодинаково – от 3–4 до 7 дней (примерно – с 11/24 по 17/30 ноября). При этом около половины из празднуемых дней (1+2; 2+2 или 3+4), согласно сведениям информаторов, должно было приходиться на канун Рождественского поста, а другая половина – непосредственно на начало поста, когда необходимо было поститься, то есть соблюдать пищевое табу. В соответствии с названием праздника запрет на употребление скоромной пищи в этот период получил наименование *Canavar orucu* (букв. «Волчий пост»). Аналогичные сведения о датах начала празднования этих дней и их продолжительности у гагаузов Бессарабии содержатся и в работе В. А. Мошкова [Мошков, 1902, № 3, с. 49]. Волчьи праздники не были приурочены Церковью к дням христианских святых и потому сохранили древнее название.

Основу «Волчьих праздников» составляет ритуальный запрет на использование острых предметов и на работу с шерстью с целью предохранить людей и домашний скот от хищников. Накануне праздника хозяйки замазывали глиной устье печи, что символизировало «замазывание ртов волкам». Современная трактовка этого магического действия связывается с «замазыванием ртов врагам» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.].

Примерно через неделю отмечается «День Хромого волка» (*Topal canavar günü*). Он совпадает с праздником Введения в храм Пресвятой Богородицы (21 ноября / 4 декабря). Согласно народным верованиям, Хромой волк считался наиболее опасным и злым (*taa naalet, taa fena*), его следовало особо бояться, и потому в честь его «праздновали» отдельный день. Помимо соблюдения ритуальных запретов «от волков», в с. Бешалма, например, в этот день готовили обрядовую лепешку, смазанную сверху

медом (*ballı pita*), и угощали ею соседей. В с. Бешгиоз накануне вечером некоторые хозяйки одаривали соседей тарелкой муки, иногда ее предварительно святили в церкви.

В народных представлениях гагаузов день в честь Св. Спиридона¹⁰¹ (*Skirdon* – 12 / 25 декабря), а также первые три дня февраля, особенно День Св. Трифона (*Trifun*) и День Св. Симеона (*Simön*), считались наиболее «опасными» (*hatalı günñär*). Основу обрядности этих праздников составляет запрет на использование острых предметов (ножа, ножниц, вил и др.) с целью уберечь скот от хищников (волков), а людей – от физических увечий. При этом информаторы подчеркивали, что строже всего запрет соблюдали беременные женщины, чтобы дети не родились с физическими недостатками. Отметим, что в обрядности этих праздников, как и некоторых других, отсутствуют запреты на работу с шерстью и т. д., являющиеся составной частью осенних Волчьих праздников. Тем не менее, названия этих дней у гагаузов Болгарии (*Aй Семён – Курт йортусу* / День Св. Симеона – «Волчий праздник») и у болгар¹⁰², а также сохранившиеся в связи с их празднованием ритуальные запреты позволяют квалифицировать их как Волчьи праздники. Прикрепленность указанных запретов к данным христианским праздникам имеет более позднее происхождение.

И в настоящее время эти дни почитаются многими женщинами и мужчинами старшего поколения и особенно теми, у кого в хозяйстве имеются овцы: «Волчьи праздники соблюдаем – у нас есть овцы» / «*Yabanı yortuları tutêriz – var koyunnumuz*» [ПМА, г. Комрат, Ф.М.Г.]; «Волчьи праздники соблюдаем за (здоровье) животных» / «*Canavar yortusu – mallara deyni*» [ПМА, с. Казаклия, Т.А.А.]. Пытаясь выяснить причину особого отношения к этим праздникам, автор данной монографии задавала информаторам провоцирующий вопрос: «Сейчас волков почти нет, и они не угрожают ни людям, ни скоту. Зачем же нужно соблюдать эти праздники?!». На это замечание они, в основном, давали следующие ответы:

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

¹⁰¹ Св. Спиридон почитался в народе как целитель от ушибов и порезов.

¹⁰² У болгар дни, отмечающиеся с 1 по 3 февраля, называются *Трифунците* / *Трифунци*. Для их обозначения употребляли и другие названия (подробнее см.: Квилинкова, 2007а, с. 458-459): *Лихите деня*; *Вълчи празници*, *Зверински празници*, *Дзверински празници* (Ловечская область), так как считалось, что в этот период «бесятся» волки [Попов, 1999, с. 304; Етнография на България, 1985, с. 109; Календарные обычаи и обряды..., 1977, с. 275]. В одних областях отмечали только первый день февраля, а в других – первый и третий. В течение указанных дней совершали различные магические действия с целью предохранить домашнее хозяйство и скот от различных вредителей (волков, мышей и змей). В Западной Болгарии в эти дни, известные под названием *Вълчи празници*, соблюдали ритуальные запреты на использование острых предметов и на работу с шерстью [Арнаудов, 1972, с. 120].

«Есть дни, дошедшие к нам из прошлого, их мы и соблюдаем: „Волчьи праздники”, День Св. Трифона, День Св. Симеона и др. В эти дни не пользуемся ни ножом, ни ножницами – для здоровья» / *Var günnär, ani kalmış – onnarı tutêrız: Yabanı yortuları, Trifun günü hem Simon günü tutêrız. Gezmeriz ne bıçaklan, ne makazlan – saalık için* [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.].

«Соблюдаем „Волчьи праздники” и День Св. Симеона. Нельзя брать в руки ни вилы, ни нож, ни вилку. День Св. Трифона – также „опасный день”. В этот день не подрезаем виноградные кусты» / *Tutêrız Yabanı yortuları hem Ay Semön. Almêrız ne diren, ne bıçak, ne furkulița. Trifun – atalı gün. Çotuk kesmeriz* [ПМА, с. Казаклия, Ч.Ф.Т.].

«„Волчьи праздники” соблюдаем за здоровье животных. Обязательно соблюдаем День „Хромого волка” (так как он считается более злым), а также праздник в честь Св. Симеона и День Св. Трифона. В эти дни нельзя ничего резать; вилы в руки не берем. Дома не работаем – нельзя выполнять какие-либо хозяйственные работы» / *Canavar yortusu – mallara deyni. Topal canavar günü (taa naalet, taa fäna). Tutêrız Simön yortusu, Trifun günü. O günnerdä kesilmeer. Elinä almêrız diren. Evdä iş yapılmêêr* [ПМА, с. Казаклия, Ч.Ф.Т.].

«Волчьи праздники нужно соблюдать, чтобы волки не унесли овец; волки и сейчас есть» / *Canavar yortuları lâüzim tutmaa, canavar almasın koyunnarı; canavar şindi da var* [ПМА, с. Дезгинжа, М.А.В.].

Однако под влиянием проповедей священников некоторая часть пожилых прихожан (в основном служащих при церкви) не верят в магическое значение этих и ряда других народных праздников и потому не соблюдают их, считая вымыслом:

«Не знаю, когда отмечают Волчьи праздники, это все выдумка» / *Yabanı yortusu – bilmerim nez[a]man onnar; onnar hepsi vidumka*; «Волчьи праздники выдумали бабки. Не помню, когда этот праздник» / *Canavar yortusu çıkarmışlar babular. Tutmêrim aklımda nez[a]man o yortu* [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.; К.М.Н.].

Некоторые прихожане соотносят Волчьи праздники с православным календарем, с днем в честь Св. Филиппа. При этом они уточняют, что народная обрядность соблюдается теми, кто не ходит в церковь: «Некоторые (кто в церковь не ходит) соблюдают „Волчьи праздники” (по одному или два дня перед Рождественским постом и столько же в начале поста. Но эти дни нужно соблюдать в честь апостола Филиппа» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.].

В связи с празднованием дня в честь «Хромого волка» В. А. Мошков привел в своей работе легенду, ставшую хорошо известной всем исследователям гагаузской культуры. В предании о происхождении этого праздника описывается, как Бог, распределяя пищу для этого вида хищников, указал Хромому волку на человека, сидящего неподалеку на дереве, и разрешил его съесть. Человек, убив животное ради спасения своей жизни, пришел домой

и рассказал, что с ним случилось. «С тех пор наши люди празднуют День Хромого волка и в поле не выходят, чтобы волки не съели» [Мошков, 1902, № 3, с. 49-50; Мошков, 1904а, с. 208].

Относительно необходимости празднования дня в честь Хромого волка один из пожилых гагаузов рассказал нам известную ему версию предания: «В прежние времена один человек делал сарай. Его покрыли камышовой крышей в День Хромого волка. Пришел Хромой волк, снял эту крышу и зарезал находившегося там жеребенка, так как человек работал в „его” день. Поэтому этот праздник необходимо соблюдать. Старики говорили, что работать в этот день – грех» / *İleri vakıtta bir adam yapêr damını. Yortusunu yapêrlar sazlan Topal canavar günündä. Topal canavar geler, alêr yortuyu da keser kuliyi. O iş[i]çin bu yortu tutulêr – işlemää günaa – ihtârlar sölärdilêr* [ПМА, с. Казаклия, Т.А.А.].

Основанием же для соблюдения ритуального запрета на работу с шерстью служит другое предание¹⁰³, рассказанное нам информатором из с. Гайдары: «Волчьи праздники соблюдают 27–28 ноября. Есть люди, которые соблюдают четыре дня: два дня – накануне Рождественского поста и два дня – в начале поста. В прежние времена волк приносил много вреда. Слышали от дедушек и бабушек, что одна женщина связала в эти дни мужу варежки, и они поехали на санях с маленьким ребенком в другое село. За ними погнался волк. Женщина с ребенком сидела в санях сзади. Волк приблизился и начал сзади вскарабкиваться на сани. А затем поотстал. Муж с женой испугались: как это волк может карабкаться на сани? Волк тем временем вновь подбежал к саням и снова начал сзади карабкаться. Они еще больше испугались и сказали: „Он уже и нас съест”. Они думали, что волк хочет забрать ребенка, и со страха бросили младенца. Волк переступил через него и вновь побежал за ними. Тогда муж спросил жену: – Ты какую-то работу делала в „их день”? Так упорно он нас преследует. – А-аа, – ответила жена, – я тебе связала варежки! – А-аа, значит, варежки! – сказал муж и выбросил их. Волк разорвал варежки и более их не преследовал. Тогда они вернулись назад и подобрали своего ребенка. Выходит, что волк из-за варежек погнался за

¹⁰³ «*Yabanı yortuları tutêrlar 27–28 noebridä – iki gün o taraftan, iki gün – bu taraftan. Var insan tutêr 4 gün. İlerki vakıtlarda yabanı yapardı çok zarar. İşidârdik dâdulardan babulardan: Bir karı eder adamına eldven da giderlâr onnar küçük uşaklan bir başka küüya, yannaşık küüya, kızaklan. Da geler bir yabanı. Da karı uşaklan oturardı kızakta, geerdä oturmuş osa ilerdä mi?! Adam da beygırlân kızaklan. Geler yabanı da geerdân tirmanêêr kızaya. Bunnar korkêrlar, nesoy yabanı tirmanêêr kızaya. Genä gider da genä pinmä eder kızaya. Korkmuşlar, deyarmişlâr: Bu şânsoru bizi icek. Sanmışlar, ani uşaa ister alma, da korkudan sıbıdêrlar uşaa. [O] baser uşaan üstünä da gider genä bunnarın ardına. Adam deer: – Sän bişey yapmadın onnarın günündä? Bukadar bizi nesteder. – A-a, bân eldven ördum sana. – A-a, eldven! Da sıbıdêr onnarı. Alêêr yabanı, paralêêr onnarı. Onnar dönerlâr geeri, da alêêrlar uşaa. Şindi, o eldvännâr için dakışmış onnarın ardına – neçin yortuyu lââzım tutmaa. Nakazaniye olêr Allahtan – onnar yabanı yortuları sayılêêr. Ama onnarın var günneri. Var bir gün – açan çekeder oruç, ikinci gün – Filip. O ayozun günü. Açan popaz söleer bizä, ani sabaa Filip – biz bileriz ne için lââzım tutmaa o yortuyu hem nesoy lââzım tutmaa»* [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

ними – вот почему нужно соблюдать этот праздник. Тем, кто его не соблюдает, наказание идет от Бога. Эти дни считаются Волчьими праздниками. У них есть специально установленные даты. Один день – когда пост начинается, а второй – это день в честь Св. Филиппа. Поэтому, когда священник говорит, что завтра Филипп, то мы уже знаем, в честь кого этот праздник и как его нужно соблюдать» [адаптированный перевод автора – Е. К.].

Таким образом, и в настоящее время в обрядности «Волчьих праздников» у гагаузов сохраняется связь между ритуальным запретом, функциональной значимостью и легендой, содержание которых сводится к предохранению людей и домашнего скота от нападения волков. Несоблюдение ритуальных запретов, как и в былые времена, связывается информаторами с Божьей карой, поскольку, согласно народным представлениям, волки находятся под покровительством Бога, который руководит ими. Основная часть гагаузов относится к этим праздникам с особым почтением и даже страхом. «Гагаузы верили, что волку известны все их мысли и намерения. Женщины переходили на шепот, как только речь заходила о волке» [Губогло, 1969, с. 100].

Одним из ритуальных запретов, сохранившихся у «бессарабских гагаузов» до настоящего времени, является соблюдение табу на употребление слова *kurt* в значении 'волк'. Со временем указанное значение данной лексемы перешло в разряд устаревших. Оно иногда встречается в фольклоре и в молитвенных славословиях в значении 'дикий зверь', например в песне Пипируды, исполнявшейся в обряде вызывания дождя (*Pipiruda türküsü*): *Ekinciklär büüsün, Kurtu-kuşu doyursun* / «Пусть вырастет пшеница, чтобы накормить зверей и птиц» [Квилинкова, 2011а, с. 512]; *Boje versin bereket, padişahlaramıza – mir, fikirlesin hepsini, taş üstündä da olsun, erdä kurtlar doyunsun, göktä kuşlar da doyunsun. Da bizä da Boje versin* / «Пусть Бог даст урожай, всем государствам – мир, пусть всем даст ума (мудрости), [пусть даст] чтобы и на камнях уродилось (был урожай), чтобы дикие звери на земле и птицы в небе наелись. И нам пусть Боже даст» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

В настоящее время слово *kurt* употребляется бессарабскими гагаузами, главным образом, в значении 'червяк'. Для обозначения понятия «волк» использовали различные слова-заменители (эвфемизмы). В названии Волчьих праздников чаще встречается слово *canavar*, реже – *yabanı*. Отметим, что во всех сказках, в которых упоминается волк, используется только первый термин [Мошков, 1904а, с. 138, 143-144, 189, 198, 213, 215, 217-218, 236 и др.], в то время как в разговорной речи – в основном второй [ПМА]. Слово *canavar* происходит от словосочетания *canı var*, что дословно переводится, как «у него есть душа; имеющий душу». На взгляд гагаузского филолога П. А. Чеботаря, здесь вполне уместна параллель с русским словом *животное*, которое образовано от основы живот, то есть 'жизнь', 'душа'. В слове *yabanı* корень *yaban*, что означает «дикий» [Чеботарь, 1990, с. 39]. В одной из запи-

санных В. А. Мошковым сказок (№ 62) понятие «дикие животные» передается при помощи словосочетания «*йабан хайваны*» [Мошков, 1904а, с. 112]. Наряду с указанными эвфемизмами использовали и другие: *bozkumi* («серый кум»), *bozbeu* («серый господин»), *kuuguklu* («хвостатый») [Сырф, 2000, с. 140], *aaz kitlenecää* (тот, у кого должна запыраться пасть) [Чеботарь, 1990, с. 40], *kudurucaa* («тот, который взбесился или может взбеситься») [Губогло, 2005, с. 412].

Запрет произносить имя некоторых животных, в частности волка, известен у многих народов. По мнению Д. К. Зеленина, в основе этого запрета лежит идея неразрывности имени и предмета, то есть «произнесение имени волка приглашает его явиться» [Зеленин, 1929, с. 34-35]. Возникновение данного поверья связывается учеными с периодом, когда народы занимались преимущественно скотоводством. Табу на употребление слова *kurt* в значении «волк» известно и у других тюркских народов [Гордлевский, 1961, с. 495]. В обыденной речи турки и азербайджанцы по отношению к волку также употребляют наименование *canavar* (букв. «живой») [Назаров, Алиева, Юнусова, 2005, с. 391].

Согласно приведенному В. А. Мошковым преданию, волк не подлежит истреблению. Человек, убив волка, нарушил запрет. Вероятно, древнее предназначение обрядовой лепешки, смазанной сверху медом (*balli pita*), приготовлявшейся в некоторых гагаузских селах в День Хромого волка [ПМА], заключалось в том, чтобы умиловить наиболее опасного хищника. Можно предположить, что данный обычай является одной из позднейших форм «обряда очищения» («извинения» перед волками), а обрядовая лепешка – реликт древних жертвоприношений волку. Согласно исследованиям П. В. Денисова, жертвоприношения в честь повелителя всех волков Пихампара (Белого волка), совершавшиеся чувашами в осенний период, состояли в жертвенной лепешке и каше [Денисов, 1969, с. 106].

О том, что волка было запрещено убивать, свидетельствуют и другие данные. Несомненно, что при значительном увеличении количества хищников, представлявших реальную угрозу домашним животным, человек вынужден был бороться с ними. Летом и осенью на волков устраивали охоту, в которой участвовали 15–20 человек верхом на лошадях. Однако зверя не убивали из ружья, а преследовали до тех пор, пока не загоняли до смерти [Мошков, 1901, № 4, с. 61]. Приведенные В. А. Мошковым сведения подтверждаются сообщениями современных информаторов. Так, у гагаузов Болгарии подобным способом – *hauka* («охота», «облава») периодически боролись с волками [ПМА, Болгария, с. Болгарево]. Согласно сведениям К. Шкорпила, охота на волков, совершаемая верхом на лошадях, была широко распространена у населения Делиормана и Добруджи и после освобождения Болгарии от турок [Шкорпил, 1933, с. 176].

На основании сохранившихся у гагаузов верований о волке, можно говорить о том, что их предками он воспринимался в определенной степени как существо, имеющее божественное происхождение и владеющее невидимыми рычагами для поддержания миропорядка и справедливости среди людей. В народе считали, что пастухи и кучера умеют общаться с волками «при помощи разных таинственных средств» [Мошков, 1901, № 4, с. 61]. Кроме того, несмотря на страх перед этим животным, встреча с ним при начале посева считалась добрым предзнаменованием и обозначала удачу, о чем свидетельствует сохранившаяся у гагаузов народная примета [Мошков, 1902, № 4, с. 65].

Вместе с тем отметим, что образ волка в гагаузской мифологии имеет довольно противоречивый характер. В работе В. А. Мошкова приведен интересный рассказ о происхождении волка, записанный у гагаузов Бессарабии, в котором отражается его связь с нечистой силой: «Шейтан построил телегу внутри дома и не знал, как ее вывезти на улицу. Пошел он к Богу просить помощи. Бог катил, катил телегу и выкатил из дому. Потом черт сотворил волка, опять идет к Богу и говорит: „Господи, я сотворил волка, как мне сделать, чтобы он двигался?“ Бог отвечает: „Скажи: ешь шейтана“. Шейтан сказал: „Ешь Бога“. Волк не шевелится. Когда же сказал: „ешь шейтана“, то волк вскочил и погнался за ним. Убегая, шейтан встретил человека со щенками в мешке и попросил спрятать его в мешок. Человек закричал на волка: „ууу“ и спас шейтана. И теперь еще, добавлял рассказчик, люди спасаются от волка криком: „ууу“» [Мошков, 1901, № 4, с. 10].

Связь в народных воззрениях образа волка с нечистой силой отмечается многими учеными. В результате проведенного исследования Д. К. Зеленин пришел к выводу о том, что почти во всех поверьях о волке, распространенных у народов Восточной Европы, «сквозит представление о демоническом характере этого животного – о тесной его связи с нечистой силою». И далее он объясняет причины данного явления: в русских народных воззрениях в волка, медведя, змею нередко входит черт и вредит человеку. Этим животным крестьяне приписывают силу нечистого духа [Зеленин, 1929, с. 32, 41]. Легенда о том, что волк был создан дьяволом с согласия Бога, но при этом сам дьявол боится волка, зафиксирована также у болгар, румын и др. [Георгиева, 1983, с. 49-50].

Неоднозначный образ волка в гагаузском фольклоре проявляется и в сатирических сказках, в которых он предстает в глупом виде [Мошков, 1901, № 4, с. 61; Мошков, 1904а, с. 208-210, 213-214]. Бытование сказок такого содержания, вероятно, относится к более позднему времени и объясняется позднейшей трансформацией этого образа [Соколова, 1972, с. 35].

Анализ обрядов, обычаев, верований и поверий, связанных с образом волка, позволяет говорить о реликтах его культа у гагаузов. Однако от-

метим, что культ волка в той или иной степени присущ многим народам Европы [Зеленин, 1929, с. 34; Гордлевский, 1961, с. 497; Токарев, 1957, с. 46-47], которые, наряду с земледелием, занимались и скотоводством. Вопрос заключается в том, в какой форме и в какой степени он проявляется в календарной обрядности, фольклоре и народных воззрениях того или иного народа.

Адаптация у гагаузов образа волка в приметах, связанных с земледелием, свидетельствует о контаминации двух традиций – земледельческой и скотоводческой. В этой связи заметим, что при рассмотрении образа волка в гагаузской мифологии через призму общетюркского символа [Губогло, 2005, с. 408-446; Сырф, 2003, с. 146; и др.], необходимо соотносить данное явление и связанную с ним обрядность «Волчьих праздников» с традицией, в первую очередь, балканских народов.

Сравнивая содержание «Волчьих праздников» у гагаузов с аналогичной обрядностью народов Балкано-Дунайского ареала, следует отметить, что элементы культа волка имеют общие черты, свойственные народам, проживающим на данной территории. Обрядность «Волчьих праздников» у гагаузов, а также наименования и даты их празднования во многом совпадают с аналогичными традициями болгар (*Вълчи празници, Зверински празници, Лихите дня, Куцалан, Румалан, Натлапан, Кривео*), румын (*Ziua lupului, Filipii, Filipul cel schiop, Gădinețul schiop*), сербов (*Вучки празници*) и др. [Этнография на България, 1985, с. 134; Календарные обычаи и обряды..., 1978, с. 219, 240, 255; Календарные обычаи и обряды..., 1977, с. 275, 296; Свешникова, 1987, с. 105; Eliade, 1959, p. 15-31; Pamfile, 1910; Pamfile, 1914]. Бессарабские болгары также отмечали в ноябре «Волчьи праздники» [Казанаклий, 1873, с. 694-495; Кавалов, 2010, с. 373-383]. (Подробнее об образе волка и волчьих праздниках в сравнении с другими народами см.: Квилинкова, 2007а, с. 441-475).

Многочисленность «волчьих праздников», отмечавшихся болгарами и румынами, свидетельствует о том, что волк воспринимался ими как объект, достойный почитания. Связь «Волчьих дней» с православным календарем проявляется в том, что некоторым святым приписывали власть над волками. У румын хозяевами волков, которые делят еду между ними, считались: Св. Георгий, Св. Петр, Св. Андрей, Св. Николай; защитниками скота от диких зверей – Св. Димитрий и Св. Филипп [Свешникова, 1987, с. 102, 104-106]. У молдаван покровителем волков считался Св. Трифон [Молдаване..., 1977, с. 290]. У восточных славян роль «координатора» взаимоотношений между волком-хищником и человеком отводилась Св. Юрию / Егорию; у болгар – Св. Георгию [Зеленин, 1991, с. 88; Календарные обычаи и обряды..., 1973, с. 297]; в представлениях болгар и гагаузов Св. Георгий являлся покровителем рогатого скота [Мошков, 1901, № 4, с. 4].

В традиционных воззрениях гагаузов и болгар ярко выражен дуализм образа волка. Согласно болгарскому поверью, если в хлев незаметно войдет волк и украдет овцу – это добрый признак («овцы разъягнутся и будут молочными») [Георгиева, 1983, с. 48]. У гагаузов волка одаривали обрядовой лепешкой с медом (в День Хромого волка) [Квилинкова, 2002а, с. 20-21]. У сербов на Рождество на перекресток выносили ужин для волка – «Вукова вечеря», а в Косово на ворота дома для него клали специальный калач. У них же встречается верование, что при определенных обстоятельствах душа мертвеца может превратиться в волка [Георгиева, 1983, с. 49].

Кроме того, у бессарабских болгар [Степанов, 2006, с. 488], а также у сербов части тела волка использовали в лечебной магии (челюсти и кожу убитого животного), против нечистой силы (голову волка; амулеты из шерсти, зубов и других частей тела волка) [Георгиева 1983, 49], что свидетельствует о существовании в прошлом культа этого животного. Использование частей тела волка в народной медицине широко распространено у многих тюркских и тюркоязычных народов (узбеков, башкир, чувашей, якутов и др.) [Илимбетова, 2005, с. 381-382; Гаджиев, 1991, с. 105; Соколова, 1972, с. 115; Денисов, 1969, с. 107-108].

Таким образом, даже краткий обзор формы и содержания «Волчьих дней» у народов Балкано-Дунайского ареала в сравнении с гагаузской обрядностью показывает близость обычаев, обрядов, поверий и представлений, которые, в свою очередь, свидетельствуют о высокой степени сохранности древних традиций, связанных с празднованием в честь этого животного. Причины широкого распространения и живучести элементов культа волка у народов Балкано-Дунайского ареала обусловлены особенностями хозяйственно-культурного типа данного региона, в котором скотоводство всегда играло важную роль. Волк, являясь опасным хищником, представлял серьезную угрозу стадам и человеку. Вследствие этого он стал фигурой, достойной быть объектом почитания. Волка старались ничем не рассердить и иногда ему преподносили угощение в виде обрядового хлеба, смазанного медом.

Что касается столь важного элемента культа волка, свойственного многим тюркоязычным народам, как использование частей тела этого животного в качестве оберега или в лечебной магии, отметим, что у гагаузов неизвестно ношение волчьих амулетов. Согласно поверью, «дотрагиваться до языка мертвого волка считалось очень опасным, потому что человек непременно заболеет: начнутся вередя и в теле заведутся черви. Мясо овцы, загрызенной волком, считается ядовитым, и его не едят» [Мошков, 1901, № 4, с. 61]. При трудных родах у гагаузов применяли различные народные средства. В некоторых из них ярко проявляется их религиозность и отношение к христианству, например: использовали засушенное растение «*Papayan eli*» («рука Богородицы»), привозимое паломниками из Иерусалима; служили

молебен; приглашали диакона или «хорошо грамотного человека читать „Сон Пресвятой Богородицы”» и др. Для предохранения роженицы и новорожденного от сглаза использовали чеснок, железные предметы (ножницы), хлеб, метлу из степных трав, голубые бусинки и др. [Мошков, 1900, № 1, с. 18-19, 22, 25; 1901, № 4, с. 24]. Данный перечень можно было бы продолжить, но ни одно из средств народной медицины и ни одно из верований относительно строительства дома у гагаузов не связано с использованием частей тела волка или его шерсти.

Анализ верований и обычаев, связанных с образом волка, позволяет говорить о том, что его культ у гагаузов тесно связан с хозяйственной деятельностью их предков – скотоводством. Проведенное нами исследование в области духовной культуры гагаузов показало, что гагаузская этническая специфика сформировалась на Балканах, до их переселения в Бессарабию [Квилинкова, 2005а, с. 92]. В результате сравнительного изучения обрядности «Волчьих праздников» у гагаузов и народов Балкано-Дунайского ареала, с которыми они на протяжении многих веков проживали совместно, было выявлено значительное сходство многих обычаев, обрядов и поверий [см. Квилинкова, 2007а, с. 441-475].

Несомненно, в ментальности каждого народа, у которого в прошлом существовал культ волка, этот образ испытал эволюцию. Проведенное нами исследование элементов данного культа у гагаузов не дает оснований говорить о его сходстве или значительной близости с тем же культом у других тюркских народов, поскольку у первых отсутствует ряд важных элементов, составляющих основу культа волка у вторых. У гагаузов обрядность «Волчьих праздников» связывается исключительно с предохранительной магией. У них не зафиксировано тотемистических мифов и легенд, в которых волк выступал бы в качестве их далекого предка (прародителя) или покровителя, что характерно для мифологии многих тюркских народов. Вместе с тем, очевидно, что в процессе развития и адаптации культа этого животного в представлениях местного населения Балканского полуострова он приобрел некоторые характерные черты, отличающие его от соответствующего культа, распространенного у многих тюркских народов. Что касается сохранившихся у гагаузов поверий и примет, то они во многом схожи с аналогичными поверьями народов Балкано-Дунайского ареала, что позволяет говорить об общих для них элементах культа волка. Выявленное сходство, которое характерно в целом для всей традиционной духовной культуры гагаузов, объясняется длительным совместным проживанием этих народов, общим языческим субстратом, единой религией (православием) и общим хозяйственно-культурным типом.

Имеющееся значительное сходство содержания и дат празднования «Волчьих праздников» у гагаузов и указанных балканских народов ни в коей мере не может служить основанием для вывода о заимствованном

характере культа волка у гагаузов. Несомненно, что на протяжении длительного исторического периода различные кочевые тюркоязычные народы, неоднократно переселявшиеся из южнорусских степей на Балканский полуостров, принесли с собой культ волка, который на Балканах трансформировался с учетом местных реалий и получил собственное выражение. Выявленное сходство лишней раз подтверждает необходимость исследования вопроса об этнокультурном влиянии средневековых тюркских народов на формирование ментальности различных балканских народов, в том числе болгарского.

Рассмотренные обычаи, обряды и верования, связанные с культом волка, не позволяют квалифицировать их как этноспецифические черты, свойственные в большей степени гагаузам, чем болгарам или восточнороманским народам. В противном случае это неоправданно уменьшало бы значение аналогичных элементов в традиционной обрядности народов Балканского региона, у которых основа «Волчьих праздников» является общей.

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

3. Сохранность традиционной обрядности на современном этапе и отношение к ней духовенства

3.1. Народные календарные праздники: сохраняемость и трансформация

Представить точные сведения относительно сохранности того или иного обычая и обряда сложно, ввиду того, что на вопрос: «Какие народные праздники и обряды сохранились в вашем селе»? ответы самих информаторов из одного и того же населенного пункта нередко противоречили друг другу. Более того, в некоторых случаях информаторы говорили о том, что ряд народных обрядов уже забыты, не соблюдаются (*kaybeldi, basıldı, hiç yok, saymêrlar*), в то время как сами священники констатировали факт их существования и в настоящее время, например: «Волчьи праздники» / *Canavar yortuları*, «День курицы» / *Taukların günü*, «Пипируда–Германчу», Масленица (Прощеное воскресенье с обрядовыми огнями), празднование семи четвергов после Пасхи и др.

Подобные противоречия в сведениях о сохранности народной обрядности (отметим, что сбор материала был осуществлен нами в 2010–2011 гг.)

на наш взгляд, объясняются тем, что священники обращали внимание на существование каких бы то ни было народных обычаев и обрядов, особенно тех, которые представляют пережитки язычества, с целью разъяснить в своих проповедях их нехристианское происхождение и содержание. Высказывания же информаторов об утрате народных обычаев и обрядов отражают скорее их внутренние переживания относительно происходивших в данной области процессов, связанных с утратой культурного наследия предков. Поэтому мнения одних респондентов о том, что тот или иной обычай исчез, частично опровергались ответами других: «Мы колядовали на Рождество и на Новый год. Сейчас это ушло» / *Biz gezärdik Kolada, Hêy-hêy. Şindi basıldı* [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

Информаторам, часто посещающим церковь или служившим там, близка церковная форма колядования с религиозными песнями: «И сейчас колядуют на Новый год и на Рождество (*Hêy-hêy hem Kolada gezerlär şindi*). Те дети, которые ходят в церковь, поют красивые песни о рождении Христа (*Hristozun duuması için*). Даже просишь их спеть еще раз. Другие же поют плохо, кое-как» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.].

Нередко информаторы вели речь о том, что народные обряды не сохранились в настоящее время во всей полноте, как это было во времена их детства и молодости: утрачена функциональная значимость и обрядовый фольклор, ряд из них превратились в современный способ праздничного досуга с элементами традиционности – «*şaka gezerlär*». Трансформация календарной обрядности проявляется и в том, что в прежние времена обряды, связанные с ритуальным обходом домов – колядованием, охватывали всю сельскую общину, объединяя все ее компоненты в единый социальный организм. Со временем обрядовые действия утратили свое магическое содержание и массовость, обходы стали ограничиваться лишь одной улицей, позднее – родственной группой.

Степень сохранности народной обрядности в том или ином населенном пункте в значительной степени зависела от его географического месторасположения, частоты контактов сельчан с горожанами, от этнической однородности населения, состояния его религиозности, силы общественного мнения и т. д. Иногда можно видеть, что даже в границах одного села традиционная обрядность сохранилась по-разному: «Сурваки и сейчас ходят – и девочки, и мальчики. Поздравляя, говорят: „Сурва-сурва пак гудина”. Хэй-хэй, Лазарки, Пипируду тоже ходят. На Пипируду делают из глины (*çamurdan*) Германчу, чтобы пошел дождь. В прошлом году женщины по улице делали, потом ходили по домам и собирали продукты (для жертвенной трапезы – Е. К.): кто-то давал яйца, кто-то масло (растительное – Е. К.) и др. На нашей улице соблюдаются все праздники» [ПМА, с. Казаклия, А.П.И.].

Амплитуду сохранности традиционной обрядности в том или ином гагаузском населенном пункте в общих чертах можно рассмотреть на примере



«Сурваки» (*Survaki*).
поздравление с Новым Годом
по старому стилю.
Фото из архива Е. Н. Квилинковой
(г. Чадыр-Лунга, 2001 г.).

«Бабин день» (*Babin den*).
Фото из архива Национального гагаузского историко-этнографического музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма).



«Колада» (*Kolada*) – колядование на Рождество.
Фото из архива Национального гагаузского историко-этнографического музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма).



Весенний лазарский обряд
«Меневша» (*Menevşa*)



Весенний обряд
«Лазари» (*Lazari*)



Обряд вызывания дождя *Pipiruda-Germançü* (оплакивание Германчу)
Фото из архива Национального гагаузского
историко-этнографического музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма).



Скачки по случаю празднования 223-й годовщины Дня города Комрата – 16.09.2012 (вверху).

Фото из архива Национального гагаузского историко-этнографического музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма).

Скачки на праздник Хедерлез (День Св. Георгия) – «*Altın at*» в г. Чадыр-Лунга, 2002 г. (внизу).

Фото из архива Е. Н. Квилинковой.

двух сел – Гайдары и Бешгиоз. В первом из них календарная обрядность относительно полно сохранилась, несмотря на имевшее место влияние трансформационных процессов, а во втором практически полностью утрачена. Сравнение этих двух сел важно еще и потому, что для с. Гайдары характерно конфессиональное единство (совершенно нет сект), в то время как в с. Бешгиоз протестанты, по неофициальным данным, составляют 1/3 населения. Этот фактор является немаловажным при изучении причин сохранности или утраты в том или ином населенном пункте традиционной обрядности. Несмотря на то, что ответы информаторов из одного и того же села могут различаться, они все же позволяют сформировать общее представление о состоянии календарной обрядности в том и в другом селе.

Из кратких ответов гайдарцев видна степень ее сохранности и трансформации: «В этом году на *Лазари* ходил один мальчик, пел лазарскую песню. *Сурваки* уже почти не ходят. На *Сурваки* ходят и мальчики, а девочки ходят на *Коладу* (Рождество). Сейчас дети колядуют вместе, а раньше девочки ходили *Сурваки*, а мальчики – на *Коладу*; на Новый год исполняли „*plugul*” / *Şindi uşaklar gezerlär bilä, a ileri kızçazlar gezärdilär Survaki, çocuklar – Kolada; Eni yılda – plugul* [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н].

«*Коладу* и *хэй-хэй* в нашем селе и сейчас ходят по старому стилю (*eskiycesinä*) мальчики и мужчины. Колядуют „не по-настоящему” / *şaka gezerlär* (то есть, без соблюдения традиционной обрядности – Е. К.). Поют – кто что знает (“*plugul*”: „*Мыне анул се ноеште, плугушорул де поцеште, чинчин на ура дела касэ а ура...*”). Сейчас ходят и мальчики, и девочки. *Коладу* поют по-молдавски; не припоминаю, чтобы ее пели по-гагаузски. Сейчас не особо поют. „*Сурваки*” также ходят – и девочки, и мальчики 7–8 лет. „*Лазари*” в этом году ходило 2–3 ребенка. При этом песню исполняли не лазарскую, а другую: „*Evinä geldik, şennik getirdik*”. Мы, когда раньше ходили, становились перед иконой и пели песню „*Лазари*”, закрыв при этом лицо „невесты” платком. Тогда ходили „большие” и „маленькие” лазарки (11–13 лет) / *Gelinin çemberni atardık ileri. Vardı büyük hem küçük lazari (11–13 yaşında)*. Германчу мы делали в детстве, когда нам было 10–12 лет. Около десяти девочек собирались в одном доме на кухне или в подвале и там мы неделями его оплакивали – „ждали умершего”¹⁰⁴ (*Germançu – uşakkan kufnädä toplanardık on uşak, aftıylan aalardık onu – ölüyü beklärdik*). Натирали возле глаз луком, чтобы плакать по-настоящему. <...> До 90-х гг. *Пунпуруду* делали в селе (то есть ходили по селу – Е. К.), а сейчас женщины, которые работают в поле (*kırda*), там делают Германчу. Затем 2–3 женщины идут в село, чтобы собрать продукты для трапезы (“поминальной” – Е. К.). Там же на поле его и хоронят. „*Бабин день*” и сейчас празднуем. Женщины со всей улицы собираются вместе в одном доме, каждая приносит с собой какую-нибудь еду (по предварительной

¹⁰⁴ То есть устраивали ночные бдения.

договоренности с остальными женщинами). А раньше собирались у Бабы¹⁰⁵. К ней приходили с подарками – дарили кусок ткани, мыло, полотенце и т. д. Отмечаем и Масленицу: в четверг вечером женщины собираются в одном доме, принося с собой еду (вертуту с творогом, рыбу, вино / *kurma, balık, şarap*); кушаем, веселимся, поем песни; лет 10 назад устраивали и танцы» [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.].

Для женщин, часто посещающих церковь, следить за датами народных праздников зачастую несложно, так как не только многие из них совпадают с датами наиболее важных христианских праздников (во время которых в церкви проводится «большое богослужение» – *büyük slujba*), но и сама традиционная обрядность тесно переплетена с религиозной. Основу празднования этих дней составляет запрет на работу. В зависимости от содержания праздника этот запрет уточнялся и расширялся:

«Русальную среду (*Rusali çarşambası*) соблюдаем, так как (в церкви) проводится служба. Это 25-й день после Пасхи (праздник Преполовления – Е. К.) – тогда Русали приходят. Соблюдаем также „Русальную неделю” (начинается после Троицы – Е. К.), которая завершается в понедельник, – это начало Петровского поста; тогда Русали уходят. На праздники *Драгайка* (Рождество Иоанна Крестителя), *Крестов день* и другие – нельзя работать. *Колада* (Рождество Иисуса Христа) отмечается 3 дня. Обязательно соблюдаем семь четвергов от града, начиная с Великого четверга. Соблюдаем и Прощеное воскресенье, но не видела, чтобы в этот день жгли костры – прошел этот обычай, редко соблюдается» [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

В с. Бешгиоз и в ряде других населенных пунктов, в которых процесс утраты традиционной обрядности в результате сложившихся локальных условий происходил более стремительно, значительная часть календарных обычаев и обрядов без усилия священника ушла в небытие, что прослеживается в ответах информаторов:

«В прежние времена (когда церкви в селе не было), на *Русали* женщины собирались у одного источника (*çöşmä*) и пели там религиозные песни. Сейчас туда не ходят. *Пупируда*, *Германчу* – этого обычая совсем нет – он не соблюдается, исчез. Но соблюдать народные обычаи – хорошо, так как это отеческие предания. Этот обряд совершали примерно лет 15 назад, но потом он ушел в прошлое, исчез. *Лазарки* у нас в селе совсем не ходят. На Рождество (*Kolada*) сейчас почти совсем не колят; рождественский калач не пекут (*Pipiruda, Germançu – bu obıçay hiç yok, saymerlar, kaybeldi. Ama o islä – o oteçeskiye predaniya. Onu yapardılar onbeş yıl geeri, sora battı, kaybeldi. Lazarkı voobşe gezmerlär. Şindi poçtı Kolada da gezmerlär...*). *Сурваки* и *хэй-хэй* немного ходят (немного сохраняется). *Бабин день* редко отмечают, иногда, может

¹⁰⁵ Пожилая женщина, по-видимому, выполнявшая определенные функции бабы-повитухи. На вопрос: наряжали ли ее? был дан отрицательный ответ.

быть, собираются только пожилые женщины. А в Твардице этот праздник отмечают на каждой улице» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

«В нашем селе Новый год с колядованием не празднуют. Если дети и ходят, то поют: «Коладин-коладин, я у бабушки один». На Рождество колядует священник с церковными людьми. Раньше они «ходили со звездой», теперь – с фонарем. В основном идут колядовать к религиозным людям. Исполняют тропарь, народные религиозные колядки о рождении Христа. *Пипируду* и *Германчу* уже очень давно не делают. *Сурваки* не ходят около 8 лет. *Лазари* в последнее время ходят цыганки, приезжающие из Кириет-Лунги или из Бессарабки, при этом поют они по-цыгански (? – Е. К.). Лазаркам прикрепляют цветочек или повязывают полотенце» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.]

Как и в прошлые времена, не все записанные в Православных святцах праздники, на которых акцентируют внимание в своих проповедях священники, соблюдаются в народе. Относительно значимости религиозного праздника они обычно так говорят своей пастве: «Когда в церкви звонит колокол – этот день и есть праздник, а не те дни, о которых вам рассказывали или вы слышали – те дни не являются праздничными и можно работать». Однако сельчане не соглашаются соблюдать все установленные Церковью праздники, мотивируя это значительным увеличением их числа: «Раньше было два Ивана, а теперь новые пророки появились (*şindi eni proroklar çıktı*), сейчас – двенадцать Иванов, как можно все соблюдать и не работать! А вот на „Савву” (День Св. Саввы – Е. К.) в церкви службы не было, несмотря на то, что это праздничный день. Прихожане соблюдают те дни, когда в церкви совершают „большую службу” (*büük slujba*), например: Рождество Иоанна Крестителя (*Dragayka*), день Св. Димитрия (*Kasım*), Архангела Михаила, Св. Георгия (*Hederlez*) и др.» [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.].

«Народ (в селе) праздники соблюдает. На большие праздники, когда в церкви служба, не работаем, так как если работать в эти праздники – будет наказание от Бога. [Хотя] моя бабушка говорила: „Все праздники – это дни в честь святых. Нет святых больших и маленьких¹⁰⁶. [Все же] есть святые, в дни которых не соблюдают запрет на работу, и есть „большие” святые – в эти дни соблюдают запрет на работу. Так нам осталось от стариков, немного и священник подсказывает, поскольку всего не упомнишь, но мы стараемся соблюдать» / *Yortuları insan tutêêr. Angı yortular büük – slujba olêr. İş yapmêrız – ata olêr – Allahtan nakazaniye, her işläsin büük yortuda. Babu sölädi: „Yortular – hepsici ayozların günneri. Yok ayoz topaka hem ayoz dizäkä! (? – Е. К.) Var ayoz, ani tutulmêêr – okadar günneri. Var büük ayozlar – onnarın günneri tutunêêr”. Bölä kaldı bizä hitärlardan, popaz da biraz söleer. Hepsini tutmêrız aklımızda, ama savaşêrız* [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

¹⁰⁶ Здесь дан смысловой перевод. Образное выражение «*Yok ayoz topaka hem ayoz dizäkä!*» буквально не переводится как: «Нет святого по лодыжку и по колено».

Из высказываний информаторов видно, какое значение уделялось большим религиозным праздникам, во время которых они старались пойти в церковь и соблюдали запрет на работу. Одним из проявлений усиления их религиозности является смещение акцента в праздновании Рождества. Так, если во второй половине XIX в. священник с. Чок-Майдан писал о том, что «к празднику Рождества Христова не готовят <...>. Второй и третий дни праздника рабочие...» [Малай, 1875, с. 832], то с конца XX в. под влиянием церкви праздник Рождества гагаузы отмечают три дня, в течение которых супружеские пары ходят к крестным родителям в гости с калачом и курицей [ПМА].

Несколько наиболее религиозных сельчан хранили у себя рукописный календарь и время от времени напоминали соседям о приближающемся празднике. Нам удалось обнаружить в с. Бешгиоз рукописную версию такого народного календаря (*Ертулар*), содержащегося в рукописных сборниках двух информаторов из с. Бешгиоз. Он приведен нами в оригинале в Приложении № 2. Как можно видеть, в этом календаре все даты праздников даны по старому и по новому стилю. Точное обозначение в нем даты празднования Пасхи в 1987 г., а также приписка внизу относительно урожайности данного года, свидетельствует о том, что его переписывали именно в то время. Календарь прошел «редакцию» переписчика, так как некоторые праздники в нем зачеркнуты, например: «Алекс» (17 марта); «янгычтин» / «от жары», «от пожара» (8 июля). Отметим, что при сборе полевого материала по календарной обрядности сведения об этих праздниках у гагаузов нам обнаружить не удалось.

Что касается оформления рукописного календаря, то вначале было записано церковное наименование каждого праздника на русском языке, а народные названия наиболее значимых праздников приводятся рядом в скобках на гагаузском языке. Некоторые из них были дописаны позже другим почерком. Например, рядом с названием «Преображение Господня риц» приписано «оруч ярысы» ('середина поста'), что дает основание говорить о религиозности человека, который вел этот календарь [ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.].

В одном из бешгиозских сборников, взятом нами у православного информатора, помимо народно-церковного календаря, содержался и «Пасхальный календарь», отражающий период, начиная с 1966 г. по 2000 г. (текст дан в Приложении № 2 в соответствии с оригиналом). То, что в нем представлен именно этот временной период, объясняется сложившимися историческими условиями. В 60-е гг., когда церкви были закрыты или разрушены, наиболее религиозные прихожане взяли на себя функцию «оповестителей» дат «переходящих» церковных (а вместе с ними и народных) праздников, которые отсчитывались от дня Пасхи.

Ертурлар

Инварь

- 1^н+ Василий Великого (Новый год)
- 6^н+ Крещение Господи (Еран)
- 7^н+ Иван Креститель
- 18^н+ Аоранасий
- 30^н+ Трехсвятитель Василий Великий
- Тригорь Волосовъ Иван зютаце
- 1^н+ Июль
Иридриш.
- 2^н+ Стрешине Господня
- 3^н+ Сисий
- 10^н+ Караманитий
- 12^н+ Святого Анксия
- 17^н+ Кюдор Тирон
- 25^н+ Благовещение Кресов Господня
- 17^н+ Ансее
- 23^н+ Тригорий Победни (ежерну)
- 5^н+ Святой Никоний

Март

1. Благовещение

Апрель (Инварь - 87н.)

Май

| Год | Дата | Год | Дата |
|-------|-----------|-------|-----------|
| 1900г | 26 марта | 1984г | 9 апреля |
| 1901г | 17 апреля | 1985г | 1 апреля |
| 1908г | 8 апреля | 1986г | 21 апреля |
| 1909г | 31 марта | 1987г | 6 апреля |
| 1940г | 13 апреля | 1988г | 28 марта |
| 1971г | 5 апреля | 1989г | 17 апреля |
| 1972г | 27 марта | 1990г | 2 апреля |
| 1973г | 16 апреля | 1991г | 25 марта |
| 1974г | 1 апреля | 1992г | 13 апреля |
| 1975г | 21 апреля | 1993г | 5 апреля |
| 1976г | 12 апреля | 1994г | 18 апреля |
| 1977г | 28 марта | 1995г | 10 апреля |
| 1978г | 14 апреля | 1996г | 1 апреля |
| 1979г | 9 апреля | 1997г | 14 апреля |
| 1980г | 24 апреля | 1998г | 6 апреля |
| 1981г | 13 апреля | 1999г | 29 марта |
| 1982г | 5 апреля | 2000г | 17 апреля |
| 1983г | 25 апреля | | |

Как и в Вар Пасхальн май и январь
скадар и в январь Петров сунт ертурлар

от Пожа возмал скотено грей
иetailко Фий Петров

Народный и Пасхальный календари из гагаузских рукописных сборников.
Из архива Е. Н. Квилинковой (с. Бешгиоз, 2010 г.).



Подготовка к обряду крещения – *vaatizlik* (вверху).

Фото из архива Е. Н. Квилинковой (2013 г.).

Поздравление с праздником Пасхи «кумицами» посаженных родителей – «крестницы» и «саадыча» (внизу). Из архива Национального гагаузского историко-этнографического музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма).



Обычай коллективного раскаяния в Прощеное воскресенье – *Prost olmak* (вверху).
Зажигание обрядовых огней на Масленицу – в Прощеное воскресенье (внизу).
Из архива Национального гагаузского историко-этнографического музея им. Д. Н. Кара Чобана (с. Бешалма).



Освящение обрядовой еды в церковном дворе на «Малую Пасху» – *Küçük Paskellä* (вверху).
(с. Бешгиоз, 2010 г.).

Коллективные поминки по умершим родственникам
на «Малую Пасху» /*Küçük Paskellä* (внизу) (г. Чадыр-Лунга, 2010 г.).

Фото из архива Е. Н. Квилинковой.



Одаривание в память умерших (*ротана*) на «Малую Пасху»
(с. Джолтай, 2009 г.; с. Гайдары, 2002 г.) (вверху).
Освящение улицы в связи с ее переименованием (с. Конгаз, 1994 г.) (внизу).
Фото из архива Е. Н. Квилнковой.

Объяснение тому факту, почему календарь был доведен до 2000 г., находим в работе В. А. Мошкова. Согласно приводимым им сведениям, именно с этим годом в народе связывались представления о Втором Пришествии Христа и наступлении Царствия Божьего. После Страшного Суда («Сон шараата») все души окончательно будут распределены между раем и адом [Мошков, 1902, № 3, с. 2]. Исходя из этого, можно говорить о том, что в религиозных воззрениях гагаузов, как и в христианской эсхатологии, идея цикличности времени отвергалась и провозглашался конец этого мира. Таким образом, в советский период, когда церкви не действовали, прихожане придерживались народной обрядности, прикрепленной к православному календарю, сохраняя тем самым свою православную идентичность.

После открытия храмов священники столкнулись, с одной стороны, с проблемой распространения сектантства, а с другой, – со значительной степенью сохранности у прихожан реликтов язычества. С целью предупреждения развития сектантства и сохранения паствы в лоне православия некоторые священники совершали обходы по селу, чтобы лично поговорить с теми из прихожан, которые довольно продолжительное время не были в церкви на богослужении. Так, по сведениям информаторов одного из соседних сел, священник с. Джолтай внимательно следил за посещением прихожанами храма. «Если человек ходил в церковь, а потом почему-то перестал ходить, то он сам шел к нему домой, интересовался почему тот не ходит: может быть, его переманили в секту? Он заботился о том, чтобы люди соблюдали и чтити свою веру не для галочки. Требовал от прихожан соблюдения постов, как в монастыре, и т. д.» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.]. Подобная строгость со стороны священника воспринимается прихожанами с пониманием.

Подход духовенства к традиционной обрядности в целом можно охарактеризовать как дифференцированный. В настоящее время во многих гагаузских селах служат священники из гагаузско-болгарской среды, выросшие на местных традициях. Прикладывая значительные усилия в борьбе с остатками язычества, они при этом в целом «реально смотрят на подобные вещи», пытаясь воздействовать не запретами, а путем объяснений и проповедей, что видно из высказывания одного из них: «Общество в основном не воспринимает все эти запреты, и потому было сделано некоторое отступление. Я в меру своих сил и возможностей пытаюсь что-то делать. Самодостаток не решает всех проблем, необходимо духовное воспитание, и чтобы был страх перед Богом» [ПМА].

Однако некоторые из них по-прежнему недооценивают силу народной традиции и функциональную значимость ряда народных обрядов магического содержания, которые и в настоящее время продолжают осуществлять различные функции, например: снятие психологического стресса у крестьян при совершении обряда вызывания дождя *Пипируда–Германчу* и т. д.

По мнению многих священников, большая часть традиционных праздников с сопровождающей их обрядностью сохраняется в народе как повод для того, чтобы не работать: «Женщины, работающие в полевых бригадах, летом оставляют полевые работы и идут хоронить *Германчу*. Есть это и сейчас. Для них это повод, чтобы отлынивать от работы» [ПМА].

Вместе с тем, нужно отдать должное местному духовенству, что оно не отрицает и не отвергает значимости в гагаузской этнокультурной идентичности ряда народных традиций. Часть священников убеждена, что воспретить колядование на Новый год и Рождество просто невозможно, да и нет такой необходимости: «Это у нашего народа не отнять. Они будут ходить и колядовать. Только это необходимо окультурить...» [ПМА]. Критике подвергается форма празднования и исполняемый колядующими репертуар: «Каждый хозяин норовит налить вина. Можете себе представить, каково состояние колядующих! Я хочу сделать из этого праздник, а не попойку, чтобы не было драк (как это не так давно бывало при переходе колядующими с одной улицы на другую). Что касается исполняемых колядующими колядок – это какой-то набор слов, половина из которых произносится неправильно. Если родители разрешили своим детям колядовать, то они должны научить ребенка произносить слова правильно и красиво, а не петь всякую бессмыслицу, иногда состоящую из глупых выражений (например: *Suraki-suraki, pik götünä*)» [ПМА].

Решение данного вопроса некоторые священники видят в том, чтобы незадолго до праздников распространить среди прихожан тексты религиозных колядок («на русском и украинском языке есть красивые колядки»), которые потом могут исполняться сельскими детьми. Для этого они планируют распечатывать понравившиеся им духовные стихи в основном на русском языке, поскольку записать в настоящее время колядку традиционного содержания на гагаузском языке очень сложно. В качестве положительного примера празднования этих дней священник рассказал следующее: «В прошлом году (2010 г.), на Рождество к нам пришли колядовать с аккордеоном и гитарой. (Высказанное нами предположение о том, что это могли быть сектанты, священник не отверг – Е. К.) Колядующие от калача не отказались, но деньги не взяли. В тех песнях, которые они исполняли, – красивые слова. Наверное, эти песни были взяты у православных христиан» [ПМА].

В связи с зафиксированной в с. Дезгинжа рождественской колядкой на гагаузском языке о Мош Крэчуне и о рождении Иисуса Христа, мы поинтересовались у одного из священников, что он думает о ее содержании и времени появления у гагаузов. В ответ на это он высказал сомнение относительно ее православного происхождения, предположив, что она могла появиться в селах Этулия, Дезгинжа либо Бешалма. Видимо, в своем предположении он исходил из бóльшего влияния сектантства в этих селах. Для наглядности при-

водим ниже текст этой колядки, записанной нами у информатора из с. Дезгинжа, которая на момент опроса проживала в с. Конгаз:

KOLADA TÜRKÜSÜ (Рождественская песня / колядка)

| | |
|--|-----------------------------------|
| Moş Krêçun, sfint bêtrin, | Дед Крэчун, святой старец, |
| Oturêr bir ceviz altında. | Сидит под ореховым деревом. |
| O ceviz aacın dalında | На ветке этого орехового дерева |
| Var bir altın sallangaç. | Есть золотые качели. |
| Sallangaçta kim oturêr? | Кто сидит на качелях? |
| – İsus Hristos. | – Иисус Христос. |
| İsus Hristos küçücük. | Иисус Христос маленький. |
| Kim onu sallêêr sallangaçta? | Кто его качает на качелях? |
| Moş Krêçun, sfint bêtrin, | Дед Крэчун, святой старец, |
| Hem sallêêr, hem sorêr: | Качает и спрашивает: |
| «Nezaman dünnään bitkisi?» | «Когда наступит конец света?» |
| İsus Hristos ona söleer: | Иисус Христос ему отвечает: |
| «Nezaman ool bobayı düvecek, | «Когда сын отца побьет, |
| Kız da anayı, | а дочь – мать, |
| Ozaman bilärsin, ani dünnään bitkisi». | Тогда знай, что это конец света». |

(ПМА, с. Конгаз, Дойкова А. И.)

В настоящее время основная часть духовенства пытается акцентировать внимание прихожан на наиболее «вредных» народных обрядах, разъясняя их языческое содержание, и прикладывает усилия для борьбы с ними. К таковым, например, ими был отнесен сохраняющийся «кое-где» обычай зажигания обрядовых костров, приуроченный к некоторым праздникам: Великому четвергу, Прощеному воскресенью, 1 марта (*Баба Марта*), Дню 40 мучеников и т. д. Как и в прежние времена, на задаваемый священником вопрос сельчанам: «Зачем прыгаете через костер?» они дают традиционный ответ: «Чтобы не было блох» (*pirelär olmasın*). В связи с этим на проповеди пастыри разъясняют прихожанам, что подобные обряды представляют собой «остатки язычества – очищение огнем, и потому не имеют отношения к христианской религии, что они относятся к разряду суеверий (вера всуе – вера в пустое)». Некоторые из них более резки в своих проповедях: «За одну неделю до праздников на проповеди говорю прихожанам, что не присуще христианам служить сатане и Богу» [ПМА].

Пока, как сознаются сами священники, они добились лишь частичного успеха: «И сейчас старшее поколение отмечает „Русальные праздники“, „Волчьи праздники“, в сильную засуху совершают обряд вызывания дождя (делают из глины „куклу“ – *Tanasçık*) и др. Но молодежь уже отходит от этого» [ПМА].

Многие из представителей местного духовенства пытаются постепенно решать вопрос преодоления в сознании и в культуре гагаузов элементов народного православия путем передачи им религиозных знаний. Для этого они используют, в том числе, метод убеждения, стремясь трансформировать народную обрядность и направить ее в русло религиозной традиции. Причем делается это довольно деликатно и терпеливо. Относительно вопроса о том, не выступает ли священник против народных праздников, респондентом был дан следующий ответ: «В эту область батюшка не вмешивается. Он лишь говорит о праздниках» (*Bölä işlä[rä] popaz karışmêêr. O söler yortular için* [ПМА]).

Сохраняется особая значимость среды накануне Вознесения (*İspas çarşambası*) и связанная с ней обрядность. Согласно народным воззрениям, именно тогда умершие возвращаются назад в потусторонний мир и потому необходимо устроить для них достойные проводы. В этот день идут на кладбище, разжигают обрядовые огни и раздаривают еду в память умерших. К данному ритуалу и в настоящее время сохраняется особое отношение. Несмотря на то, что в этот день в церкви читается 12 Евангелий (*12 Evangeliye okuner*), многие сельчане, как и раньше (когда церкви не действовали), идут на кладбище. Другая часть – прицерковные прихожане – под влиянием проповедей, идут не на кладбище, а в храм. Основным аргументом для них является то, что данный обычай не прописан в Библии. Исходя из этого, он рассматривается как идолопоклонство (*Yazmeer gitmäâ da ateş yakmaa, o – idolopoklonstvo*), так как „Иисуса Христа ходили ловить с факелами”. Одна из пожилых гагаузок по этому поводу рассказывала: «На Великий четверг и Малую Пасху идем на кладбище, но костров там не зажигаем, так как батюшка запрещает, говорит, что это придумано язычниками» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Большинство пожилых женщин не только не воспринимает подобные доводы, но и высказывает «активисткам» по этому поводу свою критику (*maana bulêrlar*) и недовольство в связи с их отказом от обычаев, совершавшихся предками испокон веков: «Бабки говорят: „Ой, вам в голову приходят разные вещи. Давно, еще с основания установлено идти на кладбище, зажигать огонь. И вы теперь будете устанавливать свои правила”. Всегда жгли (костры), а теперь нельзя...» / „*Babular deerlär: „Aman, her bir iş aklınıza geler. İlerdän, taa baş kurulmuş gitmäâ mezarlara da ateş yakmaa. Da siz şindi koyeciniz svoyi pravila. Her keret yakardık, a şindi yokunca...”* [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Священники уточняли, что в деле воспитания у населения религиозной грамотности значительную помощь духовенству оказывает религиозный канал «Союз». По словам информаторов, они стараются его смотреть в свободное время. По нашим полевым наблюдениям, лишь незначительная часть прихожан старшего возраста, в основном прицерковных людей, постепенно начинает воспринимать слова священника и отказывается от некоторых наиболее критикуемых языческих обрядов (например, зажигание костра в Про-

щенное воскресенье (возле дома), в Великий четверг на Пасху умерших (на могилах), и др.), несмотря на критику со стороны общественного мнения.

Реже приходилось нам сталкиваться с некоторым пренебрежительным отношением отдельных пожилых информаторов не только к языческому по форме и содержанию обрядам («Волчьи праздники», «Пипируда» и др.), но даже к самым безобидным народным праздникам, к таким, например, как день в честь бабы-повитухи: «*Бабин день* никогда не праздновала» / *Babin den – yok uaptim* [ПИМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.].

Вместе с тем в ходе опроса было установлено, что у части служащих при церкви прихожан, особенно молодого возраста, отношение к народной обрядности довольно нетерпимое: «Народные праздники – большая проблема. Население по праздникам колядует. Возраст колядующих – разный. На Новый год колядующие ничего не поют – играют на гармошке, надевают маску козы (*капра*) или носят на шесте рога. На *Коладу* (Рождество – Е. К.) – ужас что творится в нашем селе. Колядки исполняют на болгарском языке. Их не следует петь, так как об этом стыдно и говорить. В церкви работала одна женщина, которая знала болгарский язык. Ее спросили: о чем песня? Она сказала, что там полная бессмыслица, например: „вилами взял воду и бросил, <...> нигде нет такой женщины, как эта молодая жена” и т. д. На Прощеное воскресенье (*Prost olmak günü*) до сих пор зажигают костры – это чисто языческий обычай. Он сохраняется, так как его корни глубоки. Поразительно то, что зажигают костер, немного стоят перед ним, а потом перепрыгивают, говоря: „Март – в комнату, блохи – на улицу” (*Mart – içeri, pirelär – dışarı*). *Лазарки* и сейчас ходят – девочки и девушки. Они исполняют песню „*Uçtum, gittim, dala kondum*”. Можно сказать, что это правильная песня. Что касается *Пипируды* – это когда Германчу пускают в воду? – сейчас такого не наблюдается. Когда епископ был в нашем селе со специальным визитом, наш батюшка задал ему вопрос: „Как быть, в селе бытуют такие традиции?!”. Владыка сказал так: „Если люди привыкли к этому, то изменить их будет очень трудно. Уж идите далее с учетом этого”. Исходя из сказанного епископом, батюшка не акцентирует особое внимание на борьбе с народными праздниками. Но мы в воскресной школе не согласны с этим. Мы должны воинствовать за истину, мы должны просвещать людей, защищать интересы церкви и не давать повод народу „рулить” этой религиозной жизнью. Согласно апостольским правилам, запрещено переодеваться и надевать маски – за это нужно лишать церковного общения. Мы в воскресной школе занимаемся тем, что формируем у подрастающего поколения правильные представления о Боге и о праздниках. Дети, посещающие эту школу, колядуют на праздники под пение церковных песен» [ПИМА].

В некоторых сельских приходских церквях, в качестве альтернативы народной обрядности, вводятся новые религиозные обычаи: «Сейчас в церкви

ставят елку с гирляндой, а спереди – ящик с ячменем и фарфоровой фигуркой ягненка» (*orda arpa hem kuzu farforovlu*). По сведениям информатора, эта традиция появилась около десяти лет назад. Возле елки женщины поют религиозные песни о рождении Иисуса Христа – «*İisuzun duuması*», «*Göktä bir büük yıldız duudu*») [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

Что касается основной части народных праздников, то в настоящее время суть их празднования сводится к соблюдению ряда табу в зависимости от того, чему или кому они посвящены (запрет работать, пользоваться острыми предметами, разжигать огонь или работать с глиной, спать в обед и т. д.). Сохраняются и специально установленные праздничные дни, когда, в соответствии с народной традицией, принято ходить на кладбище или в гости к родственникам и кумовьям.

3.2. Отношение сельчан и духовенства к традиционным способам лечения

Если ко многим народным праздникам и обрядам отношение духовенства можно охарактеризовать в целом как сдержанное и лояльное, поскольку они являются частью православной обрядности и культурного наследия народа, то на народную медицину, которая и в настоящее время не утратила своей значимости у гагаузов, они смотрят жестко как на суеверие, с которым необходимо бороться. Несмотря на то, что официальная церковь осуждает поход к знахарям и лечение у них, многие сельчане по-прежнему продолжают относиться к ним с большим уважением.

В зависимости от использовавшихся знахарями методов лечения, их подразделяли на тех, кто лечит травами, массажем и др. (*ilaççı / kırıkçı*), и на тех, кто использует заговоры (*oku[yu]cu*). И тот и другой способ лечения в народе не рассматривается как грех: «Женщин, которые лечат, сейчас не осталось. Есть женщины, которые лечат чтением заговоров, а другие – с помощью массажа, а кто умеет – лечат путем надрезания, делая при массаже небольшие надрезы на спине. Это не грех» (*Var karı, ani okêêr onu, uuêr, kim becerer – keser da. Bu diil günaa*) [ПМА, с. Казаклия, У.Е.В.].

Кроме того, в народе существует четкое народное разделение знахарей на лекарей (*ilaççı / oku[yu]cu / kırıkçı*) и колдунов (*büücü, cadı*). Первые занимаются лечением людей (и скота), и их магия, согласно народным представлениям, основывается на вере в силу Бога, у которого они просят помощи. Считается, что их сверхъестественная способность лечить людей – это дар Божий («их сила идет от Бога»). В процессе лечения знахарка постоянно крестится и обращается к Богу за помощью. Связь с христианской обрядностью прослеживается как в содержании заговоров (призывание на помощь

Бога, Богородицы и различных святых), так и в атрибутике, в обрядовых действиях (совершение магического ритуала осуществляется возле иконы).

Основная часть использовавшихся ими предметов прямо или косвенно связана с христианской обрядностью: крест (*kruça*); кусочки ткани от священнической ризы (при изготовлении оберега); различные растения, освященные в церкви в специальные религиозные праздники (венок – *fenet* – из базилика и лечебных трав, освященных в Маккавеев день, и др.); «*pusurnik*» – деревянная печать для просфоры со специальным оттиском (рел. *просфорник*) и др. При этом многие лекари подчеркивают, что использующиеся ими предметы, как-то: *sülük* – раковина среднего размера, печать для просфоры, растение «рука Богородицы» – *Panaya eli*, привезены из мест паломничества (*Hasılıktan*). Их хранят под иконой. В венок каждый год вплетают по веточке базилика и другие освященные лечебные травы [ПМА, Гайдары, К.Е.И.].

Одним из главных критериев отношения сельчан к знахарям является содержание используемой ими магии (белая или черная). Считалось, если знахарь крестится перед чтением заговоров, обращается к Богу, посещает церковь, то это свидетельствует об использовании им белой магии, и потому визит к нему не рассматривался сельчанами как грех. Кроме того, в быту народный и религиозный способы лечения дополняют друг друга. Знахари-лекари, будучи людьми глубоко верующими, при особо тяжелых заболеваниях, вызванных порчей, приворотом и др., после чтения заговора и ритуального купания настоятельно советуют для полного выздоровления пойти в церковь или монастырь и «заказать» на имя больного службу (*vermäi slujbaya* – «дать, чтобы отслужили»). Надо отметить, что в народе широко распространены и религиозные формы «лечения». Так, например, с целью нейтрализовать приворот и «вернуть» мужа в семью в монастыре «заказывают» 40 служб и др. [ПМА, Бешгиоз, Р.В.В.].

Несмотря на благородную цель знахаря – вылечить больного, – выполняемая им функция воспринимается им же самим как грех, что является результатом христианского влияния на народное мировоззрение. Именно поэтому перед «лечением» знахарка, переkreщиваясь, просит у Бога прощения за вмешательство в Его дела и за совершаемый ею грех: «*Allahım, Sendän yımdat, diil bendän. Bän oku[yu]cam – prost et beni*» / «Мой Господь, от Тебя польза, не от меня. Я „прочитаю” (заговор – Е. К.) – прости меня» [ПМА, Джолтай, С.Е.К.]. После лечения знахарка уточняла пришедшим к ней людям, что все в Божьей власти и лишь один Бог является доктором: «*Allahın kuvedi. Varsı izi yaşamaa – uşak yaşêê*» / «На все воля Божья. Если ребенку суждено жить, то он будет жить» [ПМА, Бешгиоз, К.М.Д.].

Согласно сведениям информаторов, прежде чем приступить к лечению, читали «Отче наш» (как правило, на церковнославянском), и затем произносили заговор. Особо религиозные люди, а также те, кто служил при церк-

ви (певчие, староста и др.), при «лечении» домочадцев и соседских детей (от сглаза, головной боли и т. д.) вместо заговоров «читают» церковные молитвы – *dua* («Царю небесный», «Отче наш», «Богородица Дева, радуйся»). Эти молитвы они произносят на русском или на румынском языках (как говорят сами информаторы). Так, от боли в ухе читают следующую молитву: «Преподобный Отче Иване Креститель Господень. Моли Бога о нас, о душах наших, о прегрешениях оставления подай душам нашим». При этом непосредственный контакт с больным не является обязательным условием «лечения». Иногда чтение молитвы осуществляется по телефону [ПМА, Бешгиоз, Р.В.В.]. Применение подобных способов лечения свидетельствует о том, что в народе сохраняется воззрение о возможном энергетическом воздействии на человека на расстоянии путем чтения молитвы или заговора с произнесением его имени.

В противоположность первой группе – знахарям-лекарям, вторая группа – знахари-колдуны в народных представлениях четко идентифицируются с нечистой силой, которой они служат взамен за наделение их сверхъестественными способностями. Их деятельность связывается с так называемой «черной магией», целью которой является нанесение вреда людям, скоту и хозяйству. Наряду с черной магией они занимались и лечением больных. Однако как в заговорах, так и в атрибутике и в обрядовых действиях у этой группы знахарей подчеркнуто выражена связь с нечистой силой (обход дома верхом на метле, время совершения магического ритуала – полночь, заговор произносился в дымоходе, использование разбитой посуды и т. п.).

К помощи знахарей-колдунов прибегают в особо безнадежных случаях, когда заболевание имеет непонятное происхождение и не поддается лечению у лекарок. Поход к ним рассматривается как грех, поскольку они используют черную магию. В ходе общения информаторы подчеркивали, что «Бог запрещает не только прибегать к магии для нанесения вреда другому (*yaptaa büü* – заниматься колдовством), но и использовать ее для избавления от колдовских чар (*geeri çevirmää* – букв. «возвращать назад»). Однако даже очень религиозные прихожане, в силу устоявшейся традиции, при заболевании или при разладе в семье не только не пренебрегают помощью знахарей, но и прибегают к знаниям гадалок.

Некоторые из информаторов, служившие в прошлом при церкви, высказались отрицательно о деятельности лекарей и содержании народных способов лечения: «Чем занимаются лекари – это дьявольские дела. Моя мама „читала“ от сглаза (*nazar için*). Обычно она „читала“ над одеждой больного, используя при этом кружку с водой и нож. Потом она что-то делала с профторой (*nafra*) и т. д. Все это не божественно. Я просил ее рассказать, что за молитву она читает, но она отказалась, сказав, что потом не сможет лечить (*ilaç olmuşek*). Свои знания она мне не передала, так как я хотел их узнать не

с целью лечения; я был против этого. Когда мама „читала”, она зевала. Это же не от Бога (*O esner – bu diil Allahtan*). Тогда меня охватило сомнение – почему она зевает (*somneniye saardi beni – neçin o esner*). Ведь священник, когда читает молитву над больным, так не зевает. Как-то раз я спросил у батюшки совета, что же делать? И он сказал, чтобы я уговорил маму рассказать мне, что она читает. При этом он добавил: „Ты не злился на нее, так как она твоя мать” (*üfkelenmä ona, o senin anan*). О своих делах, о том, что она „читает”, мама батюшке не говорила. От того, что между нами не было согласия, моя душа надломилась (*ürääm kırıldı pek; bizim aramızda soglasiya yoktu*). Как-то раз, когда я был в монастыре, одна женщина призналась священнику, что она „читает” (*ok[uy]êr*), и я попросил ее рассказать мне, что именно она произносит. Она начала с молитвы, а дальше были совсем не божественные слова (*hiç diil bojestvenny işlär*). Я слышал, что в Кортине (с. Кирютня – Е. К.), один старик „читал” от испуга (*Kortindä bir dädu okardı – açan pařitladın*). Колдовство „не берет” верующего человека (*büü almêêr inan adamı*) – так говорил батюшка. Лечиться нужно в больнице – врачи от Бога (*doktorlar – Allahtan*) [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

Однако столь критическое отношение части респондентов к знахарям не всегда у них было таковым, что видно из их высказываний: «Как-то раз пошли к лекарю в Гайдары лечить ребенка от паралича суставов (*kısmı için*). Что он читает? Евангелие (*Vangeliye*)? Нет. Он сделал лепешку (*pitacık*) положил ребенку на грудь... С моей дочерью произошел такой случай. Как-то в субботу вечером она помыла голову, вылила во двор воду и собралась не в церковь, а на дискотеку. В тот день у нее пропала речь. Я дала ей святой воды (*ayazma*), но не помогло. Тогда я пошла в твардицкую церковь и подошла к священнику. Он сказал, чтобы я в воскресенье привела дочь в церковь. Он дал ей Причастие, снял на нее свое облачение (*O verdi komka, soyundu üstünä*). Я не верю ни одной гадалке (*Bän bir falcıyı inanmêrim*). Когда осеняешь себя крестным знамением, нужно обязательно говорить: „Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь”» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.].

В данном вопросе часть местного духовенства довольно строго соблюдает предписания официальной Церкви. В настоящее время некоторые ученые, представители Общества православных врачей, пытаются с помощью научных данных обосновать правомерность разделения народной медицины и целительства. Одним из критериев такого деления является, по их мнению, отношение Православной церкви к народной медицине и целительству. Если первое признается, то второе во всех формах является объектом борьбы Церкви как одно из проявлений демонизма, как утверждает Председатель Общества православных врачей Санкт-Петербурга им. Святителя Луки (Войно-Ясенецкого) кандидат медицинских наук, священник Сергей Филимонов. Однако очевидно, что четкую грань между народной медициной и целительством провести невозможно.

Отношение местного духовенства к народным целителям можно рассмотреть на примере одного из гагаузских сел. Так, информатор из с. Джолтай сообщила, что она длительное время занималась сбором лечебных трав, приготовлением специальных отваров и лечением больных. Ее врачевательная деятельность в своей основе имела христианизированную форму. Во время «лечения» она использовала крест или какой-либо железный предмет (которым делала символический крест на голове больного и затем им же «читала» воду), клала руку на голову больного и читала заговор-молитву (с призыванием на помощь Бога и святых). Учитывая ее религиозность и то, что она более 30 лет была вдовой, местный священник предложил ей печь для церкви просфоры. При этом он выдвинул условие, чтобы она прекратила свою врачевательную деятельность. Благословение было им дано лишь на сбор трав и приготовление отваров [ПМА, с. Джолтай, С.Е.К.].

Запрет заниматься лекарством священник объяснил ей тем, что при непосредственном контакте с больным (при возложении на него руки), ей может передаться отрицательная энергия и, соответственно, через нее – просфорам. На вопрос, откажет ли она в лечении больному ребенку, информатор ответила несколько уклончиво: тогда она должна будет совершить в церкви 50 коленопреклонений, то есть подвергнуться епитимье после покаяния священнику. Со слов самого информатора, когда она начала работать в церкви, крестиком не лечила и «руку к больным не прикладывала, так как это грех» (*elimî koymazdım hastalara – gūnaa*) [ПМА, с. Джолтай, С.Е.К.].

В советский период немалая часть «старого» духовенства признавала положительный эффект народных способов лечения и давала собственное благословение на их применение. Как сообщила нам пожилого возраста бабка-знахарка из с. Гайдар – Чони-Кати, священник с. Думбровены, благословляя ее благую врачевательную деятельность (*açan sän ok[uy]êrsin dooru üreklän*), подарил ей освященный в церкви венок (*fenet*) из различных лечебных трав, который используется ею в лечебной магии. По ее сведениям, священнику на тот момент исполнилось 105 лет [ПМА, с. Гайдары, К.Е.И.]. Окончательным аргументом, приведенным ею с целью подчеркнуть свой профессионализм и общественное признание, был тот, что ее способности признаны даже монашками из соседнего монастыря, которые, направляя к ней больных, говорили им, что ей не запрещается лечить даже в день Пасхи, так как она может излечивать от «тяжелой болезни» (*aar [h]astalık*).

Со слов многих лекарей (которые, нужно сказать, опровергаются высказываниями священников), заниматься врачеванием батюшка им не запрещает. Он запрещает лишь ходить к колдунам и гадалкам: «Я сама сказала священнику из К. о том, что „читаю” от сглаза (*nazar için*). Он разрешил мне лечить детей от сглаза, запретив лишь ходить к колдунам и гадалкам, добавив при этом, что и его мама тоже „читала” от сглаза» (*Benim da tatım*

okardı nazardan. Sän da, – dedi, – uşakları oku korku için. Büücülerä, falcılara gitmää, diil läüzim) [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.]. Более того, знахарки говорят, что они сами испрашивают у батюшки благословение на занятие этой деятельностью. С их слов, в подобных случаях священники обращают особое внимание лекарок на обязательность соблюдения воскресных и праздничных дней (то есть запрещают лечить в эти дни). По сведениям информатора, служащего при церкви, у них в селе есть 3–4 женщины, которые лечат детей (*okêrlar uşakları, ilaçlêrlar*). Они ходят в церковь, но священнику не говорят о том, что занимаются лечением, поскольку он запрещает лечить заговорами [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Если к народным способам лечения, при использовании которых знахарки заговаривали с помощью «молитв», священники в целом относились терпимо, то по отношению к лицам, использующим черную магию, применяли чрезвычайные меры. В качестве духовного наказания они прибегали к епитимье – отказу причащать их в течение того или иного количества лет, назначали делать определенное число земных поклонов и т. п. Информаторы рассказали о случае, когда священник отказался отпевать знахарку-колдунью (*büücü*). Как следовало из объяснений, данная мера применяется лишь тогда, когда человек, занимающийся «черными делами», при жизни не пришел в церковь и не покаялся. Основным способом наказания таких лиц было изгнание их из церкви прямо во время богослужения. Если же человек покаялся в содеянном, отказавшись от подобной деятельности, то священник не может запретить ему ходить в церковь [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

В современный период епитимья широко применяется священниками по отношению к тем, кто занимается гаданием и целительством, а также за походы к гадалкам и знахарям. Как в прошлом, так и в настоящем у духовенства однозначно негативное отношение к колдунам и гадалкам.

Известно, что в христианстве всякое гадание считает грехом. Но особым мерам воздействия со стороны священников подвергаются женщины, гадающие на картах, что считается большим грехом (*büük gûnaa*), в то время как традиционные способы гадания, например, на зернах кукурузы, меряние платком и другими предметами, опять же со слов самих респондентов, не наказываются. Одна из знахарок-лекарок из села Б., которая при помощи «меряния платком» (*ölçer çemberlän*) устанавливает причину болезни и лекаря, к которому следует обратиться за помощью, сообщила нам о том, что она испросила на свою деятельность разрешение у местного священника и освятила этот платок в церкви [ПМА].

Священники же со своей стороны отмечают, что убедить паству в том, что поход к знахарям-лекарям является грехом, чрезвычайно сложно, потому что о нем обычно не сообщают батюшке на исповеди. Отношение священнослужителя к народным способам лечения и к посещению сельчанами

знахарей-лекарей зависит от его образования, воспитания, возраста, этнической принадлежности и т. д.

При произнесении проповедей священники призывают своих прихожан к тому, чтобы те не ходили к гадалкам и знахаркам. Они укоряют их, говоря: «Вы больше верите в силу человека (и заговора), нежели в Божью силу» (*Siz taa zeedä inanêrsınız insanın kuvedinä, nekadar Allahın kuvedinä*). Священники подчеркивают значимость для каждого христианина веры в то, что вылечить больного в Божьей власти, а болезнь – это посланное Богом испытание: «Когда у человека проблемы со здоровьем, он вначале идет в больницу и к бабкам, а потом приходит в церковь – это маловерие. Тяжело, когда есть испытания и искушения. Современному человеку полезно болеть, чтобы не забывать Бога. Лечить можно, если этот дар от Бога, и то с благословения Церкви, а просто так нельзя. Я не имею права благословлять на лечение. Человек может исцелять, но это от дьявола. Даже если лекарь читает молитву – „Отче наш” он берет за лечение деньги, а брать плату нельзя, так как используешь церковное в своих целях. Были священники, которые могли исцелять (Серафим Саровский, Радонежский и др.). Но их мало. В настоящее время есть и такое, что некоторые люди приходят в церковь к иконе „зарядиться”, используют ее положительную энергию» [ПМА].

Аналогичное отношение к народным знахарям высказал и другой священник: «Я на это смотрю жестко. Не имеют они той власти и могут навредить человеку. Основной же принцип врачевания – „не навреди”. Я через проповедь пытаюсь донести до своей паствы, чтобы к таким людям не ходили, так как они не помогают – это самообман, самовнушение. Любая магия – это лечение с помощью какой-то силы. Всякая же магия – бесовская. Не нужно путать деятельность знахарей с маслособорованием – есть молитвы на изгнание бесов. Лекари, совершая молитвословия, поворачиваются к иконе спиной¹⁰⁷, то есть, к востоку – спиной, к западу – лицом. Для них важна финансовая сторона». По сведениям того же респондента, которые значительно преувеличены, «чтобы излечить больного от страха, бабка говорит ему принести 5 метров белой и 5 метров черной ткани, 15 кг муки, 50 штук яиц, черную курицу. Бес – в бабке, которая лечит. У бабки нет власти это делать. С другой стороны, есть костоправы – это нормально, это другое дело. На исповеди лекари в основном не говорят о своих делах, хотя я их к этому призываю. Я наставляю их, чтобы они этим не занимались» [ПМА].

Один из молодых служителей при церкви села К. считает целесообразными жесткие методы борьбы со всеми знахарями, в том числе лекарями: «Занятие народной медициной – большой грех. Этот вопрос долго обсуждали. Я

¹⁰⁷ По нашим наблюдениям, не все знахари так действуют. Некоторые из них усаживают больного на стул спиной или боком к иконе, в то время как лекарь остается в положении лицом к ней.

сам раньше ходил к таким бабкам, они только „замораживают” болезнь, но не исцеляют. Мои болезни так и не исчезли. Вся жизнь христианина должна быть направлена к Богу. Если он стремится познать Господа во всем, он придерживается принципа – „Да будет воля Твоя”. При обращении к целителям он исходит из другого принципа – „Да будет воля моя”. Нет необходимости обращаться к целителям. Я отношусь к ним крайне отрицательно. Бабки, которые лечат, приходят в церковь, они религиозны, но они – не верующие, так как не живут по Божьим заповедям. Эти люди не вверяют себя в руки Господа, они не верят в Бога, а признают Бога. Они формально, а не духовно совершают религиозные обряды. Истина интолерантна. Истина не терпит неистину. Никто из православных не должен обращаться к бабкам» [ПМА].

Взамен народных способов лечения у знахарок местное духовенство предлагает церковные формы излечения больного – Причастие, исповедь и чтение специальных церковных молитв: «После чтения Евангелия читается проповедь, в которой священник объясняет прихожанам, что ходить к бабкам – грех. Если человек совершил этот поступок, то об этом ему следует сказать на исповеди. Когда ребенок болеет, следует причастить его; если он старше 7 лет, то необходимо, чтобы он пару дней попустился, затем исповедовался и причастился. Есть специальные молитвы о болящем» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, Л.].

Иногда в основе религиозных способов лечения лежат народные представления о способах лечения: «В церкви „от испуга”, например, причащают, окропляют святой водой. Есть молебен о недужных, есть и гагаузская традиция приносить вещи больного и заносить в алтарь – нигде не сказано, что так нельзя. Эту одежду священник кропит святой водой, и человек с верой в исцеление, надевает ее» [ПМА].

И действительно, эти и другие церковно-народные способы лечения от различных болезней в некоторых гагаузских селах стали традиционными. В настоящее время многие прихожане села N. «приносят в церковь родниковую воду в банках, на каждой из которых написано имя больного ребенка. Их оставляют возле алтаря. В течение недели священник „читает” над ними Божьи молитвы (*Allahın sıraları*). Затем воду из банки дают пить ребенку, а также его нужно искупать в ней. Чтобы исцелить от испуга, в церковь приносят на освящение что-нибудь из одежды больного – майку или платок (*çember*), а также небольшое вознаграждение – 5 руб. (леев – Е. К.) Вечером перед богослужением пакет с одеждой заносят в алтарь, где над ней в алтаре „читается большая служба” за здоровье (*O gölmän üstünä büük slujba okunêr saalık için*), а утром ее забирают» [ПМА]. Считается, что такая вещь, побывавшая в церкви во время совершавшегося там богослужения, окажет на больного положительное воздействие, при условии, конечно, что он верит в Бога и в Его силу.

Другим распространенным среди православного духовенства и среди прихожан способом лечения является «снятие священником своего облачения на больного» (*poraz soyunêr üstünâ altar yanında*). В данном ритуале, согласно высказыванию одного из церковнослужителей, «священник выполняет целительную функцию. Есть церковная практика: священник молится, снимает верхнюю часть своего облачения и возлагает на больного. В этих вещах – сила Божьей благодати. Бог исцеляет посредством священника. Здесь направление жизнедеятельности к Богу, а не стремление низвести Бога на свой уровень» [ПМА].

Определенная часть местных священников, прилагая некоторые усилия для борьбы с этим пережитком, в целом на народные способы лечения (основанные на религиозно-магической обрядности) смотрит довольно снисходительно. Об этом упоминается и в статье молдавского этнолога В. П. Степанова. В ходе исследования темы о народных способах лечения, существующих в болгарских селах Республики Молдова, он пришел к выводу о том, что практика знахарок не встречает порицания у местного духовенства ввиду того, что в свое лечение они закладывают христианскую основу [Степанов, 2006, с. 490]. Терпимое отношение православных священников к знахарям-лекарям объясняется тем, что они не только сохраняют высокую степень религиозности, но утверждают в народе принцип, который гласит: окончательно излечиться от тяжелой болезни можно лишь обратившись за помощью в церковь и в монастырь.

4. Способы религиозно-нравственного воспитания прихожан и их отношение к ним в современный период

В деле религиозно-нравственного воспитания прихожан священники, в соответствии с церковными правилами, наряду с методами убеждения используют и такой вид духовного наказания, как епитимья, известная в народе под названием «канун» / «канон» – букв. 'закон' (то есть «в соответствии с каноническим правом»). Обычно это совершение земных поклонов, соблюдение поста, чтение молитв и т. д. В зависимости от степени тяжести проступка виновный может быть лишен на определенное время Святого Причастия. Содержание и длительность епитимьи определяется по усмотрению духовника.

Ответы местных священников и информаторов в определенной степени позволяют рассмотреть содержание понятия «епитимья» в настоящее время и отношение к данному виду наказания. Относительно значения епитимьи представители духовенства говорили, что «она не рассматривается Церковью как наказание, а как указание на путь истинный»: «это не божественное наказание за грехи, а духовная диета для больной совести» [ПМА, с. Каза-

клия]; «епитимью можно рассматривать как духовное наказание только в значении 'учение', 'урок', 'наказ', 'наставление'» [ПМА, г. Чадыр-Лунга].

Даже сами прихожане воспринимают епитимью не как наказание, а как урок, увещевание: «Епитимья – это не как наказание, а как способ дать понять человеку, что он совершил грех. Батюшка не дает наказание, но предупреждает, чтобы больше так не делали» (*Batüşka nakazaniye vermer, ama preduprejdeniye verer, başka bunu uarutamaa*) [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.]; «Священник не наказывает – он дает поклоны» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.].

Назначаемое священниками наказание за один и тот же грех может существенно различаться. Оно в немалой степени зависит от его возраста и взглядов. Со слов одних информаторов, за совершенный аборт, например, их батюшка «назначил» женщине делать дома каждый вечер по 40 метаний (земных поклонов) и поститься по понедельникам. Другие же информаторы сообщили, что за аналогичный грех их священник «назначал» по 100–150 поклонов, которые следовало делать дома в течение одного месяца. Поклоны назначаются также за обман и за другие проступки. Нередко по состоянию возраста или здоровья, провинившаяся не могла в точности соблюсти епитимью (выполнить назначенное число поклонов), тем самым не сумев заслужить себе право на получение Святого Причастия.

Со второй половины XX в. в результате воздействия урбанизационных процессов на традиционное сознание человека и менталитет, многие женщины оказались перед выбором: сохранить ребенка или сделать аборт. Вплоть до 50-х гг. в селах нередко мать и взрослая дочь одновременно рожали детей, и в период сельскохозяйственных работ в доме в качестве кормилицы оставалась лишь бабушка со своим ребенком и с новорожденным внуком (кормя грудью обоих детей), а дочь шла на поле [ПМА, с. Авдарма, Г.Е.]. Если в то время такая ситуация в целом считалось нормой, то с 60–70-х гг. продолжать рожать, имея в семье взрослых детей, стало неприличным. Показательно, что подобная мотивация о необходимости аборта высказывалась со стороны мужчин: «У нас уже взрослая дочь, а ты с животом ходить будешь» (*Delikanni kızımız var, a sän şkembiylän gezcän*). Поскольку главой и кормильцем в семье был муж, женщина вынуждена была соглашаться с ним [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

После открытия церквей женщины на исповеди говорили священникам о совершенном ими грехе, за который назначалась епитимья. Разница подходов священников к оценке тяжести этого греха (рассматривающегося Церковью как грех детоубийства) и к выбору необходимого покаяния для очищения души ярко проявляется в рассказанной информатором собственной истории: «В те годы церкви везде не работали, и я поехала в Болградский собор. После того, как я исповедовалась священнику, он сказал мне, чтобы я через некоторое время (в феврале) приехала к нему, и он даст мне *комку* (Святое

причастие). Через указанное время я поехала причащаться не в Болградский собор, поскольку там всегда было много народу, из-за того, что многие храмы не действовали, а в твардицкую церковь. Но местный священник – отец Николай не разрешил мне причаститься, назначив делать по 35 метаний (земных поклонов) каждый день и читать молитву. Я считаю, что он был прав, не захотев взять на себя мой грех» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

В целом в настоящее время позиция значительной части духовенства в вопросе назначения провинившимся епитимьи претерпела существенные изменения, что видно из высказывания другого информатора: «Прежний священник – отец Д. был очень строгим. Он велел совершать земные поклоны в течение нескольких лет (*Oteğ D. verärmiş kanun (metaniya) yıllarlan*). Сейчас наш батюшка так не делает, но увещевает прихожан рассказывать на исповеди о своих грехах» [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

Решения об епитимье, назначающейся молодыми священниками, в той или иной степени уже учитывают эти произошедшие в общественном сознании изменения: «Раньше за грех детоубийства не причащали 15 лет. Если сейчас это использовать, то церковь будет полупустой, мне некого будет причащать. Тогда это был не единственный путь воздействия на прихожан. Тогда вера у людей была более-менее крепкая. Грехом считалось до свадьбы привести домой девушку в качестве невесты. Необходимо вразумлять и учить людей, что это грех. Используемая мной епитимья состоит в отказе человеку на Святое Причастие в течение 1 года, в наказе ему делать поклоны, чтобы таким образом он напоминал себе о совершенном им грехе» [ПМА].

Из высказываний самих священников видно, что назначаемая ими епитимья стала значительно мягче: «Я не имею такой практики наказывать – отлучать от Церкви». Есть понятия «акривия» и «икономия». Если руководствоваться первым, которое обязывает действовать по букве закона, то за аборт женщину следует лишить Причастия на 23 года (а также за приход к гадалке, за прелюбодеяние и т. д.). А где гарантия, что человек проживет эти 23 года? Уставы с епитимьями писались в монастырях монахами. Я пытаюсь действовать не очень строго. Например, если человек страдает склонностью к стяжательству, воровству, то я ему советую давать милостыню и т. д. Многие идут к гадалке и не осознают всей пагубности своего поступка. Если человек покаялся и говорит, что больше не будет этого делать, зачем его еще наказывать? Другое дело, если человек не хочет каяться...» [ПМА].

«Если наказывать по церковным канонам, то за аборт священник не имеет права причащать женщину в течение 14 лет; тогда до 50% паствы нельзя будет причащать. При определении меры наказания я смотрю по человеку: если он действительно раскаивается, то назначаю ему соблюдение всего по-

ста, чтение акафиста или канона покаяния и только на следующий пост ему можно подойти к священнику для получения Причастия. В настоящее время делаются некоторые послабления, отступления от канонов. В зависимости от проступка и возраста провинившегося назначаются чтение канонов или поклоны. Например, молодому парню читать каноны сложнее в силу его возраста; ему легче сделать 10–50 поклонов» [ПМА].

«По церковным канонам, за некоторые разновидности греха предусматривается отлучение от Причастия до 7 лет. Я это не применял. Примерно до года мог отлучать, может быть для того, чтобы человек понял, что он совершил грех. Иногда, бывает, назначаю и поклоны. Они назначаются за смертные грехи – блуд, измена, аборт» [ПМА].

В настоящее время епитимья, как правило, не является публичной. Назначаемые священником земные поклоны (*метания*) человек должен совершать не в церкви, а дома – «об этом никто не должен знать» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, Ф.]; «лучше особо верующим не казаться, чтобы не отличался от других. Некоторые пытаются показать себя слишком верующими» [ПМА, с. Казаклия, Т.А.А.]. Однако, по сообщениям информаторов, некоторые священники иногда назначают и публичную епитимью. «В соседнем селе одна женщина, несмотря на то, что была калекой, перед литургией прямо в церкви делала по 30 поклонов. Их батюшка отец Н. очень строгий. За то, что певчие из соседнего прихода не встретили у границы села чудотворную икону, переносившуюся из одного населенного пункта в другой в 2003–2004 гг., он назначил им наказание – по 20 земных поклонов (на тот день)» [ПМА].

Отлучение от Святого Причастия имеет место при неуважительном отношении прихожан к своему священнику. В некоторых случаях подобная экстремальная мера даже одобрялась сельским обществом, поскольку неуважение рассматривалось как «большое зло», причиненное своему пастырю («*Yaptılar fenalık pek büük*») [ПМА].

Однако некоторые информаторы сообщали о том, что встречаются и такие священники, которые не всегда обоснованно прибегают к данному способу духовного наказания. Это приводит к тому, что прихожане вынуждены ехать к священникам соседних приходов, чтобы у них исповедоваться и причаститься: «отец Н., когда злился на человека, многим комку не давал без причины. В таких случаях эти люди шли и получали комку в другом месте. Раньше о таких вещах я и не слышала» [ПМА].

Суммируя вышесказанное, отметим, что священники, с которыми нам удалось побеседовать, считают более обоснованным в современных изменившихся условиях использование терпимого подхода к прихожанам при оценке совершенных ими проступков, поскольку слишком жесткие методы наказания (в том числе отлучение от Причастия) могут отдалить человека от Церкви. Например, за аборт и другие грехи определяется один из видов

телесного воздержания – запрет на употребление пищи по средам и пятницам в течение дневного времени вплоть до самого вечера. Кроме того, на провинившегося распространяется запрет на получение Святого Причастия в течение того или иного времени. Определяющее значение при таком подходе уделяется не наказанию провинившегося, а тому, осознал ли он в полной мере свой грех. Если вина человека не столь тяжка и он раскаивается в содеянном (*pişman olêr*), то священник, выполняя своего рода функцию «свидетеля этого раскаяния перед Богом», не назначает жесткой и длительной епитимьи. В последнее время шире стала применяться такая разновидность епитимьи, как чтение канона. Со слов информатора, провинившемуся для очищения души «назначается» ежедневное чтение 300–500 раз какого-либо небольшого церковного текста, например, «молитвы Иисуса» (*İsuzun molitvası*). При этом он уточнял, что читать ее нужно медленно [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

По данному вопросу категоричной была позиция одного из молодых преподавателей церковной воскресной школы (собирающегося учиться на священника). По его убеждению, «епитимья имеет вспомогательную добавочную функцию, но есть и анафема. При анафемации человек лишается всех таинств, кроме покаяния, то есть человек имеет возможность возвратиться обратно и публично покаяться – отказавшись от своих прежних взглядов и деятельности. Чтобы установить порядок Божий, а не человеческий, нужно анафематствовать. К анафеме следует прибегать в тех случаях, если человек совершил серьезный проступок, нарушил Закон Божий: а) за прелюбодеяние, онанизм, гомосексуализм; б) за призыв или действия, способствующие разделу Церкви, расколу; в) в случае если человек не осознает или не хочет осознавать, что наносит вред Церкви. Что касается знахарей, то по отношению к ним священник должен использовать различные формы епитимьи, если он убедился в том, что бабка занимается лечением больных: вначале назначить телесное воздержание – соблюдение дополнительного поста в течение 1–2 недель и совершение дома земных поклонов (ежедневно по 100); если это повторилось, то женщину нужно отлучить от Причастия, а в остальных таинствах человек продолжает участвовать; наконец, есть и анафема» [ПМА].

Что касается отношения прихожан к духовным видам наказания, то из их ответов видно, что они воспринимают епитимью как действенный способ воспитания и увещевания. Однако, по их мнению, слишком строгие меры воздействия, скорее, отдаляли их от Церкви, заставляя скрывать на исповеди свои грехи. Именно благодаря пониманию значительно изменившихся условий жизни основная часть православного духовенства использует более мягкие методы воздействия, не наказывая, а воспитывая паству в духе религиозности.

* * *

Как показывают данные исторических и этнологических исследований, православие пронизывает всю историю и культуру гагаузов. Как в прошлом, так и в настоящем жизненный цикл сельчан во многом подчинен православному календарю. Все они были воцерковлены (ходили в храм, исповедовались и причащались, участвовали в молебнах и крестных ходах). Традиции общесельских и межсельских праздников не только особо чтились в народе, но и составляли *часть его этноконфессионального сознания*. Массовое церковно-религиозное сознание было укоренено в повседневной жизни гагаузов, при том, что характерной его чертой на определенных этапах исторического развития являлась слабая выраженность внешних форм религиозности.

Если в конце XIX – начале XX вв. благодаря усилиям официальной администрации и местного духовенства в области внешних форм религиозности (посещение церкви, знание молитв и др.) удалось достичь довольно существенных результатов (не пойти в воскресенье в церковь считалось большим грехом и т. д.), то в быту и в общественной жизни сохранялись значительные остатки язычества.

Как видно из приведенного в данной главе материала, в одних селах традиционная календарная обрядность несколько трансформировалась, но в целом довольно хорошо сохранилась, а в других, в результате воздействия определенных факторов, практически утрачена. При этом отметим, что ряд народных праздников и обрядов, ввиду своей функциональной направленности, лучше сохранился у той части населения, которая связана с тем или иным видом хозяйственной деятельности. Так, например, в некоторых селах обряд *Пипируда–Германчу* совершается женщинами, которые трудятся в полевых бригадах, поскольку они, в силу своей деятельности – занятие земледелием (работа в колхозе), в определенной степени стали хранительницами специально направленных земледельческих обрядов. Что касается праздников и обрядов, составной частью которых являлся ритуальный обход дворов односельчан (колядование), то они значительно трансформировались по форме и содержанию. С утратой обрядового фольклора и функциональной значимости они превратились лишь в один из способов праздничного досуга (*Колада, Хэй-хэй, Сураки / Сурваки, Лазари* и др.).

В народном сознании сохраняется особая значимость «Волчьих дней», которые продолжают почитаться многими гагаузами пожилого возраста. В обязательном порядке их соблюдают те информаторы, в хозяйстве которых имеются овцы. Наибольшая устойчивость языческого пласта характерна для семейной, особенно для похоронно-поминальной обрядности (в том числе в праздниках, связанных с народным календарем).

Сохранявшийся вплоть до 60-х гг. XX в. населением гагаузских сел юга Молдовы традиционный образ жизни и сила общественного мнения спо-

способствовали консервации народных обычаев и обрядов, многие из которых дожили в архаичной форме до настоящего времени. Сохраняют свою функциональную значимость и разнообразные народные способы лечения, часть которых под влиянием духовенства переплелась с церковными. Сочетание данных традиций объективно способствовало усилению религиозности прихожан.

При сложных вопросах о назначении соответствующей епитимьи за исповеданные грехи молодые священники нередко обращаются за советом к пожилым священникам или духовникам епархии. Однако вполне очевидно, что позиция значительной части представителей молодого поколения духовенства стала более терпимой. При применении такого способа духовного воздействия, как епитимья, молодые священники стараются учитывать произошедшие в общественном сознании изменения, используя ее как форму воспитания, а не наказания.

ГЛАВА IX

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ВАЖНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ГАГАУЗСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

1. Архивные, историографические и полевые данные о православной идентичности гагаузов в связи с вопросом о распространении сектантства на юге Бессарабии

По отношению к религиозным направлениям в христианстве в периодической печати XIX – начала XX вв. употреблялись различные обозначения: «раскольники», «сектанты», «инославные», «иноверцы», «еретики». Однако к каждому вероисповеданию необходимо применять свой термин, отражающий содержание их религиозного направления. В связи с этим сделаем краткий экскурс. Так, в православии «инославными» считаются традиционные ответвления от христианства: приверженцы Армяно-Григорианской церкви, католики, традиционные протестанты (лютеране, англикане, баптисты). Обычно слово *сектанты* ассоциируется с негативным и даже пренебрежительным оттенком. На самом деле инославные и сектанты различаются, главным образом, по культурологическим признакам – является ли религия культуuroобразующей для народа. Если исходить из данного принципа, то *адвентисты седьмого дня*, например, не внесли заметного вклада в культуру народа, а потому могут быть отнесены к сектантам.

Термином *раскольники* обозначают ответвления православного христианства, то есть старообрядцев, которых можно разделить на три течения: поповцы, беспоповцы и единоверцы. Так *поповцы* признают учение об иерархии и семи Таинствах, но придерживаются старых обрядов. *Беспоповцы* – древнеправославные и священства не приемлют, а саму господствующую церковь поначалу и вовсе считали порождением антихриста. *Единоверцы* – самые близкие к официальной церкви старообрядцы, они сохраняют старые обряды, но перешли в юрисдикцию Русской Православной Церкви (РПЦ), приняв иерархию и т. п. от московского патриархата. Что касается понятия «еретик», то оно трактуется как «человек, придерживающийся ереси, отпавший от Церкви». В связи с этим термином возникают определенные сложности. Например, адвентисты седьмого дня откололись от официальной религии католиков, а не от православия, в результате чего для католицизма считаются еретиками, а для православия – сектантами [<http://www.fb-rpi.itkm.ru/books/Sektovedenie/%E2%E2%E5%E4%E5%ED%E8%E5.htm>; http://www.liveinternet.ru/users/galina_savko/post218176803/].

Прежде чем приступить к рассмотрению вопроса о распространении сектантства и отношении православных к сектантам, кратко приведем зна-

чение данного термина, даваемое в современной историографии (подробнее см.: Воробьева, 2010, с. 160-164; Дворкин, 2000; и др.).

Понятие «*секта*» уже давно сложилось как научное, что позволяет применять его в социологической, религиоведческой сфере. Сам термин *secta* (*secta*) – латинского происхождения. У древних римских авторов (Цицерон, Плиний, Тацит и др.) оно употреблялось для обозначения философского метода, правила, школы, учения, отделившихся от общепринятого мировоззрения, приемов, правил и господствующего философского учения. Таким образом, изначально понятие «секта» не несло в себе какой-либо оскорбительной смысловой нагрузки. Когда зародилось христианство, то и его в тот период воспринимали как секту. Например, Плиний Младший говорил о секте христиан, появившихся в его время среди иудеев [Воробьева, 2010, с. 161].

Этимология слова *секта* трактуется по-разному. Так, составители «Словаря иностранных слов» считают, что оно происходит от латинского *secta* – 'учение', 'направление', 'школа' [Словарь иностранных слов, 1996, с. 447]. По мнению Д. Ушакова, буквальный перевод латинского слова *secta* означает 'отрезанная', 'отделенная' [Толковый словарь..., 1996, с. 132]. По предположению А. Л. Дворкина, слово *секта* может происходить либо от латинского *secare*, означающего 'отсекать' (часть от целого), что совпадает с предыдущим толкованием, либо от латинского же *sequi* – 'следовать' (за лидером, задающим направление) [Дворкин, 2000, с. 35].

Каждая из этих версий по-своему раскрывает понятие «сектантство», но если первая из них более подходит к сектам историческим (таким, как меннониты, баптисты, молокане / воскресники), то вторая – к сектам новоявленным. Различные трактовки происхождения рассматриваемого слова нашли свое отражение и в его определениях. «Секта – религиозное течение (община), отделившееся от какого-нибудь вероучения и ему противостоящее» [Ожегов, Шведова, 1993, с. 734]. Слабая сторона этого расплывчатого определения состоит в том, что секта не всегда отделяется от какого-нибудь вероучения, а может создаваться буквально из ничего, что типично для новоявленных сект. Это же замечание вполне правомерно относится И. Б. Воробьевой и к понятию, раскрываемому в «Словаре иностранных слов», в котором секта определяется как «религиозная община, группа отколовшихся от господствующей церкви» [Словарь иностранных слов, 1996, с. 447], и к определению, данному в «Толковом словаре русского языка» под редакцией Д. Ушакова: «Секта – религиозное сообщество, состоящее из людей, отколовшихся от господствующей церкви и принявших новое вероучение» [Толковый словарь..., 1996, с. 132].

В целом можно принять следующее определение данного термина, предлагаемое И. Б. Воробьевой: «*секта* – это объединение лиц, отделившееся от какого-либо вероучения либо возникшее на основе принятия самостоятельной доктрины или религиозно-мистического опыта отдельной личности;

использующее совокупность специфических вероучительных представлений и культовой практики в качестве инструмента воздействия на людей; как правило, осуществляющее свою деятельность в противостоянии основным религиозным традициям страны» [Воробьева, 2010, с. 161-162]. Большинство зарубежных исследователей предпочитают пользоваться такой конструкцией, как «новые религиозные движения», к которой прибегают в основном в политических целях для декларации так называемой религиозной толерантности по отношению к сектам.

Поскольку в данной работе не рассматриваются догматические особенности и структура различных религиозных направлений, оцениваемых в религиоведении в соответствии с установленными критериями, то при указании на представителей христианского не православного религиозного направления – по отношению к баптистам, суботникам, пятидесятникам, иеговистам – мы будем использовать термины *инославные* или *сектанты* в его широком понимании. Сами гагаузы иногда используют термин *иноверцы*.

Бессарабия являлась одной из территорий, на которой, в результате имевших место исторических событий, осели раскольники. Появление же сектантов в Бессарабской губернии, среди которых перечисляются «штундисты», «баптисты», «толстовцы» и др., согласно отчетам благочинных и миссионеров Кишиневской епархии, имело место в 60–70-е гг. XIX в. [Пархомович, 1909, с. 1338; Бендерские штундисты, 1892, с. 390-398]. Уже в тот период среди так называемых штундистов выделяли две ветви – «старые» («старо-штундизм» или «штундизм-баптизм») и «новые» («младо-штундизм», или «духовная штунда»). (Подробнее см.: Бендерские штундисты, 1892, с. 393-394.)

Но лишь на Первом съезде миссионеров Кишиневской епархии, проходившем в 1893 г., особое внимание священников было обращено на то, что «сектантство в Бессарабии пускает глубокие корни и если не всегда находит себе последователей, зато пробуждает в православных дух сомнения и критического отношения к некоторым явлениям церковной жизни, а вместе с тем и религиозную холодность (сектанты резко порицают Православную церковь, враждебно относятся к православному духовенству, отрицают установления и учреждения Православной церкви, имеющие религиозно-нравственное значение, и замещают их собственными)». Конкретно указывались распространившиеся на территории Бессарабии разновидности и численность сектантов (молокане, баптисты, штундисты, скопцы, шалопуты – до 1000 душ) и раскольников различного толка («австрийской или белокрыницкой лжеерархии противоокружнического согласия, беглопоповцев-лужковцев, беспоповцев» – до 24 тыс. душ) [Первый съезд миссионеров..., 1893, № 14, с. 471-478; № 15, с. 487-496; № 16, с. 519-528]. При этом оговаривалось, что об их числе «невозможно дать вполне точных сведений, так как сведения таковые, вследствие скрытности раскольников и сектантов, добываются великим трудом» [Первый съезд миссионеров..., 1893, № 14, с. 475; № 16, с. 520].

В одном из отчетов Миссионерского Комитета Кишиневской епархии (за 1894 г.) можно рассмотреть дифференцированное отношение Православной церкви к так называемым сектантам, что связано с «восприимчивостью православного населения к различным сектам». Основную опасность, по мнению духовенства, представляли не старообрядцы и молокане (воскресники), поскольку они «не пропагандировали своего учения», а штундисты и шалопуты, которые являлись «наиболее привлекательными для православного населения». Скрытая опасность, по мнению православного духовенства, заключалась в «шалопутах», ввиду того, что они открыто не дифференцировали себя от православных, посещая православные храмы [Отчет Миссионерского.., 1895, № 18, с. 323]. Корни же штундизма местное духовенство видело в деятельности немцев, приглашенных в Россию еще Петром I, которые сохранили свою конфессиональную принадлежность – протестантизм [Парфеньев, 1893, с. 171-178, 249-258].

Одобренные Святейшим Синодом различные методы для борьбы с сектантством, особенно с наиболее опасными его формами (ввиду стремительности их распространения и т. д.), включали в себя ряд запретов, среди которых: запрет строить молитвенные дома (штундистам и молоканам); запрет покупать землю в крупных размерах, так как они «вредно влияют на окрестных православных жителей» (скопцам, молоканам и штундистам). В 1889 г. (17 ноября) Св. Синодом был издан специальный циркуляр «Указ о мерах против штунды и других лжеучений», а два года спустя (29 декабря 1891 г.) Комитетом Министров Российской империи был утвержден Указ Св. Синода «относительно признания штундистской секты более вредной и о воспрещении штундистам общественных молитвенных собраний». В результате четыре человека были привлечены к уголовной ответственности. Кроме того, священников, оказавшихся неспособными для борьбы со штундизмом и другими лжеучениями, было решено перемещать в другие приходы. Дело было передано прокурору Аккерманского окружного суда, а затем – в Кишиневский окружной суд. Священнику Праведному было дано предписание о том, что после увещеваний сектантов в течение месяца ему следует доложить епархиальному начальству о последствиях [Донесения полицейского управления.., 1895–1897, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 2719, л. 1, и др.].

Среди мер против сектантства фигурировала и такая, как выселение из села на основании приговоров сельских обществ или государственных властей, а для проповедников сектантства – высылка на Соловки, в Закавказье и др. В качестве воспитательных мер были признаны целесообразными акцент на «чествовании воскресных и праздничных дней, запрет торговли спиртными напитками» во время богослужения и т. д. [Бендерские штундисты, 1892, с. 390-398; Мероприятия к искоренению.., 1896, с. 226-230].

Согласно сведениям по Кишиневской епархии за 1902 г., приводившимся миссионерами, численность сектантов шла в следующем соотношении: молокане (воскресники), штундобаптисты и штундисты, адвентисты (субботники). Отмечается, что они дорожат начальной грамотностью, поскольку это доступ к слову Божию. Дается краткая характеристика их деятельности в связи с «опасностью» для православного населения: у молокан (воскресников) нет стремления к пропаганде, а для штундобаптистов, штундистов и адвентистов характерна пропаганда, фанатизм и крайняя степень нетерпимости к православию. Здесь же подчеркивается, что они воспринимают немецкую одежду, обычаи, стиль жизни и т. д. и потому рассматриваются как враги России. Обращалось внимание на то, что с целью распространения своего учения они переходят с одного места на другое в качестве подрядчиков [Сектантство..., 1903, с. 141-165].

Несмотря на тревогу, которую забило духовенство Кишиневской епархии в связи с ростом сектантства, в конце XIX в. эта проблема еще не затронула гагаузские и болгарские приходы, о чем можно судить по высказываниям самих священников. Согласно выводам Н. Влайкова, благочинного 4-го округа Аккерманского уезда, прихожане – болгары и гагаузы – «охотно отдают своих детей в училища для изучения главным образом Закона Божьего. Вообще жизнь прихожан, утвержденная на началах православной христианской веры и научений Святой церкви, не может служить почвою для распространения каких-либо сектантских учений среди населения» [Репорты благочинных..., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716, л. 76].

Указание на отсутствие в этот период сектантства в гагаузских и болгарских селах имеется и в других документах. Так, епархиальное начальство просило священника М. Попова (осуществлявшего функцию миссионера в Аккерманском уезде, но вместе с тем продолжавшего служить священником в приходе с. Кубей) сделать выбор в пользу работы в приходе или занятия миссионерской деятельностью. Данное условие было поставлено ввиду того, что он часто отсутствовал в селе в связи с постоянными выездами в г. Аккерман и близлежащие села, в которых «обосновались сектанты». На первом миссионерском съезде в Кишиневе и на Епархиальном съезде депутатов в 1893 г. отмечалось, что данный вопрос возник потому, что назначенный на должность миссионера М. Попов живет «в таком месте, где положительно нет для миссионера никакой почвы для деятельности, так как ни в с. Кубей, ни в окружности его сектантов нет, и он должен совершать поездки по 300 и более верст туда и обратно для собеседования с сектантами, главным образом проживавшими в Аккермане <...>, Волонтировке <...>, Татар-Бунаре» и в других более дальних селениях [Журнальные постановления..., 1893, с. 135].

В связи с необходимостью акцентировать внимание на данном вопросе, в заметках местных священников, опубликованных в 70-е гг. XIX в., обыч-

но фигурировала формулировка: «Других исповеданий (в приходе Твардица – Е. К.) не было и нет» [Казанаклий, 1873, № 20, с. 734]; «Лиц других вероисповеданий в сем приходе (Чок-Майдан – Е. К.) не было и нет. Изредка посещают приход русские раскольники, торгующие мелким товаром, но их нелепый фанатизм, ношение с собою собственной иконы, изображение на себе размашисто крестного знамения вызывает в местных жителях одну лишь саркастическую улыбку» [Малай, 1875, с. 912].

Аналогичного рода сведения за более поздний период о приверженности болгар и гагаузов православию приводятся рядом местных священников: «Между ними (исерлийскими прихожанами – Е. К.) немислим никакой раскол или штундизм» [Чакир, 1891, с. 534]; «Среди болгар (читай: и гагаузов – Е. К.) совершенно нет сект...» [Стойков, 1910, № 41, с. 1477, 1474].

Относительно контактов гагаузов с представителями соседних этносов, относящихся к иным конфессиям, В. А. Мошков писал только о раскольниках: «Гагаузы давно уже знали великороссов-старообрядцев, так называемых по-здешнему „липован“, и великороссов же коробейников, по местному „маркитанов“, которые по временам навещают гагаузские села со своими коробками» [Мошков, 1901, № 2, с. 36]. Сведения о маркитанах, скупавших у сельчан яйца и др., сохранились и в гагаузском фольклоре [Мошков, 1904а, с. 199 (текст № 131)].

Для общей картины приведем некоторые цифры из отчетов о церковно-приходских школах и школах грамоты Кишиневской епархии за конец XIX в. о количестве душ раскольников, проживающих в гагаузских и болгарских селах: в Аккерманском уезде: в Александровке – 11, Гасан-Батыре – 5, Голице – 4, Код-Китае – 15, Тараклии – 9; в Бендерском уезде: в Чадыр-Лунге – 24; в Измаильском уезде: в Болграде – 25, Этулии – 3, Волканештах – 4 [Отчет о церковно-приходских школах., КЕВ, 1891, с. 715].

В последующие годы сведения относительно числа проживающих в гагаузских и болгарских селах «раскольников» почти не изменились; некоторые данные были лишь подкорректированы миссионерами Кишиневской епархии. Так, в 3-м Аккерманском округе насчитывалось: в Александровке – 7, Ташлыке – 5, Бургуджи – 3; в 4-м Аккерманском округе: в Александровке – 3, Ивановке – 5, Саталык-Хаджи – 3, Гасан-Бытыре – 10, Голице – 4, Девлет-Агаче – 4, Дюльменах – 6, Чумлекиое – 5, Задунаевке – 8, Код-Китае – 20, Исерлии – 5, Тараклии – 8, Ново-Троянах – 10, Татар-Копчаке – 8, Селиогло – 10, Чишиши – 17; в 3-м округе Бендерского уезда: в Бешгиозе – 3, Гайдарах – 3, Чадыр-Лунге – 19, Казаклии – 4, Кирсове – 7, Томае – 4, Башкалии – 3, Дезгинже – 6; в Измаильском уезде: в г. Болград – 79, Рени – 8, Картале – 8, Карагаче – 5, Этулии – 2, Волканештах – 7 [Отчет о церковно-приходских школах., КЕВ, 1893, с. 331]. Почти те же цифры повторяются в сведениях за 1895 г. [Отчет о церковно-приходских школах., КЕВ, 1895, с. 795-811]. На основании имеющихся

данных можно говорить о том, что проживавшие в тот период в гагаузских и болгарских селах обычно 1–2 семьи «иноверцев» были не из колониистой среды, а «пришлым населением» («*gelmä*» / «*gelme*»).

В начале XX в. эти процессы стремительно активизировались. Так, в с. Дезгинжа, например, в 1900 г. указаны 2 семьи беглопоповцев (13 чел.), а уже в 1901 г. – три семьи беглопоповцев (19 чел.) и т. д. [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 104, д. 105]. В документах архива КДК за 1909 г. указывается число раскольников, живущих, в том числе, в гагаузских селах: Авдарма – 2 семьи беглопоповцев (14 чел.) и 2 семьи окружников (9 чел.), Баурчи – 2 чел. (раскольников-поповцев австрийского толка), Бешгиоз – 13 чел. (раскольников), Гайдары – 2 чел. (раскольников-поповцев австрийского толка), Казаклия – 4 семьи (16 чел. старообрядцев) [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134]. Согласно данным за 1908–1910 гг. по 3-му округу Бендерского уезда, здесь проживало «раскольников – 144 человека; более всего их в Комрате и в Чадыр-Лунге как в торговых пунктах» [Рапорты благочинных., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 17]. В отчетах за 1911 г. отмечается, что в селах Дезгинжа, Джолтай, Кириет-Лунга сектантов нет, а в с. Казаклия – 3 дома (16 чел.) [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139].

Из рассмотренных выше отчетов благочинных и местных священников, а также из историографического материала видно, что в конце XIX – первом десятилетии XX вв. существовавшая в гагаузских и болгарских селах проблема была связана не с распространением расколичества и сектантства, а все с той же недостаточной развитостью «внешних форм религиозности» (соблюдение церковных праздников, посещение церкви, знание молитв), низким уровнем религиозной грамотности прихожан, сохранением остатков язычества и т. д. Следует все же отметить, что в начале XX в. в высказываниях священников относительно сектантства уже звучали настороженные нотки.

В связи с вопросом о борьбе с надвигающимся на Бессарабскую губернию сектантством, священник с. Курчи Измаильского уезда С. Чебан отмечал на заседании церковноприходского совета при Свято-Георгиевской церкви этого села (1 сентября 1913 г.), что «хотя сектантство еще не проникло в приход», но это может случиться, так как «Курчи находится, с одной стороны, в нескольких десятках верст от пунктов распространения сектантства, селений Чичмы, Шаганы, Спасское, с другой стороны, граничит с Румынским королевством, в котором проживают сектанты как рационалистического, так и мистического направления, откуда сектантство легко может проникнуть в приход» [Курдиновский, 1914, с. 285].

Свою миссионерскую деятельность в связи с ростом сектантства в Бессарабии Кишиневское епархиальное начальство начало активизировать уже с конца XIX в. [Извлечение из отчета Миссионерского., 1894, № 16,

с. 245-259; Бендерские штундисты., 1892, с. 390-398; Речь, сказанная., 1893, с. 685; Отчет о церковно-приходских школах., 1893, с. 331; КЕВ, 1897, № 10, с. 186]. В 1911 г. был организован институт окружных противосектантских миссионеров по благочинным округам Кишиневской епархии, куда для осуществления данной миссии были избраны 34 священника [Отчет Епархиального., 1912, с. 14].

Говоря о содержании процесса, характеризующего религиозную сферу в начале XX в., можно выделить две противоположные тенденции. С одной стороны, период политической нестабильности и активизации национального движения на окраинах Российской империи, охватившего и население Бессарабской губернии, ознаменовался усилением религиозной индифферентности, особенно среди молодых мужчин. С другой стороны, есть основание говорить и о росте религиозности населения данного региона, поскольку одним из его проявлений можно считать распространение сектантства. Священник Н. Стойков характеризовал этот период следующим образом: «лихорадочная жажда политического и социального обновления», ослабление и понижение религиозного начала в большинстве официальных церквей и вероисповеданий, «неимоверный рост сект и религиозных общин» и т. п. [Стойков, 1911, с. 197-202]. Сектанты заметно активизировались после издания Указа о свободе вероисповедания (1905 г.), поскольку применявшиеся против них меры стали более мягкими [Пархомович, 1909].

На усиление сектантства значительное влияние оказывали разбалансированные процессы в области социально-экономического и политического развития, воспринимавшиеся как апокалипсические проявления. Вместе с тем, в народе сохранялся значительный языческий пласт ввиду религиозной неграмотности населения, отсутствия возможности воспринимать слово Божье на родном языке, довольно низкого уровня образованности основной части самого духовенства и т. д.

В этот период все чаще начинают возникать конфликты между священниками и прихожанами. Сложности во взаимоотношениях усугублялись тем, что народная традиция одаривания священников различного рода подношениями зачастую превращалась некоторыми представителями местного духовенства в форму принудительного обложения прихожан за совершаемые ими требы, и это несмотря на то, что сельское общество обеспечивало причт довольно приличной фиксированной платой [Дело по претензии., 1887, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1655; Дело по обвинению., 1910–1913, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 81; Дело по обвинению священника., 1906, ф. 208, оп. 5, д. 2864, л. 11]. Зачастую епархиальное начальство оставляло священников работать в том же приходе, несмотря на конфликт. Участвовавшие конфликтные ситуации не могли не сказаться на отношении к духовенству, на его взаимоотношениях с прихожанами, на снижении религиозности последних.

Этим в немалой степени и объясняется то, что характеристика состояния религиозности гагаузов и болгар, даваемая в указанный период священниками, порой очень противоречива. Духовенство одних округов констатировало «охлажденное отношение молодого поколения к церкви», в то время как в других округах отмечалась приверженность прихожан к храму и отсутствие почвы для сектантства. (Подробнее об этом см. Главу VI (4) «Архивные и историографические данные о религиозно-нравственном состоянии гагаузов и болгар в связи с вопросом о „холодности к храму” и языке богослужения».)

За более поздний период выводы благочинных по этим округам не претерпели изменений. Так, Т. Белоданов, благочинный 4-го округа Аккерманского уезда, население которого составляли «болгары и гагаузы, за исключением Ташлыка», писал, что нравственность их «непоколебима»; «ослабление приверженности к храму и нравственной жизни не замечается» [Рапорты благочинных..., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 2]. Интерес представляет данная им в рапорте более развернутая характеристика населения данного прихода: «религиозно-нравственная жизнь прихожан, хотя подчас и малосознательная, шаблонная, наследственная – непоколебима в народе, а посему и недоступно ограждена от влияний раскола и сектантства. <...> Неослабно посещают службы церковные, усердно исполняют христианские обязанности, изрядная часть прихожан знает начальные молитвы, щедро жертвуют на благоукрашение храмов своих и чужих». Что касается сектантов, то отмечается, что в Тарутино проживают 40 баптистов [Рапорты благочинных..., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 5].

Подчеркивая преданность православной вере, верность ее заветам, ее непоколебимость у задунайских переселенцев, Н. Стойков писал, что благодаря этому «сектантская пропаганда не имеет пока успеха. Встречаются иногда среди болгар люди более или менее индифферентно относящиеся к вопросам веры, очень редко посещающие церковь, но таких пока очень мало; это почти исключительно пастухи <...> одичавшие...» [Стойков, 1911, № 4, с. 143].

Благочинный 3-го округа Бендерского уезда (в котором «наиболее многочисленной нацией» являлись «болгаро-гагаузы» – 40 тыс. человек, затем «болгаро-славяне» – более 10 тыс. человек, столько же молдаван, остальные – малороссы) Петр Попович, высоко характеризуя религиозно-нравственное состояние население данного округа, указывал на имеющиеся проблемы в области их религиозной грамотности: «Благочестие в народе проявляется больше в твердом сохранении и прочном исполнении обрядовой стороны веры и требований Святой церкви, чем в теоретическом знании догматов веры. Усердно посещают церкви и заботятся о благолепии храмов. <...> Духовная благотворительность сильно развита <...>. Так как все (население

округа – Е. К.) инородцы, за отсутствием подходящих пособий на местных языках систематических катехизических поучений не велось» [Рапорты благочинных..., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 17, 19, 21].

Рост религиозности, происходивший в начале XX в., отражается, прежде всего, в усилении ее внешних форм, в стремлении людей к познанию Священного Писания и Предания, во все чаще звучащих требованиях издания религиозной литературы и совершения богослужения на родных языках прихожан и т. д. Как уже отмечалось, распространение сектантства в известной степени также можно рассматривать как одно из проявлений усиления религиозности части населения, как стремление к поиску истинных знаний о Боге и о спасении души, хотя некоторые священники того времени причину данного явления видели лишь в религиозной неграмотности паствы.

В начале XX в. более всего сведений об «отпадении в сектантство», обычно в баптизм, приводится в КЕВ в связи с молдаванами. Согласно газете «Друг», в Бендерском уезде отмечены случаи примыкания к баптизму православных молдаван. По мнению архимандрита Гурия, как и большей части бессарабского духовенства (противосектанских миссионеров), причиной «отпадения» является «религиозное невежество сельской паствы». Отмечается, что сельчане не знают об Иисусе Христе, Божьей Матери и т. д. Отсюда вывод: «необходимо во всех церквях с молдавским населением богослужение совершать по-молдавски, в школах обучать истинам веры на живом народном языке, необходимо усилить живую церковную проповедь на языке населения» [Общее годичное собрание..., 1909, с. 1700].

Несмотря на предпринятые епархиальным начальством шаги по усилению религиозности и в деле борьбы с распространяющимся сектантством, среди которых особое внимание уделялось проведению внебогослужебных беседований на родном языке, а также общественным богослужениям в храмовые дни [Рапорты благочинных..., 1908–1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179, л. 13 и др.], с начала XX в. появляются первые сведения об «отпадении из православия в сектантство» некоторых представителей из болгарских и гагаузских приходов. Появление сектантства в форме баптизма было отмечено в 1905 г. при церкви Шикирли-Китай Измаильского уезда [Пархомович, 1909, № 37-38, с. 1537].

В отчете миссионера-проповедника, священника Феодосия Кирики приведены интересные сведения относительно особенностей восприятия сектантства, в частности протестантского учения, в разных этнических средах. По его наблюдениям, хотя наиболее восприимчивыми к сектантству оказались молдаване, однако этот процесс уже затронул и болгарские села: «В адвентизм отпали преимущественно молдаване, хотя много их есть и среди баптистов. Жертвы последнего есть и болгары» [Отчет Епархиального..., 1912, с. 16]. Примерно тогда же в гагаузских селах зафиксированы первые случаи

перехода православных в иннокентьевскую секту [Доклад Его Высокопреосвященству., 1915, с. 516]. (Подробнее см.: параграф 4 настоящей главы.)

Очевидно, что в начале XX в. этот процесс уже затронул и некоторые гагаузские села юга Бессарабии. Установить точную динамику развития процесса «отпадения православных в сектантство», в частности в протестантизм, невозможно ввиду фрагментарности данных. Однако некоторую конкретизацию в исследуемый нами вопрос вносят ответы информаторов.

2. Отношение православных к инославным (в связи с вопросом о религиозном плюрализме)

2.1. Причины распространения сектантства: градус толерантности

Конфессиональная жизнь гагаузов в XX в. не исследована. Изучение данного вопроса представляется важным, поскольку позволяет осветить различные стороны жизни православных верующих, их взаимоотношения с представителями иных религиозных направлений, а также рассмотреть некоторые внешние причины распространения сектантства.

Первые сведения о переходе в баптизм отдельных представителей православного населения гагаузских и болгарских сел, судя по архивным и полевым материалам, относятся к началу XX в. Отметим, что в народе их чаще называют *штунд* / *штундлар* (*штундер* / *штундерлар*). Вероятно, в качестве отправной даты можно принять 1911/1912 год, поскольку в 2012 году баптисты провели праздничные акции, отмечая 100-летие своей деятельности, по видимому, на юге Бессарабии. В связи с началом данного процесса отметим, что первые сведения о сектантах в гагаузских селах приводятся за 1911 г.: указывается с. Казаклия, в котором имелось 3 дома сектантов – 16 чел. [Клировая ведомость Свято-Георгиевской церкви с. Казаклия за 1911 г., НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139].

Очевидно, в тот период это были единичные случаи. Более активно процессы в данной области стали происходить, по словам информаторов, в «румынское время» (межвоенный период – 1918–1940 гг.). С приходом советской власти и последовавшим вскоре голодом (1946–1947 гг.) этот процесс заметно активизировался. Данное социальное бедствие пропагандировалось представителями сектантства как признаки конца света, начало апокалипсиса. Как они сами об этом говорят, «тогда многие уверовали» [ПМА, с. Бешгиоз, С.М.П.]. Вторая, более мощная волна распространения сектантства связана с периодом всеобщей атеизации (50-е – начало 80-х гг. XX в.), когда почти все церкви на юге Молдовы были закрыты или разрушены. Информаторы характеризуют то время как «гонения на православие».

Тот факт, что именно «в советский период начался поворот в сектантство», подтверждают и сами представители православного духовенства.

Ввиду отсутствия священника в селе некому было разъяснить людям необходимость соблюдения постов, почитания Божьей Матери и икон, крещения детей и т. д. Тогда многие православные примкнули к баптизму. Закрытие и разрушение храмов, ниспровержение религиозных ценностей воспринималось как начало конца света, на котором делался акцент в сектантстве. Так, например, пришествие Христа связывалось с началом Первой, а затем Второй мировых войн, с концом второго тысячелетия и т. д. Это событие много раз ими переносилось» [ПМА, с. Бешгиоз, П.].

Поскольку сектанты проводили свои собрания в обычных домах, то в данной обстановке они оказались в несколько более благоприятном положении, о чем свидетельствуют опубликованные документы [Православие в Молдавии., 2011, с. 163]. Православные верующие, лишенные возможности хотя бы по праздникам и выходным собираться на богослужение в церкви, по-разному пытались удовлетворить свою потребность в коллективном молении, слушании слова Божьего, пении псалмов и т. д. Женщины с одной улицы собирались вместе в каком-нибудь доме, где читали епистолии, молитвы, пели псалмы и духовные стихи («Божьи песни»). Другие, пытаясь преодолеть возникшие в семье проблемы, решались посетить собрания баптистов, пятидесятников, субботников и др.: «В то время, когда церковь в селе не работала (я тогда была еще молодой и в семье были проблемы из-за того, что не могла родить), я пошла к баптистам на „собрание“, но мне там не понравилось» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.].

В период перестройки (начиная с середины 80-х гг. XX в.), одновременно с активизацией православных общин и восстановлением храмов, усилили свою деятельность и сектанты различного толка. В некоторых селах, где религиозный православный дух прихожан был более высок и где сохранялась поддержка прихожан светскими властями, священники предпринимали более решительные шаги в борьбе с распространением сектантства. Они не разрешали им строить в селе свои церкви, проводить богослужения. Если православным прихожанам становилось известно место сбора сектантов, то священник вместе с группой прицерковных женщин шел туда и «изгонял» их из этого места. Именно построение сектантами здания своей церкви свидетельствует об их наличии в населенном пункте и является для них основанием для усиленной пропаганды своего учения. По этой причине православные выступают против устраиваемых ими молений и разрешения на строительство церкви.

Определенную роль в распространении сектантства в советский период сыграла и местная администрация гагаузских сел, пресекавшая попытки православных прихожан использовать кардинальные меры в борьбе за сохранение в селе православной идентичности. Так, в с. Джолтай в 50-е гг. XX в. произошел конфликт между основной частью местного общества и сектантами.

Его удалось урегулировать благодаря вмешательству председателя колхоза, который объявил незаконным решение сельского схода об изгнании из общины сектантов и позволил им вернуться в село [ПМА, с. Джолтай, С.Е.К.]. Однако, оставаясь жить в селе, они становились маргинальными элементами. Их имена «вписывались в народную память» жителей этого села. Односельчан, «отпавших» от православия, во многих населенных пунктах сельчане пожилого возраста могут назвать поименно, уточнив сведения относительно принадлежности их родителей или родственников к данной секте.

Лояльное отношение представителей местных властей к сектантам, выразившееся в отмене сельских приговоров об изгнании их из сел, в разрешении сектантам строить свои молельные дома/церкви, стало толчком к распространению представителей различных сектантских групп почти во всех гагаузских селах. В этом отношении исключение составляет с. Гайдары, прихожане которого оказались наиболее непримиримыми в религиозном отношении. По сообщению информаторов, в «их селе до настоящего времени нет представителей каких-либо сект». «У нас было две-три семьи штундистов (*штунд*), но им не разрешили построить в селе свою церковь. В результате этого они были вынуждены „добровольно“ покинуть село» [ПМА, с. Гайдары, У.И.Г., Ч.С.Ф., Б.С.И.]. Оставшиеся в их населенном пункте два представителя этой секты пожилого возраста – баптисты «по рождению», так как еще их родители в свое время перешли в протестантизм. По словам информаторов, они редко выезжают в Чадыр-Лунгу для молитв.

Сложившуюся уникальную ситуацию, не характерную в современный период для других гагаузских сел, один из священников, у которого произошел конфликт с прихожанами данного села, объяснил особенностями характера его жителей – «более жесткие, вспыльчивые, горячие (*sert*)» [ПМА, Чадыр-Лунга, К.Д.Ф.]. Другой местный священник, родом из этого села, так охарактеризовал нравы сельчан: «Даже по языку у нас народ мягкий, говор более мягкий, более уступчивый, но палец в рот не клади. Поэтому на сектантов люди реагируют» [ПМА, с. Гайдары, Н.]. На наш взгляд, гайдарцы демонстрируют особую сохранность силы общественного мнения.

Отмеченное выше отношение гайдарцев к проявлению каких-либо форм индивидуальности и инакомыслия вписывается в рамки традиционного. Однако информаторы других сел, в которых уже обосновались сектанты, подчеркивали значимость в данном вопросе личных качеств приходского священника и политики сельских властей, без поддержки которых такого результата не добиться.

«В нашем селе (с. Авдарма) сектантов примерно 10 семей, но своей церкви у них нет. Мы им не разрешили построить (*biz kabletmedik başkasını* / «не приняли других верующих»). Узнав о том, что они собираются для молитв в одном из сельских домов, женщины вместе со священником пошли туда, и батюшка прогнал их оттуда (*kırlattı ordan*)» [ПМА, с. Авдарма, К.О.Х.].

Аналогичным образом действуют священники многих гагаузских сел по отношению к представителям тех религиозных направлений, которые только пытаются пустить корни в их приходах. Их просто прогоняют из села со словами: «Это моя паства! Уходите из села» [ПМА].

И действительно, в вопросе успеха/неуспеха проведения среди православных протестантской пропагандистской деятельности многое зависит от личных качеств священника, что подчеркивают и сами представители баптизма: «В Гайдарах или в Томае, точно не помню, нет баптистов. Они не принимают. Там делали евангелизацию, но безуспешно. В течение целой недели устраивали проповеди. Люди пришли, послушали и ушли. У них поп такой крепкий» [ПМА, с. Бешгиоз, С.М.П.].

На вопрос о причинах уникальности сложившейся в Гайдарах ситуации, местный священник иерей Николай ответил так: «Тут традиционно православие было привито нашему селу. Баптисты в основном пришлые – чья-то невестка и т. д., а исконно гайдарских сектантов не было. Не буду эту особенность причислять к заслугам священника, но не без этого. Отец Илья, например, показал ревностное служение. Прихожане видят его постоянные труды, замечают что он это делает от всей души. И как следствие – авторитет священника в селе высокий, к нему большое уважение. В результате у людей не возникает потребности искать что-то на стороне, хотя молодежь, поступающая в училище, подпадает под влияние сектантов. Слышал, что один из сельских парней, который учится в Комрате, обратился в баптизм и родители его пошли туда же» [ПМА, с. Гайдары, Н.].

По мнению православных информаторов, проблема сохранения в селе православного единства в значительной степени зависит и от председателя/примара (в настоящее время). В качестве примера они указывали на болгарское с. Твардица, в котором нет ни одного баптиста. «Их председатель Парлик[ов] – очень строгий; он им не разрешил построить там свою церковь. Одна семья начала ходить к баптистам, он сказал им, что выселит их. И в Джолтае нет баптистов! Отец Николай очень строгий. А в нашем селе не так давно баптисты разделились на четыре группы» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Данный раскол информатор, принадлежащий к традиционному баптизму, объяснила следующим образом: «В баптизме есть разные направления из-за пресвитеров, а также в связи с вопросами об отношении жены пресвитера к рождению детей (то есть родила двоих и больше не хочет рожать), к употреблению вина и т. д. Бог дал вино только для *комки*, преломления. Кто болен, тому можно выпить 100 граммов вина, но к этому привыкаешь. У нас не разрешается смотреть телевизор, слушать радио, пользоваться компьютером. Наша внучка уже знает Писание» [ПМА, с. Бешгиоз, С.М.П.].

Однако идеологические разногласия среди баптистов вызывают раздражение у православных верующих по той причине, что каждое из этих направ-

лений построило в селе отдельную церковь: «Мы обратились к священнику, „воевали” с ними: вошли в кабинет представителя местной администрации с церковным хором под пение псалмов, чтобы высказать свои претензии относительно того, что власти оказывают поддержку инославным верующим, что им разрешили строиться, в то время как о нас (о православных) совсем забыли – не помогают. В ответ на это он сказал, что и они тоже люди». Данное отношение рассматривается православными не как выражение толерантности, а как попустительство по отношению к сектантам, в основе которого лежат родственные отношения – «ведь его мать (этого представителя местной администрации – Е. К.) – баптистка» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Для гагаузов, особенно для сельчан, конфессиональная принадлежность остается значимой при выборе в местные органы власти, в депутаты Народного собрания и т. д. Сельское общество следит за тем, кто из властей ходит в церковь, участвует в храмовом празднике – курбане церкви, и т. д. Практика показывает, что если у представителей местных властей родственники не православные, то сектанты чувствуют себя свободно и без препятствий получают разрешение на строительство своей церкви. Тем самым подрывается православная идентичность, что не устраивает религиозно настроенных православных верующих.

Отметим, что в тех населенных пунктах, где церкви были разрушены (например, с. Бешгиоз, г. Чадыр-Лунга), сектантство пустило более глубокие корни. По приблизительным данным, высказываемым как некоторыми представителями духовенства, так и информаторами, в Бешгиозе сектантов (главным образом баптистов) около 1/3 населения (некоторые называют цифру 50%, которая, по-видимому, завышена) [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Прихожане с. Татар-Копчак, подавая в 1962 г. прошение на имя патриарха Алексия I о назначении в их приход священника (то есть об открытии в их селе храма), писали, что из 10 тыс. населения «более 90% исповедуют Православную веру» [Православие в Молдавии..., 2011, с. 155]. Исходя из этого можно предположить, что уже в то время около 10% сельчан составляли баптисты. В Казаклии, по неофициальным данным, сектантов не очень много: «есть и баптисты, они же и евангелисты – евангельские христиане; их около 50 чел.; они построили свою церковь» [ПМА, с. Казаклия, Т.А.А.]. Примерно такое же число сектантов (10 семей), как отмечалось выше, в с. Авдарма.

Отметим, что так называемые «субботники» активно действуют в селах Дезгинжа, Кириет-Лунга, а также в г. Чадыр-Лунга, г. Вулканешты и др., где у них имеются собственные культовые здания, в которых ведется бого-служение.

По неофициальным данным, в настоящее время в с. Дезгинжа примерно половина населения по конфессиональной принадлежности относится к субботникам, у которых есть два молитвенных дома. Сведения о существо-

вании в селе «секты баптистов» содержатся в документах по советскому периоду. Из них следует, что «жители с. Дезгинже Комратского района» писали многочисленные жалобы на имя А. И. Олейника (уполномоченный Совета по делам РПЦ Молдавской ССР), в связи с тем, что их церковь была закрыта, превращена в зернохранилище и они испытывали значительные религиозные притеснения, в то время как деятельность баптистов не была прекращена [Православие в Молдавии., 2011, с. 163-164, 209].

Довольно новым и пока не прививающимся на гагаузской почве религиозным направлением являются иеговисты, которые в народе называются сектой. Они проводят свои моления («собрания») по субботам и воскресеньям в частных домах, обустроенных под Дом молитвы. К ним проявляют интерес, прежде всего, те гагаузы, которые хотят получить ответы на мучающие их религиозные вопросы. Последователи этой секты есть в г. Чадыр-Лунга, в с. Дезгинжа, с. Бешгиоз (один человек) и др. По неофициальным данным, всего представителей этого направления из ближайших гагаузских населенных пунктов насчитывается около 60 человек, среди них довольно много молодежи. Центр управления сосредоточен в г. Кишиневе.

2.2. Форма выражения православной идентичности через призму отношения к инославным

(баптисты, субботники, пятидесятники, иеговисты)

Для гагаузов значимость религиозной идентичности тесно связана с этническим самосознанием. На Балканах и позже на территории Бессарабии через православную (составной частью которой является народная обрядность) и языковую идентичность они поддерживали, развивали и укрепляли свою *гагаузскость*. Когда же в результате активной деятельности протестантизма в Бессарабии (первая половина XX в.) среди единоплеменников начали появляться приверженцы этого религиозного направления, забота о сохранении «чистоты православной веры» (религиозная идентичность) приобрела у бессарабских гагаузов новые формы. Поскольку они идентифицировали себя, в первую очередь, по религиозному (православные христиане) и языковому (тюркоязычные) признакам, то переход отдельных групп единоплеменников в протестантизм вел к утрате ими одного из важных элементов этничности и рассматривался местным обществом как «измена своим», «отход от веры предков». Это служило поводом к применению членами общины самого сурового наказания для «изменников» – вынесение приговора об изгнании их из села.

Несмотря на отмену в начале XX в. жестких мер, направленных на борьбу с раскольниками и сектантами [Мероприятия к искоренению., 1896,

с. 226-230], некоторые из них и полвека спустя продолжали применяться в гагаузских селах православными по отношению к инославным [Квилинкова, 2005б, № 7, с. 51-53].

Одной из причин категорического отвержения гагаузами сектантства было то, что оно отрицало народные обычаи и обряды, наследие предков, и потому рассматривалось сельским большинством как утрата «чистоты» христианской веры, отход от нее. Это автоматически низводило их до уровня маргинальных элементов. Приводимые ниже факты, на наш взгляд, не только демонстрируют ярко выраженную православную идентичность гагаузов, но и являются одним из показателей их религиозности.

В современный период отношение православных к инославным в разных населенных пунктах Гагаузии заметно отличается. В тех селах, где последние представляют собой организованную и более-менее значительную по численности группу, отношение к ним более толерантное. Они приходят друг к другу на основные обрядовые семейные мероприятия: «Если у нас (православных) есть покойники, то они (баптисты, субботники – Е. К.) приходят на похороны. Если они – родственники, соседи или коллеги по работе, то тогда остаются для участия в поминальной трапезе. В остальных случаях они не приходят». В с. Бешгиоз на традиционно устраиваемое угощение по случаю рождения ребенка (*pita, punuda*), обычно приходят все женщины по улице, независимо от принадлежности к тому или иному религиозному направлению.

Однако если проживающая по соседству семья переходит в «другую религию», то для многих православных верующих это становится большим душевным переживанием, шоком, поскольку автоматически предполагает изменение устоявшихся межсоседских отношений ввиду возникающего к этим людям недоверия. С этой проблемой прихожане приходят к приходскому священнику: поделиться, спросить его совета, как дальше строить свои отношения с «изменщиками». Старшее поколение более категорично к инославным и проявляет бóльшую религиозную нетерпимость. С сектантами стараются особо не разговаривать, не ходить к ним в гости, за исключением похорон или свадьбы, когда не пойти просто нельзя ввиду того, что живут в едином сельском коллективе [ПМА, с. Бешгиоз, г. Чадыр-Лунга и др.].

В некоторых селах (например, Авдарма, Казаклия и др.) контакты между православными и инославными существенно ограничены. Они стараются не ходить друг к другу даже на свадьбы и похороны [ПМА, с. Авдарма, К.О.Х.; с. Казаклия, А.П.И.].

В связи с вопросом о взаимоотношениях между православными и сектантами приведем некоторые фрагменты записанных нами интервью. Информатор из г. Чадыр-Лунга с горечью в душе рассказывал: «Мы жили с соседями очень дружно, доверяли им как самим себе, до тех пор, пока они не стали баптистами. Как-то раз к нам пришла родственница и спросила,

знаете ли вы, что ваши соседи – баптисты?! На что я спросил, откуда она это узнала? Родственница сказала, что, зайдя к ним в дом, она увидела все иконы сваленными в кучу на полу (*yivdılar*). Я поспешил узнать непосредственно у соседа, правда ли это. Но сосед уклонился от ответа, сказав, что жена сняла их, чтобы навести порядок. То есть он соврал мне и не признался в том, что они поменяли веру. Вскоре все же выяснилось, что эта печальная новость – правда» [ПМА, Чадыр-Лунга, К.И.И.].

Переход этой семьи в «другую веру» привел православных соседей в шок вплоть до стремления полностью разорвать с ней соседские отношения: «Когда они перешли в баптизм, – продолжал информатор, – моя душа надломилась из-за того, что они отреклись от веры» (*Açan onnar döndülär baptistä, benim kırıldı ürääm, zerä neçin onnar veradan atıldılar*). «Я прекратил всяческие контакты с соседями и обратился к священнику за советом – как дальше жить с соседями, если они отказались от своей веры?! Священник сказал: „Как жили, так и живите, но по религиозным вопросам никаких контактов”. Но и после этого наставления, – признался информатор, – моя душа не раскрылась (*ürääm açılmadı*). Я так и не смог с ними поддерживать те отношения, что были раньше. Недавно они уехали в Америку» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

Более сложной является ситуация, когда православные и сектанты оказываются под одной крышей. Если становится известно, что взятый на постой человек является представителем «другой веры», пусть и христианской, его просят покинуть дом, отказывая в жилье. Жительница с. Авдарма рассказала:

«Как-то раз ко мне домой привели молодую девушку и сказали, что она будет работать учителем в сельской школе. Попросили взять ее на квартиру, пообещав за это помощь дровами и др. Времена были тяжелые, и я согласилась. В субботу вижу, она куда-то засобиралась. На мой вопрос она ответила, что собирается в церковь. – Но сегодня же в храме службы нет? – сказала я. На что она ответила мне, что едет в церковь в Кириет-Лунгу. Тогда мне стало понятно, что она субботница, так как они там собираются. На мой вопрос: – Твои родители тоже субботники? она ответила: – Нет, это мой выбор. Тогда я пошла к бабушке и сказала ему: – Может, это и грех отказать приютить человека, но я не хочу, чтобы она продолжала жить в моем доме. Пусть ищет себе другую квартиру. Не хочу ни дров, никакой другой помощи, но только чтобы она со мной не жила. Моя душа ее не принимает. Бабушка мне сказала: – Если душа не приняла, то вначале пойдя в сельсовет и сообщи им о том, чтобы они подыскали ей другую квартиру. В сельсовете ей нашли другую квартиру, и она перешла туда. Там жили более молодые хозяева, и они согласились взять ее на квартиру – им все равно. Но через некоторое время и они выгнали ее с квартиры» [ПМА, с. Авдарма, К.О.Х.].

На мой вопрос: – А разве у них не тот же Бог?! был дан ответ: «Нет, (у них) другой! Моя душа ее не приняла (*kabletmedi ürääm*). Я – православная и не хочу жить с ней под одной крышей. Может, я ей хлеба дам или она мне даст, но я из ее рук хлеб есть не буду. Мне не нравится (не переносу)» / *Bän – pravoslavniyu, bän istämerim, bekim bän ona ekmek vercäm, bekim o bana vercek – bän ondan ekmek imecäm. Bän azetmeem* [ПМА, с. Авдарма, К.О.Х.].

Кинославным отношение настороженное и холодно-сдержанное, но при этом толерантное до тех пор, пока они не пропагандируют своего учения: «Они нас не обращают в свою веру, и мы их» (*onnar bizi çevirmerlär, biz da onnarı*) [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.]. Попытки баптистов уговорить православных хоть единожды посетить их «собрание» во многих случаях деликатно отвергаются. Все разговоры и действия сектантов рассматриваются православными как попытка «обмануть народ»: «у них нет икон, но на церкви стоит крест – это чтобы людей обманывать. Божью Матерь они совсем не признают» (*Onnarda ikona yok, a klisän üstündä koymuşlar kruça – insan aldatmaa; Bojia Mater hiç priznavat etmerlär*) [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

В связи с вопросом о контактах между православными и сектантами информатор из с. Гайдар рассказала нам следующий случай из ее жизни: «Примерно 25 лет назад несколько человек из нашего села работали на стройке в г. Чадыр-Лунге. Наш бригадир, будучи баптистом – *штунд*, попытался нас заманить в свою веру, но мы не пошли в их церковь. Люди говорили, что не нужно идти в их церковь (*Brigadir savaştı bizi çevirmää, biz gitmädik onnarın klisesinä. İnsan sölärdi – diil lääzim onnarın klisesinä gitmää*). На майский праздник, в воскресенье бригадир сказал нам, чтобы мы оделись по-праздничному и пришли на работу. Он хотел пригласить нас в свою церковь, чтобы мы хоть раз побывали там и посмотрели, какие у них обычаи. Но мы догадались о его намерениях и пришли в рабочей одежде. Он все понял. Мы у них так ни разу и не побывали. Это не наша вера. В нашем селе штундистов нет, только один человек с сестрой, но и они редко ходят на свои „собрания“. У нас народ ходит в церковь и „слушает людей“ (общественное мнение – Е. К.). По этому поводу говорят: „Если ты родился христианином им и должен умереть“. Так (таким путем) и стараемся идти. Может, у них вера и лучше, но мы знаем эту и ей следуем, ее придерживаемся» / *Brigadir söledi: „Bän istedim bir ke[re]t geläsiniz da göräsiniz nicä bizim obıçayımız“. <...> Bu diil bizim veramız. Bizim küüydä ştund yok, sadem bir adam kakuyulan, onnar da siirek or[ay]ı giderlär. Bizdä insan geder kliseyâ, sesler insani. Ölä deerlär: „Raz sän hristiyan duudun, ölä da lääzim öläsin“. Bölecä savaşeriz gitmää. Bekim onnarda taa islâ vera, ama biz bölâ bileriz, da ölä kullanêriz* [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

В настоящее время многие православные демонстрируют аналогичное отношение к подобным попыткам сектантов. Информатор из с. Казаклия рассказывал: «Недавно у нас по селу ходили 2–3 человека, раздавали бумаж-

ки (приглашения) на „фестиваль” (дни евангелизации). Приглашение на это мероприятие я у них взял и не высказал своего мнения по этому поводу, чтобы не войти во грех (*günaa girmemää*), но туда не пошел. Я знаю лишь одну религию – ту, что видел у отца с матерью, того и придерживаюсь и так будет до самой смерти / *Bän or[ay]ı yokunca gidim. Bän bilerim bir religiya, nicä anamdan bobamdan gördüm – bän onu da tutêrim. Ölä da taa ölümçä* [ПМА, с. Какзаклия, Т.Аф.А.].

На вопрос, заданный информатору из г. Комрат, есть ли у них сектанты и что она о них знает, был дан следующий ответ: – Сектанты есть, но какие – не знаю; по нашей улице не православных нет. Их люди иногда раздают по домам какие-то книжечки, зовут в свою церковь. – Идете? – У меня есть своя церковь! Зачем мне туда идти. Бог хранит меня (*Benim var klisäm, ne or[ay]ı gid[ey]im. Allaa tutêr beni*). – Читаете ли книжки, которые они вам дают? – Нет, не читаю. Читаю только Библию [ПМА, г. Комрат, Ф.М.Г.].

Православные сторонятся разговоров на религиозные темы со своими инославными односельчанами, демонстрируют полную индифферентность к учению о догматических различиях между православием и другими христианскими религиозными течениями. Разговоры сектантов о том, что прописано и что не прописано в Библии, православными не поддерживаются, поскольку они в большинстве своем значительно уступают им по религиозной грамотности. Особую осторожность сельчане проявляют при общении с чужими. Если посторонний человек заводит разговор, хоть как-то соприкасающийся с Церковью и верой в Бога, то его сразу же просят перекреститься, тем самым продемонстрировать свою религиозную идентичность. В противном случае контакт прекращается. Таким же образом действовали и некоторые православные священники, что нам пришлось испытать на себе.

Информатор из с. Бешгиоз рассказывала: «Недавно к воротам нашего дома подошли два человека, не из нашего села – иеговисты. Они поинтересовались, есть ли у меня Евангелие, читаю ли я его, и знаю ли, что там написано. Я вынесла из комнаты Евангелие и спросила у них: „А вы креститесь?” (*Siz stavrozunu yapêrsiniz mi?*) Они ничего не сказали в ответ, дали мне две книжки и ушли» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.].

Для основной части православных гагаузов поход в «другую» церковь – табу. Но в тех селах, где протестантизм (в частности, **баптизм** / **штундизм**) пустил глубокие корни, немало гагаузов, которые «из интереса» увидеть собственными глазами характерные для них отличия или из уважения к ним (к просьбе соседей), побывали в их церкви во время пышно проводившейся там недели евангелизации с участием инструментальных ансамблей. По словам местного духовенства, главной целью сектантства является посеять у православных верующих сомнения в истинности того, что они делали ранее. В некоторых селах, например в Гайдарах, сектанты по-прежнему не добились

никакого успеха. На данное мероприятие люди не пошли. Однако в ряде населенных пунктов (в с. Бешгиоз и др.) результаты подобных акций не замедлили сказаться – число их сторонников заметно увеличилось: «Баптисты отмечали свое столетие, поставили у своей церкви усилители. Тогда много православных ушло к ним. Моя душа сожалела о тех, которые перешли в баптизм. Среди „новообращенных” была и одна старенькая женщина (*çevirdilär o kariyi da*). Более всего было жалко ее, так как она всю жизнь ходила в церковь, а перед смертью все перечеркнула» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Основная часть информаторов, побывавших на подобных мероприятиях, говорили: «Пошли туда для того, чтобы посмотреть, но там ничего интересного нет. У них, как у католиков, – стулья и все поголовно сидят, а у нас скамейки только для стареньких». Эти и другие принятые сектантами обрядовые различия воспринимаются православными как стремление к поиску более легкого пути, к упрощению веры: «Там легче, не стоят на ногах (во время службы), везде скамейки, постов нет», в том числе ни по средам, ни по пятницам и т. д. / *Orda taa kolay, durmêrlar ayakça, her erdä skemnä, horuç yok* [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.]. Западная традиция сидения во время богослужения на стульях критикуется даже пожилыми православными верующими – «они ищут что проще». По их убеждению, длительное стояние на ногах необходимо, так как в том числе через это современный человек может почувствовать лишь небольшую толику мучений, через которые пришлось пройти Иисусу, распятому на кресте. «Нужно молиться и кланяться. Там для старых есть скамейки, они немного посидят и опять встают» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Объем знаний о религиозных различиях между православными и инославными и толерантное отношение к последним зависят от того, как давно представители того или иного течения обосновались в селе, каково их количество, насколько они активны в своей пропаганде и т. д. Поскольку баптистов в с. Бешгиоз довольно много и живут они там свыше 50 лет, то и отношение к ним отличается большей терпимостью, что проявляется в поддерживаемых с ними контактах, знании некоторых особенностей их религиозной догматики и обрядности и т. д. [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.].

По словам информаторов, в с. Казаклия первые штундисты появились довольно давно. «Об их существовании я слышал, когда был еще маленьким (около 70 лет назад). Тогда было всего 2–3 семьи. А сейчас их в селе много» / *Ştund varmış pek siirek (2–3 семью). Şindi küydä çok var ştund* [ПМА, с. Казаклия, Т.Аф.А.].

Знания о догматических расхождениях между православием и протестантизмом у православных верующих сводятся к некоторым основополагающим положениям, главным образом к обрядности: они не поклоняются иконам, не крестятся, у них нет коленопреклонения, нет литургии, они не соблюдают посты, не верят в Богородицу (в непорочное зачатие), не пьют

вина и т. п. Однако зачастую эти сведения довольно противоречивы и нередко ошибочны:

«Слово Господа говорит – единая православная вера. Божий закон, принесенный Христом, для всех один – с чем мы идем и с чем должны идти, а все остальное – выдумка. Они не считаются с Божьей Матерью, посты не соблюдают...» / *Allahın lafı söler – edinaya pravoslavnaya vera. Zakonu Allahıtan getirmää İisuzlan da [h]epsinä deni sadi bir: neylän biz gideriz hem neylän läözim gidelim, a kalannı – vidumka. Onnar Bojia Mater şçettan çıkarêrlar, [h]oruçları tutmêrlar...* [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

«Евангелие – одно. Они в Господа и в Христа верят, но не верят в Богородицу. Там слова разнятся» / *Evangelıye hep bir. Onnar Hristozu hem Allahu inanêrlar, a Bojia Mater inanmêrlar, orda laflar ayırılêrlar* [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.].

«Баптисты не пьют вина и не едят мясо, не верят в иконы и в Христа (?–Е. К.)» / *Ştund içmerlär şarap, iimerlär yahni, inanmerlar ikonalara hem Hristozu* [ПМА, с. Казаклия].

«Баптисты едят мясо и пьют немного вина; не верят в иконы, но в Бога очень верят» / *Ştund ierlär yahni hem biraz içerlär şarap; inanmerlar ikonalara, ama pek inanêrlar Allahu* [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

«Баптисты очень верят в Христа. За Христа „разбиваются в лепешку“, но считают, что Богородица родила Христа, будучи нечестной – плохая женщина» / *Ştund Hristozu pek inanêrlar. Hristoz için öldürerlär kendini, ama sayerlar, ani Panaya yapmış Hristozu prostluktan – prost karı* [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

«Баптисты не должны пить вино, но я слышал, что пьют» / *Ştund diil läözim içsinnär şarap, ama işiderim, ani içerlär* [ПМА, с. Казаклия, Т.Аф.А.].

Протестантизм воспринимается православными как «совсем другая вера» не только из-за догматических различий, с содержанием которых православные мало знакомы или почти не знакомы, но в немалой степени из-за того, что его последователи отвергают поминальную обрядность, не совершают и не принимают одариваний в память умерших:

«У них религия – другая, у нас – совсем другая. Они не принимают одариваний в память умерших» / *Onnarda religiya – başka türlü, bizde – sovsem başka türlü. Onnar kabletmerlär ilişirmäk* [ПМА, с. Казаклия, Т.Аф.А.].

«Баптисты соблюдают свою веру. Согласно их учению, пить вино – не грех, но должна быть мера. С этим комку берешь. Но баптисты не отпевают умерших. Они произносят несколько слов из Евангелия, а потом поют песни из своих книжек (сборников песен – Е. К.), в то время как православные поют церковные псалмы. Кроме того, баптисты не ходят на кладбище. Они кладут на могилу кусок дерева (*hodun parçası*) и более не поминают умершего» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

После нескольких отказов со стороны соседей-баптистов принять поминальную еду – *işşirmäk* (в соответствии с принятыми атрибутами – про-

изнесением традиционной обратной словесной формулы при принятии), православные исключили их из системы взаимного одаривания, в результате чего контакты с ними сводятся к минимуму – при встрече приветствуют друг друга, но общаются мало. Однако в некоторых селах (например в с. Бешгиоз) между православными и инославными соседями иногда имеет место форма одаривания, заключающая в себе некоторые взаимные уступки народно-религиозной обрядности. Так, православные одаривают соседей-баптистов (относящихся к традиционному направлению – штундизму) в память умершего едой и вещами (*rotana*), но без свечи. Те же, в свою очередь, принимают ее не в память умершего, а за здоровье дающего и, соответственно, без обратной словесной формулы «*Bo[ɣ] da prosti[m]*» [ПМА, с. Бешгиоз, С.М.П.; Г.М.Н.]. По признанию информатора (принадлежащего к «традиционным» баптистам), когда ее дети болели, она водила их к сельской знахарке (православной). Пришедшая к знахарке женщина-баптистка хорошо понимала и даже допускала использование последней заговоров-молитв, но при этом «наивно» предупреждала ее, чтобы та не читала «своих молитв», так как она сама в них не верит (и по этой причине лечение может быть неэффективным) [ПМА, с. Бешгиоз, С.М.П.].

Отметим, что и по некоторым другим моментам «традиционные баптисты» ближе к православным. Так, православное население гагаузских населенных пунктов по глубоко укоренившейся традиции отмечает религиозные праздники по старому стилю (искл. г. Вулканешты). Этого же стиля придерживается и часть «традиционных» баптистов, отмечающих Рождество (7 января) и Пасху «вместе» с православными, то есть по юлианскому календарю, а не по западной традиции, как это делают отколовшиеся от традиционного направления баптисты, отмечающие эти праздники по новому стилю (Рождество – 25 декабря и т. д.) [ПМА, с. Бешгиоз, П.]. Они не постятся по средам и пятницам, но почитают эти дни (а также воскресенье) молитвой, проводя богослужения.

Несмотря на то, что по сравнению с баптистами в с. Бешгиоз **субботников** намного меньше и у них пока нет в селе своей церкви, они представлены двумя направлениями. По словам информаторов, различия между ними сводятся к тому, что «субботники едят только брынзу, яйца, молоко, а адвентисты седьмого дня едят все. К субботникам и представителям других религиозных направлений со стороны православных сельчан более холодное отношение. Если на богослужениях у баптистов побывали многие, то к субботникам они не ходили, аргументируя это следующим образом: «У меня есть церковь, сколько верую – достаточно» / *Or[ay]ı gitmädim. Benim var klisäm. Nekadarcık inanêrim – eter* [ПМА, с. Бешгиоз, Р.Н.Н.].

«У нас была соседка-субботница, поэтому нужно было к ним пойти на похороны. Они также оплакивают, но не верят в свечи, не повязывают *поману* на руку (как у православных), а тем, кто копал могилу или нес гроб, – дают

узелок под мышку. На похоронах у них нет вина. У нас на похоронах обязательно должно быть девять калачей. По дороге на кладбище на перекрестках поливают землю водой из ведра и одаривают кого-нибудь калачом и полотенцем (в руки дают). Священник не возражает против этих традиций» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.].

Ввиду отсутствия представителей этого религиозного направления в с. Гайдары, информатор из этого села знала об их особенностях лишь то, что «субботники чтут субботу и воскресенье – не работают в эти дни» [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.].

Одной из менее привлекательных сект, судя по проявленному информаторами «интересу», являются так называемые **пятидесятники**¹⁰⁸, что отражается и в их незначительной численности. Несмотря на то, что они также приглашают православных присутствовать на их богослужении, но мало кто из последних решается туда пойти. «Какие у них особенности веры – не знаем, так как ни разу не были у них на собрании, нам это не интересно» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д., Р.Е.Н.].

В ходе углубленного интервью с одной из информаторов, принадлежащей к пятидесятникам [ПМА, с. Бешгиоз, К.Е.Д.], нам удалось рассмотреть некоторые проявления данного религиозного направления в гагаузской среде. Она сообщила, что «уверовала» в 1993 г. под влиянием работавшей вместе с ней в колхозе женщины. Со слов информатора, из гагаузских сел более всего приверженцев этого направления представлено в с. Баурчи – примерно около 500 человек, в котором около 5–6 лет назад была построена их церковь. Среди верующих немало и молодежи. Там же обосновался и пресвитер. Другим населенным пунктом с отдельным зданием церкви и относительно существенным числом их представителей является г. Вулканешты (около 50 человек). В г. Чадыр-Лунга, а также в родном селе информатора – Бешгиозе пятидесятников в настоящее время мало, так как многие уехали в Америку. В первом их насчитывается около 10 человек, а во втором – 4–5 человек. Богослужения проходят в обычных крестьянских домах, принадлежавших выехавшим в Америку единоверцам, устроенных под Дом молитвы. Наряду с этими населенными пунктами информатор выделила и с. Бурлачены, в котором, по ее утверждению, живут и гагаузы. Одним из значимых для пятидесятников центров с собственной большой церковью является Бессарабка.

¹⁰⁸ Началом истории Церкви, ее рождением, является праздник Пятидесятницы, который отмечается начиная с 30-го года н.э. Когда над учениками Христа пронесся таинственный звук, подобный шуму ветра, и вспыхнули языки небесного пламени, они получили божественный дар убеждать людей и наставлять их в христианской вере. Это день сошествия Святого Духа на апостолов, с которого началось широкое распространение христианства.

В христианском учении отмечается, что сущность Бога едина, но бытие имеет три ипостаси: Господь-Отец – носитель бескрайнего начала, Бог-Сын – спаситель света и Святой Дух – животворящее начало. На иконах Троица изображена в виде трех ангелов (символ Троицы).

Богослужения у пятидесятников, по словам представителя этого религиозного направления, также проводятся пресвитером («старшим») по средам, пятницам, субботам и воскресеньям. В качестве помощника он выбирает себе «одного из братьев, владеющего словом», который выполняет функцию проповедника. Кроме того, помощь в богослужении оказывает так называемый «диакон». Служба проходит на русском языке. Во время службы верующие сидят на стульях, по мере необходимости молятся (на коленях) и стоя поют псалмы. О том, какой псалом следует петь, говорит «старший». У всех присутствующих с собой небольшие книжки – песенники на русском и гагаузском языках, в которых содержатся эти псалмы. На гагаузском языке исполняют такие песни, как «*Kruçam benim*», «*Bän Seni pek beenerim*», «*Bän isterim Seninnän olmaa*». Исполняют и «Песню Ноя» / «*Noyun türküsü*».

Как и баптисты, пятидесятники не поклоняются иконам и не крестятся. Крещение вновь обращенных осуществляется в летнее время на озере. Крестить начинают с сознательного возраста – с 15–16 лет. Перед крещением обязательной является процедура покаяния. Таинство венчания совершается в церкви пресвитером. В качестве основного отличия их учения от баптистов информатор указала на то, что последние не признают Святой Дух, в то время как у пятидесятников, наоборот, считается, что «нужно молиться, чтобы получить Святой Дух».

Акцент в их учении делается на страданиях Иисуса Христа. При этом Мария признается как Его мать, и потому соблюдаются посвященные ей и Христу религиозные праздники, например: Благовещение, Рождество, которые отмечаются по старому стилю. Народных праздников они не празднуют, так как о них ничего не сказано в Писании. Епистолий и других религиозных неканонических текстов не используют. Одариваний в честь умерших они также не признают. Отпевание умершего происходит в его доме, где устраивается богослужение с пением специально предназначенных для этого случая псалмов. После погребения «ставят стол» в доме умершего, который символизирует для него «последний путь».

Постов в православном понимании они не принимают. Однако в дни богослужений (суббота, воскресенье) и перед Пасхой стараются соблюдать полный или частичный пост, который заключается в том, что после обеда по мере возможности не едят и лишь вечером после службы съедают кусок хлеба, запивая его водой. Подобный пост «старший» может назначать всем собирающимся на богослужение единоверцам в тех случаях, когда «требуется» общая молитва за здоровье кого-либо из них. Запрета на употребление мяса или каких-нибудь других продуктов у них нет, но имеется запрет на вино. Оно используется только для Причастия (*комка*) [ПМА, с. Бешгиоз, К.Е.Д.].

Общение с православными и неправославными соседями и родственниками (в рамках каких-либо семейных событий) ограничено лишь участием

в похоронах. В особых случаях допускается и участие в поминальной трапезе, но без принятия одариваний в память умершего.

Непривлекательность секты пятидесятников в известной степени проявляется и в рассказах сельчан [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.], связанных с отдельными ее представителями, которые перед смертью раскаялись и изъявили желание вернуться в лоно православия, получив тем самым возможность вновь приобщиться ко всем необходимым православному человеку таинствам и обрядам – Причастия («взять комку») и т. д.: «Один житель из нашего села (М.) на старости лет перешел к пятидесятникам. Перед смертью он, собрав своих дочерей, сказал им: „Если вы начали ходить в православную церковь, то веру не меняйте, очень тяжело“. Другая женщина-пятидесятница перед смертью попросила меня (информатор приходила к ней делать уколы – Е. К.) принести для нее просфору и святой водицы. Я подошла к батюшке и спросила, можно ли ей принести это? На что получила от него благословение. Он сказал, что если она просит, то можно. Больная пыталась объяснить мне причину своего поступка, сказала, что она перешла в ту секту не по своей воле, а для того, чтобы нормализовать отношения в семье, так как муж пил. Через некоторое время она попросила, чтобы ей дали комку (чтобы священник причастил ее – Е. К.), но он не успел это сделать, потому что был в этот момент в отъезде» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.].

Аналогичных рассказов (о желании вернуться в лоно Православной церкви) о баптистах/штундистах нам не поведали, а вот о субботниках одна из женщин рассказала так: «Мой дед по мужу (родом из Чадыр-Лунги), побывав в самых различных сектах, к концу жизни стал адвентистом седьмого дня. Перед смертью он разделил дом на 2 половины и свою часть завещал единоверцам. Они выкупили вторую половину, которая по наследству была передана от матери сыну. Моя свекровь говорила, что ее супруг часто является ей во сне и просит ее заказать для него панихиду, так как „он лежит там навзничь и задыхается, поскольку ему нечем дышать“ (*Sonä gelin, git kaldır benim kolvamı, zerem bân yatêrim üzükoynunu i yok neylen solım*). Я подошла к священнику с вопросом: что делать? Но он не разрешил провести православный заупокойный обряд – панихиду для неправославного (*kaldırmaa kolvayı*), сказав, что тем самым она возьмет его грехи на себя и его, священника, введет во грех (*beni da günaha sokçan*). „Ты можешь, – сказал батюшка, только молиться за него, но зажигать свечи за помин его души нельзя. Его имя можешь произносить, когда читаешь молитвослов“» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.].

С научной точки зрения эти рассказы представляют собой суеверия, сохраняющиеся в народе и в настоящее время. Однако, когда эти рассказы передаются из уст в уста и распространяются по селу, они формируют общественное мнение и отношение православных к той или иной религиозной конфессии. Кроме того, в них не только ярко отражается значимость для га-

гаузов православной идентичности, но, благодаря общественному мнению, они становятся частью механизма по ее сохранению.

Как отмечалось выше, в гагаузских населенных пунктах последователей псевдохристианской секты **иеговистов** мало, в связи с чем и сведения об особенностях их учения фрагментарны и путанны. В качестве основного отличия некоторые православные отмечали их отношение к Богородице: «В Христа они верят, но считают, что Мария нечестно родила». «Собрания» проводятся их «старейшинами» на русском языке. В ходе богослужения они молятся и поют из книжек духовные песни.

Интерес представляет рассказанная нам одним из информаторов среднего возраста из с. Бешгиоз история о том, как ее с мужем «хотели переманить в эту секту» (религиозная организация «Свидетели Иеговы»). Подчеркнем, что **значимость рассказанных нам историй, приводящихся в данной работе, заключается в том, что они позволяют рассмотреть внутренние причины, побуждающие православных гагаузов переходить в другую конфессию, а также дают возможность выявить наиболее важные для них маркеры православной идентичности.**

Новых последователей иеговисты ищут буквально на улице. Года два назад две женщины (называющие себя «сестрами») ходили по улицам их села и предлагали всем желающим сельчанам изучать вместе с ними Библию. Поскольку в православной церкви подобных бесед не проводится, то информаторы решили принять их предложение. Именно стремление к более глубокому изучению религиозных знаний подвигло их решиться на этот шаг. Эти женщины-сестры начали систематически приезжать к ним домой, где они и проводили учебу (занятия). Они привозили с собой «свою» Библию и религиозную литературу. Как пояснила информатор, иеговисты не отмечают никаких праздников (в том числе Пасху), кроме Тайной вечери. Они не поклоняются кресту, иконам, не признают священников, не соблюдают постов и т. д., но при этом признают брак и таинство венчания. Крещение новых членов происходит один раз в году на озере, как во времена зарождения христианства. Запретов на употребление каких-либо продуктов, в том числе мяса, у них нет.

Когда соседи, односельчане или родственники узнают о том, что их близкие начали ходить в какую-либо секту, то с ними ведут беседу о том, чтобы они одумались. В ход идут различные доводы, но основным является напоминание о вере родителей: «Что вы делаете, ведь ваши же родители были православными!». Таким образом, переход в другую веру приравнивается к предательству всего самого святого – к отказу от веры отцов. В качестве решающего аргумента родственники угрожают разорвать с «изменщиками» родственные отношения.

Ниже мы даем довольно подробное описание одного из подобных случаев, поскольку он позволяет еще раз подчеркнуть силу общественного мне-

ния и формы выражения у гагаузов православной идентичности, которая в первую очередь связывается с почитанием икон. Переход информатора с мужем к иеговистам не состоялся, так как в вере последних были некоторые моменты, насторожившие их. Так, информатора почти с самого начала смущало то, что сектанты оказывали на них психологическое давление, делая упор на близком конце света. Через некоторое время иеговисты попросили хозяев, к которым они приходили, оставить им ключи от дома, чтобы можно было в их отсутствие проводить там «учебу» с другими сельчанами. Наиболее сложным для восприятия православного человека оказалось то, что нужно было отказаться от почитания икон. Именно этот момент и стал последней каплей в раздумьях о выборе веры. Под влиянием их пропаганды муж информатора снял в доме иконы, в том числе ту, которой они венчались. Тогда информатор проявила решительность, пытаясь убедить мужа в ошибочности его действий и решений. В качестве основного аргумента, сказанного мужу, был следующий: «Ты выбираешь не Бога, а секту!». После этого ему было поставлено условие: либо он остается в семье, либо уходит «к ним». Со стороны последователей этого учения было предпринято несколько попыток (телефонных звонков и писем от руководителей из Бендер) вернуть их в секту, но усилия были напрасными. Информатор решительно заявила им: «Я лишь хотела изучать Библию, но не собиралась менять свою веру». Делая выводы из произошедшего, она подчеркнула: «Плохо, что в православной церкви священник не объясняет Библию так, как там. Теперь из религиозной литературы у меня все есть, и я сама могу ее читать».

Происходящие в современный период изменения условий жизни, уход от традиционных норм и ценностей, а также стремительное распространение сектантства характеризуются информаторами как «*çirkin*» / «страшные» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]; «сейчас в Чадыр-Лунге стало еще больше баптистов, потому что у нас (православных – Е. К.) слабая вера и душман приближается» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

В настоящее время подавляющая часть православных гагаузов (в основном пожилого возраста) старается следовать проповедям и поучениям, произносимым приходским священником. В этой связи можно привести еще один способ выражения их религиозной идентичности, который мы наблюдали при посещении сел во время сбора полевого материала. На средства представителей греческого духовенства специально для гагаузов Молдовы было распечатано множество карточек-открыток с изображением различных христианских святых, на обороте которых были приведены на гагаузском языке отрывки из Псалтыри. Надо сказать, при виде этих передаваемых им подарков у моих собеседников появлялась огромная радость от такого разнообразия библейских сюжетов на открытках. Они при мне сразу начинали рассуждать, какие установят у себя дома под иконой, а какие подарят своим детям в соответствии с их ангелом-хранителем. Однако после

первого восторга многие из них строго спрашивали, освящены ли эти открытки Православной церковью. И лишь после утвердительного моего ответа соглашались их принять.

Отметим, что в сельской среде даже по отношению к представителям православного сектантства, к которым относятся иннокентьевцы, почитающие иконы, Богородицу, совершающие крестное знамение, одаривания в память умерших и в целом проявляющие бóльшую степень религиозности, чем православные (подробнее см. ниже), со стороны последних заметна некоторая настороженность.

2.3. Архивные и этнографические данные о православном сектантстве (иннокентьевцы) и формах его проявления

В начале XX в. в Бессарабской губернии стремительно начало распространяться так называемое «Балтское движение». Его представители известны как иннокентьевцы. Для общего представления о данном религиозном направлении дадим краткую справку.

Иннокентьевцы – православная секта хлыстовского типа, основанная в 1908 г. иеромонахом Балтского¹⁰⁹ монастыря Иннокентием, объявившим себя живым воплощением Святого Духа. В вероучении секты наибольшую роль играли эсхатологические мотивы, особенно усилившиеся после Октябрьского переворота. Иннокентий выступал с проповедями о близком конце света. В основе вероучения иннокентьевцев – идея о том, что весь смысл жизни состоит в подготовке к Страшному суду. Единственный способ такой подготовки сектанты видели в ликвидации всего имущества и в бегстве от мира сего. Иннокентьевцы постоянно постятся и отвергают брак. В случае болезни у них запрещалось прибегать к медицинской помощи. Особо чтится ими Архангел Михаил.

Во время проповедей Иннокентий призывал народ отказаться от имущества: «Тот, кто хочет спастись, должен продать все свое имущество и идти в Балту». Началось массовое паломничество крестьян со всей Бессарабии, а также Херсонской и Подольской губерний. Толпы страждущих, жаждущих исцеления и спасения потянулись в Балту. Проповеди Иннокентия получили особенный отклик в сердцах молдавского населения, поскольку в условиях продолжавшейся русификации бессарабской православной церкви он являлся одним из немногих церковных деятелей, обращавшихся к пастве на понятном большинству простых молдаван молдавском языке. Иннокентий публично совершал чудеса исцеления.

¹⁰⁹ г. Балта (бывшая Херсонская губерния).

Иннокентьевцев стали преследовать. Однако окончательно движение не удалось остановить даже после предания Иннокентия анафеме. В 1909 г. в Балту прибыла специальная комиссия Св. Синода для расследования «балтского движения». В качестве епитимьи Иннокентия, как проповедника сектантства, было приказано перевести в Каменец-Подольск, позднее, в 1912 г., – в Муромский монастырь (ныне – территория Вологодской области), а затем на Соловки. Культурная практика иннокентьевцев состоит из радений в тайных церквях, чтения своих молитв. В дальнейшем секта активно выступала против советской власти и жестоко преследовалась. Число последователей секты очень невелико [Иннокентьевцы..., <http://etnolog.ru/religion.php?id=148>; Иеромонах Иннокентий..., <http://baltatown.narod.ru/innokent.htm>].

Как следует из краткого описания содержания учения иннокентьевцев, приводимого в КЕВ противосектантским миссионером А. Сквозниковым, оно не отвергало почитания икон, использования свечей, но при этом моления у них проходили «без священнического богослужения»; вначале «у них были общие моления», а позже так называемые «колибы». Тот же миссионер уточняет, что такие «колибы» устроены пока лишь по Бендерскому уезду в некоторых селениях: Салкауце, Апаче, Абаклыджабе, Садаклии, Чок-Мейдане и др. Акцент в учении иннокентьевцев делался на пропаганде близости конца света, необходимости рытья «благодатных колодцев» и т. д. [Доклад Его Высокопреосвященству..., 1915, с. 516].

Данное движение особенно настораживало духовенство, поскольку представляло собой разновидность православного сектантства. В этой связи один из местных священников писал: «По быстроте развития, широте захвата народной массы это движение поразительно» [Громов, 1913, с. 1324]. Как можно видеть из содержащихся в той же и в других публикациях сведений, иннокентьевское движение изначально охватило молдавское население Бессарабии, и это не случайно, поскольку они проповедовали на понятном населению языке – молдавском. Суть данного движения тот же автор охарактеризовал следующим образом: «...Оно оригинально, самобытно, как глубоко народное; <...> Движение это, несомненно, чисто религиозного характера. Намеки на то, что оно имеет национальный характер и направлено против русификации, по меньшей мере натяжка (так как эта сторона была бы подчеркнута резче и ясней)». По его мнению, причины, способствовавшие развитию балтского движения, заключались в сложившихся в этом регионе местных условиях: «мистицизм, невежество, христианско-языческое мировоззрение, недостатки духовенства, монашества, отсутствие влияния первых и сильное по местам влияние вторых, недостатки общественной и личной жизни народа» [Громов, 1913, с. 1324-1325].

В качестве борьбы со стремительно распространявшейся иннокентьевщиной, например, миссионеры предлагали использовать довольно жесткие

меры: «сказать, что „они не наши”, <...> не православные, не члены более Святой Церкви». Всякому же православному, участвующему «в самочинных сборищах», а также «за общение с отлученным» священник грозил отлучением от Церкви, лишением его Святого Причастия, отказом хоронить и поминать: «не пойдет за его гробом, не будет поминать его...» и т. д. [Доклад Его Высокопреосвященству..., 1915, с. 517]. Одной из мер, предпринятых правительством для борьбы с иннокентьевским движением, являлся насильственный возврат паломников-иннокентьевцев на прежнее место жительства в Бендерский, Измаильский и Аккерманский уезды [НАРМ, ф. 2, оп. 1, д. 9355 (за 1913 г.)].

Для повышения религиозности населения было принято решение о том, что в «зараженные балтским движением села» необходимо дважды в год носить икону Гербовецкой Божией Матери [Серафим, Архиепископ Кишиневский и Хотинский..., 1913, с. 100-104]. Как можно видеть из содержащихся в КЕВ сведений, в 1913 г. с этой иконой прошли по ряду сел, среди которых Тарутино, Твардица, Чумлекиой, Дюльмены, Исерлия, Ивановка Болгарская, Девлет-Агач, Главаны, Ташлык, Селиогло, Бургуджи, Татарбунары, Камчик, Копчак, Ермоклия и др. [Маршрут..., 1913, с. 116-117].

В связи со стремительным распространением иннокентьевщины архиепископ Серафим в 1913 г. совершил официальный обзор церквей и монастырей Кишиневской епархии [Обозрение Его Преосвященством..., 1914, с. 667-687, 752-779]. В одном из документов находим первые сведения относительно проникновения данного движения в болгарские и гагаузские села. Так, в мае указанного года архиепископ посетил Баймаклию, Тараклию, Сатуново, Селемет, Чимишлию, Садаклию, Абаклыджабу, Романовку, станцию Лейпциг, с. Чок-Мейдан, Комрат, Авдарму, станцию Кульмская и др. В двухклирной церкви с. Тараклия, настоятелем которой был протоиерей Т. Сикорский, архиепископ присутствовал на службе (происходившей в сослужении священников В. Бежана и С. Саввы при стройном хоре под руководством псаломщика М. Скалецкого и Голубенко, с участием школьного хора под управлением Н. Ф. Бейткова). Как следует из документа, после богослужения архиепископ беседовал с двумя иннокентьевцами. Отмечается, что результатом этой беседы стал отказ одного из них (а именно И. Мокана, бывшего у Иннокентия 5 раз) «от своих заблуждений» [Обозрение Его Преосвященством..., 1914, с. 674-676].

16 апреля 1918 г. благочинный 4-го округа Бендерского уезда С. Фрипту докладывал о том, что «приход с. Чок-Мейдан с начала войны 1914 г., когда местный священник В. Крупский поступил в духовный отряд, остался и остается поныне без постоянного священника, вследствие чего прихожане, по сведениям, имеющимся в округе, очень охладели к церкви. Дальнейшее оставление села без пастыря невозможно особенно в переживаемое время и

так как в с. Абаклыджаба иннокентиевщина еще не искоренилась». В связи с этим благочинный Совет обратился с прошением к архиепископу Кишиневскому и Хотинскому Анастасию разрешить этот вопрос [Дело по рассмотрению прошения., 1918, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5406, л. 9].

В протоколах I общеeparхиального съезда духовенства Кишиневской епархии особо отмечались два уезда, «зараженных» иннокентьевщиной: Бендерский (с. Токузы, Абаклыджаба и др.) и Аккерманский (с. Талмаз, Ермоклия, Волонтировка, Копчак и др.) [Протоколы., 1915, с. 1-28]. По мнению миссионера А. Сквозникова, сила успеха иннокентьевцев состояла в том, что их лидеры «не лишены священнического сана», «они не порывают общения с Православной церковью и потому в глазах темного народа лжеапостолы не только истинно православные, но и воздержники, и подвижники, и бесстрашные исповедники, и учителя, знающие спасительный путь» [Доклад Его Высокопреосвященству., 1915, с. 512-518].

В гагаузских селах данное движение в результате своей закрытости и маргинальности было довольно немногочисленным. В настоящее время представители иннокентьевцев есть не во всех гагаузских селах и в численном отношении их мало, о чем можно судить по словам сельчан: в с. Джолтай – около 10 домов, в с. Дезжинжа – около 10 человек, в с. Бешалма – 1 семья, в с. Бешгиоз – 2 человека. По словам священников, они обосновались, главным образом, в с. Кирсово, где их около 10–15 семей. Есть они и в других селах. Однако точных данных о количестве представителей этой секты у нас нет. В основном это люди пожилого возраста. Богослужения у них совершаются в специально отведенных для этого частных домах.

Нам не довелось побывать на устраиваемых иннокентьевцами богослужениях, ввиду их закрытости. С большим трудом удалось уговорить одну из них, проживающую в с. Бешгиоз, согласиться пообщаться с нами. Сведения, которые она нам сообщила, хоть и не полные, но все же позволяют пролить луч света на некоторые стороны «гагаузского православного сектантства» [ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.].

Нашим информатором была пожилая женщина 76-ти лет, гагаузка, проживающая в с. Бешгиоз, глубоко верующая. Свою конфессиональную принадлежность она идентифицировала как «православная христианская вера». В секту иннокентьевцев она перешла около 15–20 лет назад. Ее дочь, выйдя замуж в Джолтае, стала членом семьи иннокентьевцев и начала посещать их богослужения, а через некоторое время и она последовала за своей дочерью. Кроме нее, в селе Бешгиоз есть еще один человек из иннокентьевцев.

Как можно судить по ее высказываниям, именно повышенная степень религиозности и желание на деле следовать христианскому образу жизни привело ее в эту секту: «Я здесь нашла более сильную веру, более строгое соблюдение постов (*Bän birda buldum taa kaavi, horuçlar taa strogij*). Также как

и у православных, у нас одаривают в память умерших (*помана*), соблюдают „тримур” (трехдневный пост без еды и питья)». Однако послабления, которые делают для себя православные, невозможны у иннокентьевцев. «Если в церкви можно 1–2 недели попоститься и потом причаститься (взять *комку*), то у нас такого нет. Все посты соблюдаются очень строго. Рыбу в пост не употребляют, даже в те большие праздники, когда Православная церковь разрешает это». Отношение иннокентьевцев к данному послаблению отражается в следующем высказывании: «Из-за одного дня нет смысла „портить” пост» (*Bir gün[i]çin yok neçin horucu bozmaa*). На последней неделе (*Bitkinci afta*), отмечаемой Церковью в память события о «тайной вечере», ужин состоит лишь из куска хлеба.

Кроме соблюдения поста по средам и пятницам, у иннокентьевцев принято поститься и по понедельникам – в честь ангела-хранителя. Особо почитаются у них 12 Великих пятниц, для обозначения которых используется молдавский термин – *Vinerea*. В одном из имеющихся у нее рукописных блокнотов записаны все эти пятницы. Даты их празднования приводятся одновременно по старому и новому стилю. Отметим, что этот список 12-ти пятниц, не целиком совпадает с отрывком из апокрифического «Сказания о 12 пятницах», содержащимся в сборниках православных информаторов (Оригиналы этих рукописных календарей даны в Приложении № 2(I).)

Далее блокнот был использован информатором как дневник. В нем (в 2001 г.) была сделана запись, отражающая религиозную жизнь его владелицы, а также отмечены даты, связанные с началом поста. Завершается блокнот молитвой в честь Святителя Николая (см.: Приложение № 2(II)).

В ходе опроса информатор сообщила, что у них службы по содержанию и длительности такие же, как и в церкви, но совершает их *frate* (в пер. с молд. «брат»). Интересно, что по традиции, установившейся в данной секте с момента основания, служба ведется на молдавском языке, а присутствующий там переводчик переводит на русский язык. Специальной одежды у *frate* нет, он служит в обычной рубашке. Таинство крещения (*vaatiz etmäk*), обряды венчания (*ste[u]nozluk*) и отпевания у них не совершаются. Для этого иннокентьевцы идут в православную церковь. Если местный батюшка отказывается окрестить ребенка, ввиду их принадлежности к этой секте, то они обращаются к священнику из другого населенного пункта. Судя по высказываниям информатора, у них сохраняется отрицательное отношение к браку: «Если дочь/сын не хотят выходить замуж/жениться, то их уговаривать не будут, так как, согласно учению иннокентьевцев, скоро наступит конец света, и потому создавать семью нет смысла. Необходимо себя подготовить к Суду Божьему».

Иннокентьевцы поклоняются Иисусу, Богородице и всем христианским святым, среди которых наиболее почитаемым является Архангел Михаил. Кроме того, у них, как и у православных, в домах есть иконы, они крестятся,

зажигают свечи и т. д. Из календарных народных праздников особо значимыми для них являются те, которые связаны с поминовением умерших. При этом сохраняются те же народные названия праздников и даты их празднования, о чем свидетельствует взятый нами у бешгиозского информатора-иннокентьевки народно-религиозный календарь, незначительно отличающийся от календаря православных, в котором праздники были записаны лишь по новому стилю (см.: Приложение № 2(1)).

Согласно принятым в общине правилам, ее члены соблюдают установленные требования. Все входящие на службу женщины и девушки обязательно повязывают голову платком; женщинам запрещается пользоваться косметикой, а мужчинам – курить. Кроме того, из продуктов питания запрет действует только на употребление мяса и чеснока. После перехода в эту секту отношение информатора к мясу принципиально изменилось: «меня не только не тянет есть мясо, но и даже страх берет» (*daje korku geler*). При этом чеснок, считающийся нечистым растением, воспринимается ими букв. как «слиюни нечистого духа» (*duşmanın ligaları*). Запрета на вино у них нет, но при этом предполагается мера в его потреблении.

Отказ от посещения православной церкви, за исключением тех случаев, когда требуется совершение таинств, она объясняет следующим: «Мы расходимся (с православными – Е. К.) относительно употребления пищи; посты у нас соблюдаются строже. И вообще, перейдя туда (к иннокентьевцам – Е. К.), я многое переосмыслила» (*uytêêr imäk tarafından. Birda taa strogo. Çok işlär esap aldım*).

На вопрос об особенностях их учения, об основоположнике секты и времени ее возникновения информатор затруднилась (или не захотела) ответить, сказав лишь, что это Иннокентий, который был батюшкой [ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.]. У нее имеется несколько тетрадей и блокнотов с религиозными рукописными текстами, главным образом молитвами на церковнославянском языке, которые она читает по воскресеньям и по праздникам, а некоторые из них – ежедневно. Блокнот с епистолиями, по ее словам, был переписан в то время, когда она ходила в православную церковь.

По отношению к представителям православного сектантства, которые почитают иконы, Богородицу, крестятся, совершают одаривания в память умерших и т. д., но при этом не посещают / почти не посещают православный храм (например, к иннокентьевцам) прихожане этого села относятся с настороженностью. Несмотря на то, что последователей этого религиозного направления в селе лишь двое, а в некоторых населенных пунктах их вообще нет, часть прицерковных прихожан обладает общей информацией относительно особенностей их веры.

Общие, но наиболее полные сведения привела староста бешгиозской церкви: «Иннокентьевцев у нас в селе всего 2 человека. По воскресеньям

они идут на моление в с. Джолтай. В домах у них есть иконы; они причащаются. Особо чтут они воскресенье – в этот день ножом не пользуются, огонь не зажигают, еду не готовят; все, что нужно, делают в субботу. Это как монашеская жизнь. Они ведут хороший образ жизни. Мать одной из иннокентьевок – очень верующая православная. Ее сын – священник. Их дочка в Джолтае попала в эту семью». Высказываемая по отношению к ним критика относилась как к обрядовой, так и к догматической стороне их учения: «Но откуда у них комка (Причастие – Е. К.)? Откуда у них старшие? У православных это делается через рукоположение». Под конец православный информатор заключила: «Они не верят в Бога, а верят в Архангела Михаила, считают его Святым духом. Они утверждают, что вначале (перед Вторым пришествием – Е. К.) на землю придет Архангел Михаил» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Критике, в том числе со стороны священников, подвергается соблюдаемый ими запрет на употребление мяса. Считается, что если Церковь разрешила кушать мясо животных, то отказ от него является не чем иным, как сектанством. Ряд священников говорили о том, что иннокентьевцы приходят в православную церковь, но не исповедуются. Некоторые из них под конец жизни решаются на исповедь: «Недавно в селе умер один старик, его дочь поет в клиросе. Перед смертью он успел исповедоваться, а его жена умерла без исповеди» [ПМА, с. Дезгинжа, В.].

Большинство православных информаторов ничего не могли сказать о представителях этой секты («вообще не знаю» / *voobçe bilmerim*), поскольку с ними им не приходилось сталкиваться. Но некоторые из них смогли привести фрагментарные сведения относительно их особенностей. «Иннокентьевцы – они, также как и в церкви, почитают иконы, зажигают свечи, только не едят мяса, а едят рыбу» [ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.; Р.В.В.]. Одна из информаторов сообщила о том, что в селе Томай есть представители иннокентьевцев из гагаузской среды. По ее словам, они особо чтут субботу и воскресенье, в которые даже еду не готовят. Но у них свои обычаи при погребении, своя помана. Мяса они не едят, а едят только рыбу и не пьют вина (? – Е. К.) [ПМА, с. Гайдары, М.С.П.]. Судя по всему, информатор свела воедино свои сведения о нескольких разновидностях сектантов.

Информатор из с. Бешалма сообщила, что в их населенном пункте есть несколько семей (по-видимому, иннокентьевцев), название секты которых она точно сказать не смогла. По ее словам, «их в селе неверно называют субботниками, но они не субботники, а иноверцы; они не едят мясо, а едят рыбу; посты соблюдают еще строже, чем православные, и иногда ходят в православную церковь» [ПМА, с. Бешалма, Д.С.Н.]. Во время похорон они зажигают 40 свечей и устанавливают их вдоль дороги, по которой везут умершего [ПМА, с. Бешалма, Ч.Е.Г.].

Одна из информаторов из с. Бешгиоз упомянула о представителях какого-то религиозного течения, название которого точно сказать не смогла (нововеры или «новообрядцы»?) Она лишь отметила, что по вере они почти идентичны Православию, отличаясь лишь некоторыми деталями. В чем заключаются эти различия, она затруднилась сказать. Тем не менее, была сформулирована оценочная характеристика этих особенностей:

«У одной женщины из нашего села сын живет в Кишиневе. Они – нововеры или новообрядцы (возможно, единоверцы – Е. К.). Точно не знаю, как называются. У них какая-то „новая вера”. Они тоже крестятся и поману делают, поклоняются иконам. Невестка этой односельчанки заказала мне читать 40 псалтырей для ее свекрови. Она постоянно ходит в церковь. Но у них там (в их вере) какая-то измена есть» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

В связи с рассмотрением отдельных аспектов, относящихся к теме «православное сектантство», интерес представляют упомянутые некоторыми информаторами обряды, совершавшиеся с участием отдельных представителей православного духовенства в советский период.

Согласно православной традиции, новорожденных крестят начиная с 7 по 40 день. В прежние времена, если ребенок рождался слабым и была опасность, что он умрет, то его крестили сразу же после рождения. Причем эту функцию могла выполнять и повивальная бабка, о чем свидетельствуют архивные документы. Так, по Уставу церкви дозволялось обращаться к повивальным бабкам «за молитвой» в тех случаях, когда ребенок находился в критическом состоянии (при смерти), а священника для совершения необходимого ритуала не было [Дело по обвинению священника..., 1899–1903, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2552, л. 9; Дело по обвинению священника..., 1907, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2947, л. 1–15]. Она читала молитву, окропляла его святой водой и давала имя. Совершенный ею обряд признавался священником.

В советский период, когда роженицы рожали только в родильных домах, дети, родившиеся слабыми, могли умереть прямо в роддоме, то есть некрещеными. Согласно религиозным воззрениям гагаузов, душа ребенка, умершего некрещеным (по причине болезненности или в результате выкидыша), считалась нечистой и «Бог на том свете к таким душам даже не приближается». Считалось, что душу младенца, умершего некрещеным, можно спасти, окрестив ее другим способом: когда священник крестил в селе какого-то ребенка, мать умершего младенца передавала крестной (участвующей в этом таинстве) ползунки и свечу, как бы «присоединяясь к обряду крещения». Данный ритуал воспринимался в народе как обряд «постокрещивания» («чтобы и эта душа покрестилась» / *o cancaz da vaatz olsun*).

Однако даже среди части неграмотных женщин было понимание того, что этот обряд «не верный», то есть он не может привести к ожидаемому результату, что видно из их высказываний: «Если в селе кто-то собирался

крестить ребенка, а у какой-то женщины был выкидыш (*düşü*), то она давала ползунки и веточку базилика и через эти вещи „присоединялась к обряду крещения”. Считается, что этот ребенок как бы окрещивается, но это неправильно. Мы стараемся, но это не пройдет» (*lââzim polzunki hem feslen vaatizliya katmaa, da vaatiz olurmuş o uşacık. O diil dooru. Biz savaşêrız, ama bu geçme[y]cek* [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Во второй половине XX в., с постепенным отходом от традиционного образа жизни, с усилением процесса урбанизации участились случаи совершения женщинами аборта. Согласно церковным канонам, детоубийство считается смертным грехом. В разные исторические периоды за этот грех предусматривались различные наказания. Наиболее тяжким было лишение человека Св. Причастия. Женщины, совершившие этот грех, несомненно, глубоко переживали свой поступок. Однако тяжело было осознавать, что ты навсегда лишен Святого Причастия. Немало информаторов говорили о том, что в советский период, когда церкви в селе не работали и женщины не могли исповедоваться у батюшки, некоторые из них отправлялись в Болградский собор, где, как им рассказали, один из местных священников совершал определенный ритуал «освобождения» повинившейся женщины от этого греха. Он был приурочен к «специально предназначенному» для этого поминальному дню – «Сорок мучеников». Некоторые информаторы неопределенно говорили, что, возможно, это было на Благовещение или в праздник Рождества Иоанна Крестителя – «*Драгайка*». Для совершения данного ритуала женщина заказывала в храме 40 просфор, 40 калачей (*40 nafracık, 40 kolaççık*), а также передавала 1 свечу, платочек, чашку. С позволения проводившего ритуал священника, женщина, раскаявшаяся и рассказавшая однажды об этом грехе своему духовнику, после проведения данного ритуала не должна была на последующих исповедях говорить о совершенном ею грехе. Считалось, что после этого за совершенный женщиной грех «ответственность» берет на себя священник (*onun sıvabı* / «его грех»), «отпустивший этот грех». Он причащал женщину («давал комку») и в свою очередьставлял («просил») более не совершать такой грех [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

О том, что подобные обряды в прошлом имели место, хорошо известно многим местным священникам со слов прихожан. Более того, по сообщению одного из них, некоторые женщины, столкнувшись с данной формой отпущения грехов и т. д., уже после открытия сельских храмов приходили к молодым священникам и учили их: «Вы не знаете, вот раньше был старый священник, он делал то-то». Согласно народным воззрениям, есть день, когда можно поминать загубленные души – на 40 мучеников. Так, например, в 1985–1986 гг., по воспоминаниям одного из информаторов, она была у отца Н. в Болграде. Он сказал ей, что необходимо на 40 мучеников принести 40 булочек, 40 свечей для поминовения тех, „кого они убили”. Тогда в церк-

ви было очень много свечей на имя этих детей» [ПМА]. По предположению информаторов, ритуал зажигания 40 свечей делался для того, чтобы «попросить прощения у Бога». Однако данный способ «освобождения» от этого греха большинством сельских женщин не считается «законным»: «Наш священник этого не делает» / *Bizim ropazımız bu işleri yapmêêr* [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.; М.С.П.].

Некоторые подробности о существовании в прошлом таких ритуалов поведал нам один из священников, дав собственную характеристику их содержания: «В советский период было много чего. Были сердобольные священники (например, в Болграде), которые говорили, что если женщина совершила аборт или у нее был выкидыш, нужно принести распашонку и, когда крестят, положить. Мы против этого. Это происходило потому, что многие прихожане могли прийти в церковь один раз в году, чтобы взять комку. „Стадо” большое, и священники жалели их. Это похоже на православное сектантство» [ПМА]. После того как в селах открылись церкви, женщины, под тяжестью совершенного ими греха, рассказывали приходскому священнику на исповеди об этом и о проведенном в свое время ритуале «освобождения» от греха совершенного аборта в Болградском соборе. В таких случаях батюшка назначал епитимью для его искупления.

Подобные ритуалы (связанные с исповедью и отпущением грехов), «совершавшиеся отдельными сердобольными священниками в советский период», являлись временной формой уступок верующим со стороны православного духовенства по причине сложного для православия времени. Это понимали как одни, так и другие. Квалифицирование некоторыми современными священниками подобных ритуалов как своего рода «православное сектантство», отражавшее «трудности советского периода и стремление духовенства сохранить паству в лоне Православной церкви», вполне обосновано.

3. Выраженность внешних форм религиозности у гагаузов в современный период (о значимости соблюдения постов, посещения церкви и т. д.)

3.1. О состоянии религиозности православных гагаузов глазами самих гагаузов (по материалам полевых исследований)

Для того чтобы выявить состояние религиозности православных гагаузов на современном этапе, мы в ходе проводимого нами интервью задавали вопрос информаторам о частоте посещения церкви, о соблюдении ими религиозных праздников и постов, и др. Как отмечают священники и сами прихожане, в церкви много народу в основном по большим праздникам.

«Особенно много людей на Пасху. Накануне Пасхи невозможно даже пройти – везде полно людей» (*Paskelleya karşı yok ner[e]dän geçäsin – hepsi dolu*). На Пасхальное богослужение многие приходят в храм всей семьей. «В некоторых семьях, где есть пожилые, сохраняется обычай отправлять в церковь одного члена семьи, чтобы он помолился за всех» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, Л.]. «Много людей собирается в церкви по воскресеньям и по великим праздникам – Пасха, Рождество, Успение Божьей Матери, на престольный праздник и др.» [ПМА, с. Казаклия, Н.]. «По воскресеньям церковь полна народу. На Вербное воскресенье было очень много людей» / *Pazar günü dolêr klisä. Süüt pazarında pek kalabalıktı* [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.]. «Постоянно не очень много людей ходит в церковь, в основном на праздники» [ПМА, с. Авдарма, К.О.Х.]. «Сельчанами почитаются двенадцатые праздники. Более почитаемыми святыми являются Николай-чудотворец, Пантелеймон и др. Особо почитается гагаузами Божья Мать» [ПМА, с. Гайдары, Н.].

Среди гагаузов немало таких, которые вопросу соблюдения воскресных и праздничных дней, а также посещения церкви уделяют большое значение. В основном это те, в чьих семьях религиозность прививалась родителями с детства. Некоторые из них говорили, что «Если в течение трех воскресений не ходить в церковь – это уже духовное отлучение от Церкви» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.]. В связи с этим отметим, что в работе В. А. Мошкова приводится поверье, из которого видно, что в начале XX в. у гагаузов критическим временем непосещения человеком церкви считалось 40 дней: «У каждого человека на правом плече сидит ангел, а на левом шейтан. Если в течение 40 дней не побывать в церкви, то шейтан начинает спорить с ангелом» [Мошков, 1901, № 4, с. 8].

Однако решение ходить или не ходить в церковь, соблюдать или не соблюдать посты, даже на взгляд пожилых гагаузов, – это «личное дело каждого» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.]. «У человека должно быть внутреннее желание ходить в церковь. Есть люди, которые очень верят в Бога, но в церковь не ходят (*Var adam pek inanêr, ama kliseya gelmeer*). В церкви нужно стоять на ногах. Некоторые приходят в церковь, только когда хотят причаститься. Кому как удобно» (*Kimä nicä yakışêr*) [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

Тем не менее, по убеждению ревностных прихожан, «христианин должен молиться в церкви, домашняя мольба – это не то же самое, что в церкви. Церковная мольба поднимает человека со дна моря, церковная мольба – это совсем другое. В воскресные и праздничные дни нужно оставлять все дела и идти в церковь, чтобы занять свое место, как солдат в строю, чтобы не потерять свое место. <...> Воскресенья пытаюсь соблюдать, но не всегда получается» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

Из ответов информаторов различных населенных пунктов видно, что регулярно в церковь ходят женщины, но в последнее время и молодежь ста-

ла туда чаще приходиться: «Мои дети и внуки ходят в церковь. С нашей улицы многие ходят в церковь» [ПМА, с. Казаклия, Т.Аф.А.]; «Я в церковь не ходила только тогда, когда болела или лежала в больнице. По воскресеньям не работаю – иду в церковь. Муж разрешает. Еду готовлю в субботу. После церкви вместе с женщинами ходим к соседям в гости и к больным» [ПМА, г. Комрат, Ф.М.Г.]; «Я постоянно хожу в церковь» [ПМА, с. Казаклия, У.Е.В.]; «С тех пор как церковь открылась, я каждый день туда хожу» [ПМА, г. Комрат, Ф.А.Г.]; «Я ни одной вечерни не пропускаю» [ПМА, с. Авдарма, К.О.Х.]. «Моя мама очень любила церковь и я всегда хожу в церковь» (*Benim mamum pek klisecidi, bän da postoyanno kliseya giderim*) [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

Некоторые женщины ограничиваются соблюдением воскресных и праздничных дней, во время которых стараются не работать: «В церковь не хожу. Воскресенье стараюсь соблюдать, но не всегда получается. Если дают воду в колонке – то стираю, так как в доме есть больные старики» [ПМА, с. Казаклия, Х.М.Д.]; «Раньше в воскресенье пыталась успеть сделать всю работу – закрутки, побелку и др. А сейчас стараюсь соблюдать воскресенье – не работаю» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.].

Как можно видеть из ответов других респондентов, несмотря на их критическое отношение к состоянию религиозности гагаузов в настоящем, тем не менее, озвученные ими цифры о числе людей, постоянно или периодически посещающих сельскую церковь, в целом довольно внушительны для настоящего времени: «У каждого из старых людей, кто постоянно ходил в церковь, было свое место. Сейчас они умерли, и их места свободны. Молодежь не приходит. В обычные дни собирается 50–60 человек, а в пост – до 100–150 чел. На Благовещенье, Вербное воскресенье (*Süüt pazari*) и другие праздники в церкви очень много людей. На Пасхальном богослужении было около 200 человек» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

В чадыр-лунгской церкви в честь Казанской иконы Божьей Матери «на большие праздники собирается до 500 человек. В эту церковь ходит много молодежи, а пожилые больше идут в монастырскую церковь (Свято-Димитриевскую). В Великий пост мальчики 14–17 лет приходят в церковь целыми группами» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, Ф.]. В небольших селах, например, в Чишмекиое, на обычном вечернем богослужении присутствует до 10 человек [ПМА].

На основании собранного материала можно говорить о том, что все же значительная часть гагаузов уделяет недостаточно внимания вопросам посещения церкви и соблюдения церковных праздников. Однако если женщины демонстрируют большую религиозность, то у мужчин, в том числе пожилого возраста, традиционно наблюдается более слабая выраженность ее внешних форм: «В церкви всегда больше женщин» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, Л.; с. Гайдары, Н.]. Для них вера в Бога – это закон жизни: «Если бы я в Бога не

верила – уже давно сгнила бы» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.]. По отношению к молодежи представители старшего поколения однозначно отмечали, что у них вера слабее (*gençlär taa yufka*).

Более подробные ответы информаторов дают возможность несколько глубже рассмотреть особенности проявления религиозности среди гагаузских мужчин и женщин. Так, например, мужчины редко ходят в церковь, но при этом часть из них все же старается соблюдать пост хоть 1–2 недели, а также религиозные праздники (не работать): «В церковь хожу редко, в основном, когда кого-то хоронят. Жена посты держала, а я не соблюдаю. Но праздники я все соблюдаю (*yortuları tutêrim hepsini*), например: Пасху (3 дня), Хедерлез и др.» [ПМА, с. Казаклия, Ч.Ф.Т.]. Информатор из с. Авдарма, в возрасте 90 лет, с болью в душе сказала, что ее брат Петр умер без Причастия, добавив при этом, что «он особо в церковь не ходил, но Библию знал. Он был „большим христианином“» (*Pek kliseya gitmäzdi, ama Bibliyi bilârdi. Pek hristiyandı*) [ПМА, с. Авдарма, К.Н.М.].

Состояние данного вопроса в семье одной из информаторов из с. Гайдары, которой на момент опроса было 72 года, в целом характерно для многих гагаузских семей, поэтому приведем довольно длинный фрагмент из записанного нами интервью: «В субботу вечером я иду в церковь на вечерню и стараюсь выстоять ее на ногах. Священник читает Евангелие по-русски, а проповедь – на гагаузском языке, чтобы мы понимали. В церковь должны идти все члены семьи, но чаще идет один и дома рассказывает, что он понял, что видел. Но тому, кто в церковь не пошел, не интересны эти вещи, так и в голову не идет. А когда человек сам ходит туда и слушает – это воспринимается по-другому. По домам священник не ходит, чтобы звать в церковь. На нашей улице жил священник. Когда он вечером шел на службу, у ворот сидели бабки, и он им сказал: ”Бабушки, хорошо сидите, но почему в церковь не идете?” (*Babular, islâ oturêrsiniz, ama neçin kliseya gellersiniz?*) Одна из них ответила, что болит нога, вторая – что болит что-то другое. – „Вы идите, – поучал их священник, – а то если сейчас сами не приходите, то когда я за вами приду, тогда вы сами уже не сможете пойти”. <...> Мои родители – и отец, и мать – ходили в церковь, а муж мой не ходит, не хочет. Когда мы поженились, он пост не держал, а я все четыре поста соблюдала. В пост я готовлю только постную пищу, а он может съесть сало, яйца, колбасу. Мне пост держать не тяжело – наоборот мне становится хорошо и даже в голову не приходит есть те продукты, что ест муж (*Bana horuç tutmaa diil zoor – islâ geler. Daje aklıma gelmeer iimää mancıyı, ani iyer adamım*). Невестка и внучка тоже держат пост, а раньше не соблюдали. Как-то раз накануне Пасхи у невестки дома зарезали свинью и приготовили еду. Она поела, и сразу же у нее заболел ребенок. С тех пор она соблюдает все посты. Молодое поколение ходит в церковь, в том числе и семьями. Сейчас в нашей церкви служит отец

Николай. Есть семьи, где мужья приходят в церковь, только чтобы взять комку (причаститься). Когда постятся, стараются брать комку. Пост держат в основном женщины и дети, а мужчины особо не соблюдают» (*Adam tarafi horuç pek tutmêrlar*) [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

Отметим, что среди части гагаузов, опять же особенно среди мужчин, имеет место некоторое недоверие к образу священника в целом, что видно из ответа следующего пожилого информатора: «Мой муж в Великий пост соблюдает одну неделю и потом причащается. А так он в церковь не ходит. Он говорит: „Я в Бога верю, но священникам не верю” (*Allaya bân inanêrim, ropazlara inanmêrim*). Но есть мужчины, – добавила она, – которые и тримур держат» [ПМА, г. Комрат, Ф.М.Г.].

Кроме того, у гагаузов-мужчин, главным образом молодого и среднего возраста, не распространена традиция ношения нательного крестика. (Об этом в свое время писал и В. А. Мошков [Мошков, 1902, № 4, с. 45].) Один из священников по этому поводу заметил: «Недавно в Интернете ознакомился с одной статьей, автор которой сделал вывод о том, что гагаузы, работающие в России на стройке, – мусульмане, так как они разговаривали на тюркском языке и были без шейных крестов» [ПМА].

Наряду с этим отметим, что немало мужчин преклонного возраста молитв не знают, за исключением молитвенной формулы зааминивания. Информатор из с. Казаклия сообщил, что знал одну единственную молитву – «Во имя Отца, и Сына, и Св. Духа. Аминь», которую, крестясь, произносил утром, после того как умывался, а также перед завтраком, обедом, ужином и перед сном (*Üzümü ykadıynan yapêrim bojimi, sora açan sabaa ekmää, ülen ekmää, avşam ekmää hem açan yatêrim uy[u]maa*). Относительно состояния религиозности односельчан в настоящее время он ответил, что «есть семьи, которые любят церковь» (*var semya beener kliseyi*) [ПМА, с. Казаклия, Т.Аф.А.], имея в виду, что они часто ходят на богослужения.

Однако сегодня иногда имеет место несколько пренебрежительное отношение со стороны некоторых односельчан к более религиозным прихожанам, что дает основание говорить о слабой выраженности внешних форм религиозности у части гагаузов, в том числе и у женщин. Так, бóльшая степень религиозности прихожан (например, в вопросах соблюдения постов и праздников, посещения церкви и т. д.) не приветствуется теми, кто в религиозном отношении более пассивен, поскольку тем самым «церковные активисты» выделяются из общей массы односельчан. На этот счет они так говорят: *Kliseyâ giderlâr günahkerlâr hem prostlar, a [i]slâylâr durêrlar evdâ* / «В церковь ходят самые грешные и плохие люди, а хорошие дома сидят». Несомненно, что в данном высказывании имеется в виду частота посещения храма. Можно предположить, что для основной части прихожан нормой считается посещение церкви лишь по большим религиозным праздникам. Неко-

торые из них в своих интересах руководствуются принципом: «Ты можешь не поститься, но и не осуждай других» – это грех (*sân yaalı i, ama osujdati etmä kimsiyi*) [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Е.; Л.Е.М.]. В свою очередь, более религиозные прихожане неодобрительно смотрят на «ленивых» соседей: «Одна соседка – молодая, но в церковь ходит, а другие соседи не ходят в церковь. Они не верят ни в пост, ни во что (*İnanmêrlar ni horuç, ni bişey*) [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.].

К прицерковным людям, к их промахам и ошибкам сельское общество проявляет особо пристальное внимание. При удобном случае, если первые вдруг допустили некоторую несдержанность, невнимание и т. д., по отношению к ним могут высказать необоснованный упрек или осуждение (*maana bulêrlar*): «Даром, что ходите в церковь» / «*(de)câba gedersiniz kliseya*» [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]. Интересно отметить, что православные нередко называют баптистов русским словом «верующие», тем самым автоматически причисляя себя к «не очень верующим».

Степень религиозности населения разнится от села к селу. При изучении состояния религиозности людей того или иного населенного пункта, на наш взгляд, необходимо учитывать следующий фактор: сохранилась ли в советский период или была разрушена местная церковь. Большое значение имеют и сформированные каждым отдельным местным обществом религиозные традиции, а также сохранность членами сельского коллектива традиционных ценностей и народной обрядности. Как мы уже неоднократно упоминали, гайдарцы демонстрируют высокую степень православной идентичности (одним из показателей этого является отсутствие в селе сектантов), иногда приобретающей в какой-то мере форму религиозного фанатизма. В качестве примера приведем следующий случай.

Лет двадцать тому назад в этом селе между прихожанами и настоятелем церкви разгорелся конфликт, причиной которого стала именно повышенная степень религиозности гайдарцев, что видно из рассказа информаторов: «Священник N., который служил у нас, в одно воскресенье совершал богослужение в Гайдарах, а в другое – в Баурчах. А люди хотели, чтобы службы в нашей церкви были каждое воскресенье. Кроме того, им казалось, что священник к тому селу больше привязан – там сделали ремонт церкви, там сын его начал служить священником. Со временем он начал вести службу в Гайдарах среди недели, а в Баурчах – по воскресеньям. <...> Среди людей начались возмущения, и они высказались о том, чтобы в церкви служил только второй священник – отец И. Зазвонил колокол, призывая сельчан в церковь для разрешения конфликта. Тогда некоторые из односельчан совершили большое зло (*yaptılar pek büyük fenalık*). Два человека из церковного актива не пустили священника в церковь для ведения службы. По окончании конфликта отец N. запретил второму священнику отцу И. причащать этих людей до тех пор, пока

они не исповедуются у него самого. Эти люди продолжали ходить в церковь на службы, но они не могли причащаться. И только через пару лет, когда они пошли к отцу N. на исповедь, он дал им благословение на Святое Причастие» [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н., М.А.И.]. Несмотря на остроту конфликта и использованные прихожанами экстремальные методы, они настояли на своем. Более того, они ходатайствовали (в 1995 г.) перед епархиальным начальством об определении к ним в приход настоятелем избранного и одобренного ими священника – отца Ильи, бывшего родом из этого же села, но в то время служившего в одном из приходов в Украине.

В связи с вопросом о степени религиозности гагаузов приведем следующие интересные сведения, полученные нами от информатора-болгарина из с. Кирсово, в котором мы собирали полевые материалы в 1996 г. Он отметил, что гагаузы более религиозны по сравнению с болгарами [ПМА, с. Кирсово, Б.Е.Н.]. Аналогичный вывод был сделан священником местной церкви того же села, молдавской национальности [ПМА, с. Кирсово, Г.]. Говоря в целом о состоянии религиозности прихожан и исполнения ими церковных обрядов, он уточнил, что на тот период в приходе причащалось более 60% сельчан. При этом было отмечено, что далеко не во все важные религиозные праздники сельчане соблюдают запрет на работу, например, они могут работать на Троицу и в другие религиозные праздники, однако строго соблюдают «Волчьи праздники», «День мыши», «День червя», особо чтут Прощеное воскресенье и др. По замечанию священника-молдаванина из с. Дезгинжа, гагаузы демонстрируют бóльшую внутреннюю религиозность, нежели молдаване. Довольно много сельчан соблюдает «тримур» (трехдневный полный пост), в то время как среди молдаван это – редкость, в основном такое сохранилось в монастырях. В некоторых семьях существует традиция читать каждый вечер на ночь акафист (на старославянском языке) в присутствии всех членов семьи, после чего домочадцы расходятся по своим комнатам и молятся каждый отдельно [ПМА, с. Дезгинжа, В.].

Среди гагаузского духовенства болгарское с. Твардица считается «божественным селом» – «там насчет веры крепче», поскольку твардичанам удалось в советский период отстоять свою церковь, которая – единственная в Чадыр-Лунгском районе – продолжала действовать и поддерживать религиозный дух населения близлежащих гагаузских и болгарских населенных пунктов. Вместе с тем, настоятель церкви с. Казаклия подчеркнул высокую степень религиозности своих прихожан, сказав: «Но и здесь люди тоже очень сильно верят в Бога» [ПМА, с. Казаклия, Н.].

У нас нет оснований для того, чтобы сделать вывод о большей религиозности гагаузов по сравнению с болгарами, или наоборот, поскольку в каждом селе ситуация по-своему уникальна. В данном случае показательными являются приведенные М. Н. Губогло данные социологического опроса, согласно

которым к концу XX в. интенсивность религиозной идентичности гагаузов равнялась интенсивности этнической идентичности; ощущение же интенсивности религиозной идентичности среди гагаузов, болгар и молдаван было примерно одинаковым – на уровне чуть более 60% [Губогло, 2006а, с. 190].

Что касается оценки современного состояния религиозности самими гагаузами, то наиболее верующей частью прихожан она характеризуется со значительной долей разочарования. Одними из критериев для них служит посещение церкви и поведение прихожан в ней, соблюдение праздничных и воскресных дней, а также придерживание норм христианской морали и нравственности. Приведем высказывание одного из них: «Раньше люди были крепчайшей веры. Как они придерживались христианства! В церкви не разговаривали! А сейчас в церкви болтают как на базаре. Сколько раз за богослужение батюшка выходит и говорит, чтобы не разговаривали. Я не могу сказать о себе, что я настоящий христианин, так как я перед Богом буду лицемером. Исповедуюсь, причащаюсь, а потом опять грешу. Мы слабы телом. Мы христиане, но только на словах. Читая молитву Богу, должно быть сходство с делами, а у христиан этого нет. Веру нужно показывать делами. Наша православная вера не подкрепляется доказательствами, а является только показательной (внешней). Говорю одно, а живу, как мне удобно. Нужно делами показывать себя (свою веру). Мы идем падая-вставая...» / *İleri insan kaavimiş inannan. Nesoy kulanmışlar hristiyanını, klisä içindä lafetmäk yoktu. Bizdä büün lafederlär, nicä panerdä. Kaç kerä batüşka çıkêr hem söler lafetmämä. Bän alamadım kuvet sölemää, ani bän nastoyasçii hristiyan. Pered Bogom bän kalêrim lițemer. Spiyada olêrim, alêrim komka, sora genä günaa yapêrim. Güüdemiz yufkalı. Biz hristiyanız, ama sadı laflan. Чутая молитву Богу, должно быть сходство с делами, а у христиан этого нет. Веру нужно показывать делами. Наша православная вера¹¹⁰ durmeer dokazatelstvaylan, ama pokazatelstvaylan. Sölerim bölä, a yaşêrim nicä bana yakışêêr. Lääzım işlärlän göstürmää kendinizi. Biz gideriz düşä-kalka...* [ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И.].

Следующий пример также демонстрирует отсутствие у части гагаузов глубоко укорененного религиозного христианского сознания: «Мой муж в церковь не ходил и не постился. Приносившую мной из церкви нафру (профору) и Святую воду он не брал. Но когда в прошлом году сильно заболел, я ему предложила нафру и Святую воду, и он взял их. У Бога так – нужно ждать, а он хочет сразу удачу» (*Allahta ölä – beklemää lääzım, a o [i]ster srazu udaça*) [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.].

И действительно, священно- и церковнослужители отмечали некоторую формальность в совершении прихожанами религиозных обрядов, что, по

¹¹⁰ Информатор в своем рассказе иногда переходил с гагаузского языка на русский. Курсивом мы привели текст интервью в оригинале.

их мнению, свидетельствует об отсутствии у них истинной христианской религиозности: «Можно ходить в храм, исповедоваться и причащаться, но не быть христианином» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, Л.]; «Можно быть просто религиозным по форме, формально верующим. – Веришь ли ты в Бога? – Да! – Веришь ли Богу? Вверяешься ли в Его руки? (“Да будет воля Твоя!”) – Нет! [ПМА, с. Казакия, Т.А.А.]; «Многие люди хотят решения своих проблем быстро, чтобы батюшка помолился – и все сразу стало так, как хочется. Но это не таблетка. Это очень большой труд» [ПМА, с. Бешгиоз, П.].

Одной из больших проблем остается дисциплина в храме во время богослужения. О ней открыто говорили и прихожане, и приходское духовенство: «В церкви люди разговаривают, священник вынужден часто выходить и кричать „молчите”, так как не может вести богослужение. Старается так справиться. Хоть и не понимаешь, но нужно молчать. Там же читаются Божьи слова (Библия – Е. К.). Нужно, чтобы священник был более твердым, чтобы люди слушались его. Он должен быть главным, а не чтобы люди вели себя кто как хочет» / *Klisäda insan lafeder. Popaz läözım dayma çıksın i baarsın: „Susun”, zere o slujbyı gõt[ü]rämer. Savaşardı ölä koymaa. Orda okunêêr Allahın lafları, hoti annatıycan, ama läözım susmaa. Popaz läözım olsun biraz gergincä, da insan seslesin, o läözım olsun baş – diil insan gõtürsün kendini, nicä ister* [ПМА, Гайдары].

Слабая дисциплина в храме, по словам священников, наблюдается со стороны женщин: «Несмотря на то, что мужчины приходят в церковь редко, тем не менее, они приходят помолиться, а женщины приходят и говорят о хозяйственных делах (о квочках и др.). Они приносят с собой суетность мира, с ней и уходят. Некоторые из них заранее приходят в церковь, чтобы пообщаться, как на седянках (посиделках – Е. К.)» [ПМА, Гайдары]; «Существует проблема – женщины приходят в церковь пообщаться. Когда служба подходит к концу, они вспоминают (куда они пришли – Е. К.) и начинают хоть песни¹¹¹ слушать. <...> Однако многие прихожане знают литургию (длящуюся 1 час 10 минут) почти наизусть и поют вместе с нами, и это – хорошо» [ПМА, Бешгиоз].

Упоминание одного из информаторов о том, что раньше прихожане не позволяли себе разговаривать в храме, возможно, было характерно для какого-то периода времени. Однако, согласно сведениям В. А. Мошкова [Мошков, 1901, № 2, с. 43-44], приводившимся нами выше и характеризующим дисциплину в храме сто лет назад, данная проблема имела место в гагаузских приходах и тогда. (Подробнее об этом см.: Глава VI(4). «Архивные и историографические данные о религиозно-нравственном состоянии гагаузов и болгар в связи с вопросом о „холодности к храму” и языке богослужения».

¹¹¹ Речь идет о песнях религиозного содержания на гагаузском языке, исполняющихся после богослужения.

Исходя из значимости, придаваемой гагаузами внешним формам религиозности, можно говорить о том, что она в большей степени отражается не в посещении церкви, а в соблюдении ими постов и праздников. Так, часть сельчан пожилого возраста (в основном женщины) сказали, что соблюдают все четыре поста: «Спасибо Богу, соблюдаем четыре поста» / *Şükür Allaha, tutêriz dört oruç* [ПМА, с. Казаклия, У.Е.В.]. Некоторые из них уточнили, что в обязательном порядке соблюдают Великий и Успенский посты [ПМА, с. Авдарма, К.Н.М.]. Что касается самого длительного – Пасхального поста, то не многие говорили о том, что постятся все положенное время – 7 недель. Тем не менее, число соблюдающих жесткий трехдневный пост (*trimur*) впечатляет: «В нашем селе примерно половина населения держит пост. Я все посты соблюдаю. Больше постятся женщины. Тримур в селе соблюдают примерно 50–60 человек, на 3-й день приходят взять комку (причаститься)» [ПМА, с. Авдарма, К.О.Х.].

Многие информаторы признались, что в Великий пост постятся лишь одну–две недели. Интересно, что часть из них не считала возможным получить после не полностью соблюденного поста Святое Причастие, говоря, что это нечестно. Однако пребывание в течение всего года без Причастия рассматривается старшим поколением как жизнь во грехе, жизнь без Бога: «Если не брать комку, тогда не объединяешься с Христом – об этом говорится в Евангелии: „Он – во мне, я – в нем”» (*Açan almêrsin komka, ozman birleşmersin Hristozlan – bu yazêêr Evangeliyâda*) [ПМА, г. Чадыр-Лунга, Ф.].

Поэтому часть верующих строго соблюдала двухнедельный Успенский пост, после которого с чистой совестью причащалась: «В этом году на Великий пост я постился только последние 2 недели и не причащался (не взял комку). Я беру комку на Панайю (Успение – Е. К.) – там пост длится всего 14 дней, а взять комку в Великий пост, когда соблюдаешь только 2 недели – я нахожу это нечестным (*bân bulêrim neçestno*). Моя жена постоянно соблюдает посты» [ПМА, с. Казаклия, Т.Аф.А.]. Многие гагаузы среднего и преклонного возраста сказали, что для них по состоянию здоровья тяжело соблюдать весь Пасхальный пост: «Раньше посты держали, сейчас – заболели и не смогли держать Великий пост» (*hastalandık da kaçırđık*) [ПМА, с. Казаклия, А.П.И., г. Комрат, Ф.М.Г.]. Женщины среднего возраста часто отвечают следующим образом: «Посты стараемся держать, но не всегда получается» [ПМА, с. Авдарма, Т.А.Д.]; «Из-за здоровья пост не могу соблюдать. В прошлом году держала тримур» [ПМА, с. Казаклия, Х.М.Д.].

Помимо четырех годовых постов, немало религиозно настроенных прихожан пожилого возраста постятся в течение всего года каждую среду и пятницу. Особое значение, придаваемое посту в эти дни, связывается в народе с историей христианства (в среду Иуда предал Иисуса и Его схватили, а в пятницу – распяли). Считается, что человеку, соблюдающему пост в среду и пятницу, Бог простит его грехи. Эти дни следует соблюдать для духовного

очищения, «чтобы твоя душа очистилась – мы же христиане» / *Senin canın paklansın, biz – hristiyanus* [ПМА, с. Казакляя, А.П.И.; с. Авдарма, К.Н.М.].

Данная религиозная традиция оказала значительное влияние на народно-церковную обрядность. Так, если «курбан церкви» (престольный праздник) приходится на среду или пятницу, то для приготовления обрядового блюда, вместо традиционно приносимых в жертву домашних животных и птицы, используют рыбу.

Современная трактовка информаторами традиции необходимости соблюдения двенадцати Великих пятниц (в течение всего года) связывается со здоровьем (*Tutêrim Bûük cumaaları – saahlık için*) [ПМА, с. Авдарма, К.О.Х.], в то время как в «Сказании о двенадцати пятницах», в прошлом распространенном у гагаузов, функциональная значимость их соблюдения была значительно шире (подробнее см.: Квилинкова, 2012а, с. 217-234, 569-571). Многие сельчанки хоть и не знали, для чего нужно соблюдать двенадцать пятниц, но «держали» их в силу устоявшейся традиции: «Я соблюдаю – мне не тяжело» / *Bân tutêrim – bana diil zoor* [ПМА, с. Авдарма, К.Н.М.].

Одна из наиболее религиозных женщин православного вероисповедания сообщила о том, что помимо среды и пятницы она постится каждый понедельник «в честь ангела-хранителя и семейного святого» и соблюдает запрет на стирку [ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.]. Отметим, что в церкви в этот день поминают всех ангелов – Силы бесплотные.

Соблюдение годовых постов, а также среды и пятницы, составной частью которых является упомянутое В. А. Мошковым половое воздержание, и в настоящее время характерно для гагаузов, активно включенных в религиозную традицию. «У тех, кто женат, батюшка на исповеди спрашивает: „Соблюдали ли вы пост «чистотой»?» (половое воздержание в течение 2–3 недель перед Причастием – Е. К.) / *Çistiy oldun mu? Tuttun mu adamnan?* Одной прихожанке, которая не соблюдала пост чистотой, священник не дал комку, а только святой водицы (*ayazma*)» [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.; М.С.П.]. Наиболее тщательно эта традиция почитается женщинами, особенно среднего и пожилого возраста. В селах общественное мнение «следит» за теми, кто не постится. Особенно строгое отношение к постам отмечается у иннокентьевцев, характеризующих себя как «православная христианская вера» (подробнее см. выше).

Наградой за соблюдение поста являлось право на получение Святого Причастия (*komka*), после которого, по выражению информаторов, они испытывают чувство очищения, облегчения и радости. Однако если во время поста человек с кем-то повздорил (*ne çekiştin, a baarıştin*) или непроизвольно «замазался» жирной едой, кормя ребенка и т. д., то он лично принимал решение причащаться ему или нет, – «свои грехи я и сама знаю» (*bân kendim tanêrim kendimin günahlarımı*). Нередко, пропостившись весь Великий пост, человек все же отказывал себе в получении Причастия, сам себе назначая епитимью.

Существует правило: «чтобы взять *комку*, нужно готовиться» [ПМА, с. Гайдары, М.С.П.; г. Чадыр-Лунга, Ф.]; «*комку* нужно брать с чистой душой» [ПМА, с. Казаклия, Т.Аф.А.]. Перед началом поста и перед Причастием необходимо помириться с теми, с кем в ссоре, или попросить прощения у того, кого ты обидел. Чаще всего недопонимание и обиды бывают между соседями. Тот, кто младше, должен пойти к соседу сделать *метание* (земной поклон) и попросить прощения. Если тот, кому повинились, не простил, то в таких случаях священник говорит на исповеди, что «это не твой грех, а его». Когда человек идет в церковь для получения Причастия, он целует своим домашним руку, прося прощения (*prost etsin*). Перед тем как принять Причастие, перед алтарем делают три земных поклона [ПМА, с. Гайдары, М.А.И.; М.С.П.].

По установившейся традиции на исповедь прихожанин приходит со свечой, и священник просит его рассказать обо всех грехах [ПМА, с. Гайдары, Т.А.Н.]. Как следует из высказываний священнослужителей, в настоящее время исповедь осуществляется многими гагаузами довольно формально: «Не каждый человек может рассказать священнику обо всех своих грехах. Некоторые замалчивают свои проступки, просто говоря на исповеди, что «согрешил словом и глазом» (*yaptım günää azlan, gözlän*), то есть кого-то обидел или кому-то позавидовал. Прихожане объясняют это тем, что все до мелочей рассказать невозможно.

По словам священников, «даже старые люди не всегда откровенны на исповеди. Нередко человек по настоящему исповедует лишь тогда, когда случается какое-нибудь несчастье, в котором он считает себя виновным». На наш взгляд, у гагаузов не было соответствующих условий для формирования и развития традиции настоящей исповеди. Говорить о возможности ее полноценного функционирования в Бессарабии в условиях, когда священник не понимал языка исповедующегося (вторая половина XIX – первая половина XX в.), не приходится. Несомненно, здесь сказывается и сложившаяся на Балканах историческая традиция, выражавшаяся в том, что этому обряду традиционно не придавали должного значения. Ввиду недостаточного числа священников причащение осуществлялось без исповеди.

Интерес представляет одна из форм исповедей, имеющая место в одном из небольших гагаузских сел на юге Республики Молдова, о которой нам поведал информатор из с. Гайдары: «По установленной местным священником традиции, во время Великого поста прихожане записывают свои грехи на листке бумаги, который передают батюшке до получения Святого Причастия. Объяснение прихожанам по поводу указанного нововведения он дал следующее: «Обо всех грехах человек рассказать не может, тем более, что в эти дни в церкви собирается много людей; дома же все грехи можно вспомнить и записать». Священник, когда исповедует людей, в течение 40 дней читает эти листочки с записями и молится Богу, просит Его о прощении грешных

душ (*Bän onnarı okêrim kendimä i yalvarêrim Allaha prost etsin*) [ПМА, с. Гайда-ры, М.А.И.; М.С.П.].

Особое значение местное духовенство уделяет вопросу повышения религиозности населения вверенного ему прихода и направления ее в русло православной идентичности. Для этого они используют различные методы воспитания и убеждения. Так, например, многие священники гагаузских сел при крещении ребенка настаивают на том, чтобы родители дали ему имя одного из православных святых, которое содержится в месяцесловах Русской православной церкви. Информатор из г. Комрат сообщила о том, что десять лет назад ее внучке (при рождении) родители дали имя Вика, которое имеет латинское происхождение. «Узнав об этом, священник даже не хотел с ней разговаривать. В конце концов, девочку окрестили под именем Юлия» [ПМА, г. Комрат, Ф.М.Г.]. По словам одной из церковнослужительниц чадыр-лунгской церкви, «в настоящее время при крещении детям дают имена, ориентируясь на церковный календарь, – в честь святого, когда родился ребенок. Редко когда ребенку дают то имя, которое у нас в обиходе не используется [ПМА, г. Чадыр-Лунга, Ф.]».

В некоторых случаях священники оказывались своего рода хранителями установившейся народно-религиозной традиции. Так, например, в тех семьях, где часто умирали дети, для сохранения потомства от воздействия нечистой силы и в конце XX в. прибегали к специальному обряду – «*uşaa sibidêrlar soka*» / «*atêrlar yola*» (букв. «подкинуть ребенка на улицу / на дорогу»). Новорожденного (до крещения) оставляли на одном из камней у колодца или близ перекрестка дорог. Того, кто первым «нашел» ребенка приглашали «присоединиться» к обряду крещения, став «дополнительным» крестным [ПМА, с. Джолтай, К.И.И.; с. Бешгиоз, Г.Г.Ф., Р.В.В.]. Священник с. Джолтай, расценив этот обычай как предрассудок (остаток язычества), отказался признать еще одну крестную и не допустил ее к обряду крещения. Тем самым он объективно способствовал сохранению народной традиции, согласно которой крестить ребенка могла лишь одна семейная пара, получившая это «право по наследству» (*vaatizlik*). О силе данного обычая у гагаузов в свое время писал священник церкви с. Чок-Мейдан К. Малай: «При крещении ни за что восприемник не позволит стороннему лицу крестить с ним и лишь в недавнее время с усилием стали допускать при крещении второго восприемника, который большею частью бывает из детей или из братьев» [Малай, 1875, с. 836-837]. Отметим, что традиция участия в обряде крещения нескольких кумовьев не распространена у гагаузов, но является характерной чертой молдавской семейной обрядности.

Для усиления религиозной грамотности и религиозно-нравственного развития своей паствы местные священники совместно с церковным активом прикладывают значительные усилия. В ряде гагаузских приходов открылись воскресные школы (особенно эффективно такая школа функционирует в

с. Казаклия). «При чадыр-лунгской церкви в честь Казанской иконы Божьей Матери открыт клуб „Неофит”, куда приходят горожане от 14 лет и старше. Систематически там собирается около 20 человек молодежи. Возглавляет клуб Славик Греков. Члены клуба смотрят кассеты с проповедями, фильмы религиозного содержания, задают батюшке интересующие их вопросы по христианской истории и догматике и т. д. Раньше в клубе собирались и женщины старшего возраста, которые хотели получить ответы на некоторые волнующие их вопросы. Помимо этого, настоятель с матушкой прививают горожанам традицию благотворительности. На пожертвованные прихожанами деньги и продукты в церкви формируют пакеты с едой и бытовой химией и затем в родительские субботы разносят малоимущим по домам. Списки наиболее нуждающихся в помощи семей они берут из примэрии» [ПМА, г. Чадыр-Лунга, Ф.]. Отметим, что некоторые более образованные сельчане среднего и молодого возраста из близлежащих сел предпочитают ходить на богослужения в чадыр-лунгскую церковь. Прихожанам старшего возраста священники после богослужения советуют, что́ нужно почитать в этот день из Библии.

В с. Бешгиоз к храмовому празднику (курбан церкви), отмечающемуся в день Свв. Петра и Павла, приурочен борцовский турнир в честь односельчанина – чемпиона мира по вольной борьбе Петра Тюлю. Этот праздник стал наиболее популярным. Утром прихожане приходят в церковь, где совершается праздничное богослужение. После литургии все идут в специально отведенное место, где традиционно устраивается борцовский турнир с призами для победителей. По словам местного священника, «вначале к церкви стали с удовольствием приобщаться дети. Но их нужно заинтересовать. Нужны средства для поездок в монастыри. Сейчас сложно заинтересовывать и привлекать, в том числе молодых людей, так как у них нет загранпаспортов и материальных средств, чтобы устроить поездку в монастырь. Пока в селе нет воскресной школы. Директор сельской школы не возражает против преподавания детям основ православной культуры, но он сказал, что для введения в школе этого предмета необходимо ходатайство от родителей. Пока же движения в этом направлении нет» [ПМА, с. Бешгиоз, П.].

Один из преподавателей церковной воскресной школы отметил: «В последнее время среди православных наблюдается пробуждение. Все село религиозно настроено, в том числе молодежь. Если сравнить за последние пять лет, то есть успехи. Вряд ли можно говорить о том, что баптисты оказывают сильное влияние на православных» [ПМА, с. Казаклия, Т.А.А.]. Другой информатор из того же населенного пункта (но родом из Чадыр-Лунги), сообщила, что в их селе население религиозное, в церковь ходят все, включая молодежь. У кого в доме имеются больные старики, те по большим праздникам просят священника прийти к ним и причастить родителей, чтобы они не умерли без Причастия [ПМА, с. Казаклия, Х.М.Д.].



Свято-Димитриевская церковь в с. Чадыр-Лунга (вверху)
(освящена в 1911 г.; взорвана в 1972 г.). (Фото предоставлено М. Н. Кройтор).
Церковь в честь Казанской иконы Божьей Матери в г. Чадыр-Лунга (внизу)
(освящена в 2008 г.; возведена на месте разрушенной Свято-
Димитриевской церкви и является ее точной копией).
Фото из архива Е. Н. Квилинковой (2010 г.).



Церковь в честь Святых первоверховных апостолов Петра и Павла в с. Бештиоз (вверху)
(освящена в 1995 г.; прежняя церковь в честь Архангела Михаила была разрушена в 1966 г.).
Церковная школа в с. Казаклия (внизу).
Фото из архива Е. Н. Квилинковой (2010 г.).

Об этом же говорил и священник с. Гайдары иерей Николай. Он подчеркнул: «Молодое поколение довольно часто ходит в церковь, но в основном от 40 лет и старше. Я в некоторой степени приписываю это тому, что молодежь – на заработках. Всегда приходит много женщин, но есть и мужчины. <...> В селе существует добрый обычай: когда кто-то куда-то уезжает или начинает свое дело, они приходят к священнику и берут благословение. Священник читает молебен перед дорогой» [ПМА].

Говоря о роли и значимости священника, особенно в селе, один из молодых представителей гагаузского духовенства перефразировал слова апостола Павла из Священного Писания: «Священник должен жить так, чтобы, видя его добрые дела и поступки, жизнь и нравы, люди прославляли Бога. Нужно быть открытым, на виду у всех, что и откуда взял, почему так поступил. <...> Цель священника – святить и просвещать. <...> Прихожане приходят к своему пастырю с разными проблемами. Приходится давать советы и молодым, и пожилым людям. В основном это как повеленье Божье, а иногда говорю от себя. Обычно пытаюсь отвечать знаниями, почерпнутыми мной из семинарии. Я не претендую на истину. Иногда приходится выступать и примирителем в чужой семье. Священник должен быть психологом. Мы этот предмет проходили в семинарии. Например, могут прийти в церковь к батюшке и сказать, я хочу положить руку на Евангелие, что не изменяла мужу. Я этого не допускаю. Разговариваю с мужем. Нельзя же использовать Евангелие как детектор лжи» [ПМА].

В качестве устремления на будущее, что представляется, по мнению того же гагаузского священника, важным, является возвращение к общинности церкви: «Мы, православные, утратили общинность церкви, люди не знают о нуждах человека, который находится рядом с ними. Хочу сделать так, чтобы после службы или вечером прихожане собирались, смотрели религиозные фильмы, чтобы батюшка комментировал отдельные фрагменты и т. д. Это даже в церкви можно устраивать. Моя мечта – вернуть общинность церкви, чтобы прихожане жили, как одна семья» [ПМА].

В современный период, в этих непростых условиях, в деле прививания населению религиозности и поднятия ее на должный уровень от православного духовенства требуется хорошее образование и большое терпение. При этом важным является то, что местное духовенство осознает значимость народных традиций в деле сохранения религиозности у православного населения.

* * *

Приведенные в данной главе примеры довольно ярко демонстрируют форму проявления у гагаузов православной идентичности. Они, в свою очередь, свидетельствуют о том, что глубокая приверженность гагаузов православию имела не столько этнополитическое, сколько этнокультурное происхождение. До начала XX в. в конфессиональном плане гагаузы оставались

едины. С этого времени начинается постепенное распространение протестантизма, которое с середины прошлого столетия (а особенно с 90-х гг.) заметно усилилось. Результатом возрастающего религиозного плюрализма стало то, что практически во всех гагаузских населенных пунктах есть сектанты различного направления. В большинстве из них они построили свои церкви или используют обычные частные дома под Дом молитвы. Наиболее «привлекательными» для православных, судя по проявляемому интересу и контактам, являются баптисты (штундисты). Не в последнюю очередь здесь имеет место и личная заинтересованность (получение материальной помощи, возможность выезда за границу на «ПМЖ» и др.).

Отношение православных верующих к инославным в целом отмечается толерантностью, но при этом во многих селах они, со своей стороны, проявляют активную позицию против строительства последними церквей. Протестантизм или чуждая православным вера связывается с тремя основными положениями: 1) не поклоняются иконам, не крестятся и не соблюдают постов; 2) не почитают Божью Матерь как святую и непорочную; 3) отвергают поминовение умерших и одаривания в их память.

На одну из важных причин распространения сектантства в гагаузских селах указывают ответы самих информаторов, оказавшихся под влиянием сектантов. Из их высказываний видно, что данная проблема в немалой степени связана со стремлением верующих получить ответы на волнующие их вопросы, касающиеся Святого Писания и Святого Предания, а также с необходимостью поделиться возникшими у них жизненными трудностями. В связи с этим они подчеркнули недостаточное внимание, уделяемое православным духовенством вопросам проповеди и религиозной грамотности, а также отсутствие доступной для простых людей религиозной литературы и т. д. Однако для поддержания религиозного духа у православного населения необходимо также периодическое посещение верующими монастырей, что, в свою очередь, требует немалых материальных затрат, которые церкви покрыть не в состоянии.

В заключение отметим, что состояние религиозности гагаузов в современный период требует тщательного исследования. Собранные нами данные по гагаузским населенным пунктам свидетельствуют о том, что у части православного гагаузского населения имеет место некоторая религиозная индифферентность, которая в большей степени проявляется в вопросах посещения церкви и, частично, соблюдения постов. Но в целом гагаузы демонстрируют довольно высокую степень православной идентичности как в обрядности, так и в сознании (выступают против сектантов, поскольку те не признают иконы, крест, одаривания в память умерших и т. д.). Церкви отремонтированы, а на месте разрушенных возведены новые. Многие прихожане и местные священники констатировали факт пробуждения религиозности у православного населения в последние годы. Таким образом, результаты деятельности православного духовенства и церковного актива уже дают свои плоды.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основополагающими признаками этнического самосознания гагаузов, важными составляющими гагаузской этничности являются религиозная и языковая идентичности, определившие их культурные стереотипы. Они способствовали формированию особенностей их национальной психологии, основных черт национального характера гагаузов, среди которых: гордость, трудолюбие, гостеприимство, уважительное отношение к другим этносам, прямота, искренность, уважение к старшим, почитание родителей и крестных, бережное отношение к народным традициям и др.

Подчеркивая значимость и переплетение религиозной и языковой идентичностей, отметим, что на разных исторических этапах их соотношение менялось. В балканский период этнической истории гагаузов православная идентичность, в силу ряда факторов, стала доминирующим признаком их этнического самосознания. Особое место данной идентичности в этнокультурном коде обусловлено историческим прошлым народа. *Этническая история гагаузов свидетельствует о том, что, выбрав себе православную веру, гагаузы выбрали свою судьбу.* На Балканах с принятием предками гагаузов христианства был задействован механизм, позволивший им четко дифференцировать себя от родственных по языку турок [см.: Мошков, 1904а, с. 173, 175, 176]. В ходе участвовавших русско-турецких войн и обострившихся отношений с турецкими властями основная часть гагаузов, для сохранения своей веры и жизни, была вынуждена покинуть свои дома и переселяться за Дунай. В бессарабский период их истории основную функцию по сохранению этничности стал выполнять гагаузский язык, который, являясь носителем и хранителем народной истории и культуры, позволял сохранять гагаузам свои этнокультурные особенности и дифференцировать себя от проживающих по соседству православных народов Бессарабии.

По мнению ряда зарубежных ученых (П. ван ден Берге, Роберт Мэст и др.), «этничность не является постоянной. Она возрастает и ослабевает в ответ на внешние условия» и «развивается в результате конфронтации с другими и благодаря желанию отделиться от других, которым по каким-либо причинам приписывается иная этническая идентичность» [цит по: Лурье, Двойное дно этничности.; Лурье, 1998; Van den Berghe, 1981, с. 251; Glazer, Moynihan, 1975, с. 145].

Выявленные нами архивные документы свидетельствуют о том, что процесс окончательного становления гагаузского самосознания, составной частью которого стало официальное фиксирование этнонима и глоттонима, происходил на территории Бессарабии. Об этом свидетельствуют и данные относительно переселившегося вместе с гагаузами духовенства, одна часть которого идентифицировала себя как принадлежащая к «болгарской нации», а другая – как относящаяся к «греческой нации». При этом население гагаузских приходов в клировых ведомостях было зафиксировано как «болгаре». Согласно предписанию епископа Бендерского и Ак-

керманского Димитрия, священники, переселившиеся со своими прихожанами с территории Османской империи, могли беспрепятственно служить в «своих» приходах (что продолжалось до середины XIX в.). В тех гагаузских приходах, где служили священники «из греков» (Болбока, Конгаз, Итулия, Волканешты, Чишмекиой), богослужение довольно длительное время осуществлялось на греческом языке, а в тех, где священники были «из болгар», – на молдавском и/или церковнославянском языке. И те и другие священники знали язык прихожан, именовавшийся в то время «турецким», и с большей вероятностью можно предположить, что основная их часть по происхождению была гагаузами.

Имевшее место на Балканах разделение на гагаузов-болгар и гагаузов-греков (упоминавшееся в работе К. Иречека, В. А. Мошкова) в известной степени объясняется влиянием на религиозную и культурную жизнь населения греческой и болгарской церковью. До середины XVIII в. на территории Османской империи название «грек», «греческий» не имело этнического оттенка, поскольку термин «греческий миллет» (*milleti Rum*), объединял все православное население Османской империи. На территории Бессарабии деление на болгарских и греческих гагаузов стало неактуальным ввиду того, что все приходы относились к Кишиневской епархии. В тех гагаузских приходах, где прежде был греческий язык богослужения, он постепенно сменился церковнославянским и/или молдавским. Из выявленных архивных документов следует, что в первой половине XIX в. на территории Бессарабии в среде задунайского духовенства имел место процесс смены этнической идентификации, главным образом с греческой на болгарскую (потомки переселившегося греческого духовенства фигурируют в клировых ведомостях как «из болгар»).

Следует отметить, что на Балканах христианское население Османской империи консолидировалось в первую очередь по конфессиональному признаку, в то время как этническая идентичность была не столь актуальной. В период османского владычества у проживавших в тех исторических условиях христианских народов Балканского региона выработался механизм, позволявший им на протяжении веков сохранять свою христианскую православную веру. Следование народным обычаям и обрядам считалось законом и являлось формой выражения приверженности христианству, а неисполнение их – грехом. После переселения в Бессарабию гагаузы оказались в иных исторических условиях, однако механизм, сформировавший их религиозное сознание, продолжал действовать.

Изучение архивных и историографических данных показало, что, обосновавшись в Бессарабии, задунайские переселенцы – гагаузы и болгары – продолжали жить той же религиозно-нравственной жизнью, какой жили у себя на родине, сохраняя на протяжении всего XIX в. «самые дикие суеверия, которые приводили в смущение иностранцев» [Стойков, 1910, № 36, с. 1270-1271]. Несмотря на то, что значение большинства народных обрядов, выполнявших на Балканах важную функцию сохранения и трансляции православной веры,

во многом было уже утрачено, в глазах гагаузов и болгар они были освящены самим временем, поскольку являлись религией отцов и дедов, их духовным и культурным наследием.

Данные, содержащиеся в письменных и опубликованных источниках, дают основания говорить о том, что для гагаузов была характерна высокая степень религиозности: бескомпромиссная приверженность православию, «отсутствие почвы для сектантства», совершение значительных пожертвований в пользу церквей и монастырей, обеспечение причтов жалованьем от общества (с 70-х гг. XIX в.), традиция паломничества – *хаджылык*, соблюдение постов и т. д. Вместе с тем для них (как впрочем и для других народов Бессарабии) характерна довольно слабая выраженность некоторых внешних форм религиозной идентичности: не частое посещение храма, не полное соблюдение установленных Церковью праздников, почти полное отсутствие знаний по христианской истории и догматике, незнание церковных молитв т. д.

В первой половине XIX в. епархиальное начальство, духовенство и светские власти прикладывали значительные усилия для повышения внешних форм религиозности населения «болгарских колоний», в первую очередь прививали им традицию посещения церкви не только по большим праздникам, но и в воскресные дни. Отметим, что с этой целью использовались как административные рычаги (закрытие базаров в воскресные дни и т. д.), так и методы психологического воздействия (публичное осмеяние тех, кто работал в праздничные и воскресные дни и т. п.).

Можно назвать несколько причин слабой выраженности внешних форм религиозности у задунайских переселенцев («болгарских колонистов»):

- В период османского владычества христианское население Балкан длительное время находилось в условиях, когда внешние формы проявления религиозности, мягко говоря, «не приветствовались». Ввиду отсутствия достаточного числа духовенства и в целях собственной безопасности крестьяне переместили исполнение многих религиозно значимых ритуалов в рамки семейной обрядности, скрытой от посторонних глаз (например, причащение на Пасху «четверговым» вином, освящение жертвенного животного в обряде курбан старшим в доме мужчиной, крещение новорожденного бабкой-повитухой и т. д.).
- Некоторому усилению религиозной индифферентности у гагаузов на территории Бессарабии (выражавшейся в слабом посещении церкви и др.) способствовало то, что церковное богослужение совершалось на непонятных языках – церковнославянском и молдавском.
- Отсутствие у гагаузов религиозной литературы на родном языке (до начала XX в.), а также незнание языка прихожан основной частью назначавшегося в гагаузские приходы духовенства вело к тому, что население в религиозном отношении оставалось совершенно безграмотным (большинство

не владело элементарными религиозными знаниями, поскольку не понимало произносившихся священниками молитв, проповедей и поучений).

- Активная борьба Церкви и некоторых представителей духовенства с остатками язычества и народными обрядами в некоторой мере способствовала снижению общей религиозности населения, так как народные обряды и праздники тесно переплетены с христианской обрядностью и календарем.

Более целенаправленной борьба Кишиневского епархиального начальства с остатками язычества стала лишь со второй половины XIX в. Несмотря на использованные духовными и светскими властями порой довольно жесткие методы (штрафы, привлечение к ответственности и т. д.), гагаузы и болгары продолжали совершать унаследованные от предков обычаи и обряды. Их хорошей сохранности способствовал ряд факторов:

- во-первых, прибывшее вместе с ними духовенство, продолжавшее в первой половине XIX в. служить в «своих» приходах, было малограмотно и само придерживалось принятой формы религиозно-народной обрядности, чем и освящало ее;
- во-вторых, поселенцы «болгарских колоний», в силу существовавшего административного устройства, довольно продолжительное время жили замкнуто и обособленно от населения других национальностей Бессарабии;
- в-третьих, функцию механизма сохранности довольно эффективно выполняли патриархальный уклад жизни и сила общественного мнения.

Местное духовенство, понимая тщетность усилий в деле полного искоренения народных обрядов, само выступило в их защиту, тем более что оно было в этом материально заинтересовано, поскольку получало добровольные приношения при совершении этих обрядов. В начале XX в. оно сумело убедить епархиальное начальство в том, что основная их часть не противоречит православной вере, а, наоборот, способствуют сохранению в прихожанах духа религиозности и благотворительности. Перед лицом новой опасности – сектантства – народные обряды не представляли угрозы и потому, в ходе специального разбирательства по данному вопросу, они были «узаконены» Консistorией [Дело по обвинению..., 1910–1913, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444, л. 88–90]. Таким образом, Православная церковь и бессарабское духовенство объективно способствовали консервации народных обычаев и обрядов гагаузов (и болгар), то есть сохранности их этнокультурной идентичности.

Как в историографии, так и в архивных источниках содержится немало сведений о религиозности населения гагаузских (и болгарских) приходов, которые нередко противоречат друг другу. Одни священники подчеркивали высокую степень религиозности прихожан, а другие указывали на формальность совершения ими церковных обрядов, на их «холодность к храму». Анализ данных сведений показал, что столь различающиеся характеристики, даваемые священнослужите-

лями, зависели от того, что они включали в понятие «религиозность», а также от их этнической принадлежности.

Следует отметить, что в XIX в. для инонациональных священников (и для представителей официальной администрации) в гагаузах было много непонятного и противоречивого: их именовали в основном болгарами, но при этом все отмечали, что болгарского языка они не знают; в быту они использовали язык, который официально именовался «турецким» («турецкое наречие»); пользовались караманлийскими книгами (чисто ортодоксального содержания, написанными на турецком языке греческими буквами); основу их христианской религии, которой они были фанатично преданы, составлял обширный языческий пласт, лишь прикрытый православной обрядностью. Да и сам путь восприятия гагаузами христианского вероучения посредством «турецкого языка» рассматривался многими представителями инонационального духовенства как неестественный, маргинальный. В этой связи вполне объяснимы нелицеприятные для гагаузов слова и выражения («татары», «турки», «язычники», «еретики» и др.), оскорбляющие их национальные и религиозные чувства, которые нередко в их адрес отпускали инонациональные священники.

В защиту этого небольшого по численности, но загадочного по происхождению народа выступили исследователи – историки и филологи, не только проявив к ним значительный интерес в связи с их этнокультурным своеобразием, но и констатировав их право на внимание к ним науки. Именно этот интерес подвиг В. А. Мошкова на сбор обширного полевого материала, благодаря чему современные исследователи получили ценнейший источник по языку, фольклору, материальной и духовной культуре гагаузов.

О проявляемом исследователями интересе к культурному наследию гагаузов можно судить по высказываниям И. Н. Халиппы – кандидата богословия, историка. Он писал, что Ю. Венелин, занимавшийся изучением фольклора бессарабских болгар, «первым обратил серьезное внимание на бессарабских гагаузов, столь ныне интересующих как историков, так и филологов, особенно после того как у гагаузов (правда, у Рущукских) открыта была своеобразная письменность с греческим алфавитом, турецким лексиконом и чисто христианским ортодоксально богословским содержанием» [КЕВ, 1905, № 7, с. 162]. Сам же И. Н. Халиппа, возглавлявший Бессарабскую губернскую ученую архивную комиссию, в восприятии гагаузами христианства посредством тюркского языка видел их этнокультурное своеобразие, заслуживающее научного изучения: «Каждая из народностей, обитающих в Бессарабии, своеобразно восприняла свет христианства, его культуру и мировоззрение, и потому они имеют одинаковые права на внимание к ним науки» [КЕВ, 1905, № 7, с. 162].

Однако, в значительной степени благодаря гагаузским религиозным деятелям, сумевшим убедить епархиальное начальство и Святейший Синод в необходимости перевода и издания богослужебных книг на родном языке этого небольшо-

го по численности народа – на гагаузском языке, сознание гагаузов постепенно освободилось от давления маргинальности (тюркоязычные христиане), которое они испытывали на протяжении всей своей истории.

Именно с переводом и изданием первых религиозных книг на гагаузском языке (1908 г.) можно говорить о начале изменения соотношения идентичностей – о смещении акцентов с религиозной составляющей в сторону языковой и этнической идентичностей. Свидетельством усилившейся в народе языковой идентичности является и возникновение в конце XIX в. гагаузской религиозной рукописной традиции – перевод апокрифических текстов на гагаузский литературный язык, а также появление песен религиозного содержания (духовных стихов). Таким образом, **начало XX в. следует считать отправной точкой в процессе формирования гагаузского литературного языка.** Имеющиеся архивные документы позволяют говорить о том, что в этот период происходил и стремительный рост самосознания гагаузов, который выражался в требовании местных обществ о назначении в приходы священников своей этнической принадлежности.

Гагаузское духовенство (во главе с протоиереем М. Чакиром), занимавшееся переводом и изданием первых религиозных книг на гагаузском языке, выполняло миссию народных просветителей и будителей национального самосознания гагаузов. Результатом этой деятельности, а также бурно протекавших внутриэтнических процессов стало то, что бессарабские гагаузы добились права на официальное признание собственного этнонима, глоттонима (*гагаузский язык*) и права на сохранение своей этнокультурной уникальности. Это свидетельствует о том, что **уже в начале XX в. соединились все три идентичности: религиозная, языковая и этническая.** В работе М. Чакира «История бессарабских гагаузов» (1934), изданной почти три десятилетия спустя на гагаузском литературном языке, акцент был сделан на объединении всех трех идентичностей. Написание данной работы было вызвано протекавшими внутриэтническими процессами и, вместе с тем, она сама была призвана оказать воздействие на эти процессы. При этом он обращал особое внимание на значимость православной идентичности для сохранения гагаузского народа. М. Чакир призывал гагаузов не оставлять православной веры, наставляя их быть истинными христианами, какими были их отцы и деды, давшие клятву всегда быть православными христианами: «...*İhtiza lââzim, ki cümlâ gagauzlar <...> olsunnar haliz hristiyan bobaları gibi, ataları gibi, evelki gagauzlar gibi <...>. Evelki gagauzlar vermişlär emin, ki dayma olaceklar ortodoks hristiyan*» [Ciachir, 1934; Çiakir, 2007, с. 83]. По своему значению работа М. Чакира может быть приравнена к труду Паисия Хилендарского «История славянобългарска» (1762), разумеется принимая во внимание различный исторический контекст написания этих работ и, соответственно, разные цели.

Исходя из приведенных в настоящей монографии данных, можно говорить о том, что **в сознании гагаузов религиозность имеет не просто глубокие корни, но, по сути, она является врожденной чертой их ментальности. Именно христиан-**

ство (в форме православия) оказалось мощным фактором, способствовавшим сохранению ими своей гагаузскости, вопреки языковой близости с турками.

На основе выявленных в ходе исследования данных относительно содержания процессов в области религиозности гагаузов можно говорить о том, что в начале XX в. имели место две противоположные тенденции. С одной стороны, для этого периода характерен определенный спад религиозности части сельчан, что было связано с революционными событиями (1905–1907, 1917 гг.), включением духовенства в капиталистические формы отношений, снижением роли и значимости священников и Церкви в традиционной жизни села. Определенное влияние на этот процесс оказала и смена календарных стилей – переход от юлианского к григорианскому календарю. В силу ряда объективных причин и особенностей самосознания спад религиозности в большей степени затронул мужское сельское население, главным образом, сельскую интеллигенцию и солдат (не так давно вернувшихся со службы), более подверженных восприятию новых идей и инноваций.

С другой стороны, архивные и историографические данные свидетельствуют о том, что *с конца XIX в. происходил рост народной религиозности гагаузов Бессарабии*, который был тесно связан с процессами, происходившими в области языковой и этнической идентичностей. Одним из проявлений этого роста стало стремление гагаузов к получению религиозных знаний, совершению богослужений и изданию религиозной литературы на родном языке, а также возникновение и распространение религиозной рукописной традиции (затронувшей, в основном, женскую часть населения). Росту религиозности во многом способствовал и ряд мер, предпринятых церковными и светскими властями, составной частью которых было издание первых религиозных книг на гагаузском языке.

Сравнение архивных данных со сведениями, содержащимися в других источниках, в определенной степени позволяет рассмотреть динамику изменений в области религиозной идентичности гагаузов. Если в первой половине XIX в. гагаузы не считали сколько-нибудь обязательным посещение церкви, за исключением праздников, когда делали курбаны (по приведенным И. Н. Инзовым сведениям [см.: Ciachir, 1934a, p. 25-28]), то уже в конце XIX – начале XX вв. не пойти в церковь в воскресенье и в большие праздники считалось грехом [Мошков, 1902, № 3, с. 54]. Отношение части современных гагаузов к данному вопросу стало еще строже. Отсутствие человека в течение трех воскресений подряд в храме воспринимается как «духовное отлучение от Церкви» [ПМА].

В настоящее время, несмотря на ставший уже привычным в гагаузских населенных пунктах Республики Молдова религиозный плюрализм, можно говорить о тенденции роста религиозности у православного населения – об увеличении числа прихожан, посещающих церковь, исполняющих церковные обряды, соблюдающих посты и религиозные праздники, читающих религиозные книги, знающих церковные молитвы и т. д. Характерной чертой религиозности основной

части населения среднего и преклонного возраста является выраженность ее в рамках **народного / бытового православия**.

У гагаузов сохраняется особая значимость традиционной обрядности, связанной с культом предков, культом источника и культом волка, которые являются основными этнокультурными маркерами. Важное место в религиозно-народной обрядности занимает обряд жертвоприношения животного – *курбан*. Общесельские праздники с жертвоприношениями животных, крестными ходами и общественными богослужениями (молебнами) с участием духовенства, всего сельского общества и гостей-единоплеменников составляют богатство народной культуры. Именно в таких формах народно-религиозного празднования ярко выражена **этническая компонента православия гагаузов**.

Принимая во внимание значение, уделяемое православными традиционной обрядности, можно заключить, что выражение религиозности у православных и протестантов имеет разную форму и содержание. Если для первых составной частью религиозной идентичности является идентификация с культурной традицией (народное православие), ощущение духовного родства с Церковью через народную культуру, то для вторых характерен полный отказ от народных традиций и постепенная утрата функциональной значимости родного языка как способа передачи религиозных знаний. Исходя из этого можно говорить о нивелирующей функции протестантизма в вопросе национального языка и культуры, что, в свою очередь, представляет реальную опасность для гагаузской этнокультурной идентичности.

Гагаузы продолжают крепко держаться за свои обычаи и обряды, заботливо сохраняя их. В этом, на наш взгляд, отражается не только чувство любви к своему родному – национальному, освященному временем наследию предков. Сохранение бытовых особенностей, практически фанатичное отношение к исполнению народных обычаев и обрядов, многие из которых являлись неотъемлемой частью православной обрядности, – это, по сути, и есть **механизм «народного самосохранения»** – сохранения себя как отдельной этнической общности. И в этом механизме важная роль принадлежит **православию и гагаузскому языку**.

Поскольку «православность» у гагаузов имеет черты этнокультурной идентичности, хранителями народных традиций являются воцерковленные сельчане и горожане пожилого возраста. Процесс усиления значимости православной идентичности, который наблюдается в последнее время (все больше молодежи посещают церковь, соблюдают пост и т. д.), постепенное воцерковление верующих через приобщение к нормам религиозного поведения, обрядам, знаниям и ценностям будет способствовать росту традиционалистских ориентаций среди гагаузов и усилению гагаузского этнического самосознания.

Таким образом, православие у гагаузов выполняет важную культуuroобразующую функцию, оказывая влияние на духовные и культурные процессы, способствуя сохранности этнокультурной идентичности, является своего рода **стержнем гагаузской этничности**.

ИСТОЧНИКИ

1. **Выписка из определения Кишиневского., 1877.** Выписка из определения Кишиневского епархиального начальства по делу о закрытии базаров в воскресные дни и о перенесении таковых на будни // КЕВ, 1877. № 5. С. 108-110.
2. **Дело о возведении в сан., 1821.** Дело о возведении в сан священника диакона церкви кол. Волканешты Измаильского уезда Димитриева И. (1821 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 3221.
3. **Дело о награждении священника., 1823.** Дело о награждении священника церкви кол. Конгаз Николау Константина набедренником (1823 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4184.
4. **Дело о назначении диакона., 1848–1849.** Дело о назначении диакона кол. Казяклии Стоматова Г. священником того же села (9 декабря 1848 г. – 19 июня 1849 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 321 (выбыло).
5. **Дело о назначении дьячка., 1818.** Дело о назначении дьячка церкви с. Пуциты Томаровского цынута Петрова М. на должность священника в церковь с. Татар-копчак Измаильского цынута (20 мая 1818 г. – 7 августа 1818 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2069.
6. **Дело о назначении дьячка., 1823.** Дело о назначении дьячка кол. Комрат Буджакского округа Махула Василия А. священником (20 марта 1823 г. – 23 июля 1823 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4045.
7. **Дело о назначении жителя., 1866–1867.** Дело о назначении жителя колонии Кубей Аккерманского уезда М. Тузлюкова священником в местную церковь (1866–1867 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 1044 (выбыло).
8. **Дело о назначении пособия., 1823–1825.** Дело о назначении пособия Архимандриту Феодосию, следящему за изданием церковных книг на болгарском языке для российского библейского общества (1823–1825 гг.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4190.
9. **Дело о наложении эпитимии., 1823–1824.** Дело о наложении эпитимии на священника церкви колонии Бешалма, Буджакского уезда Струсовского В. за пьянство (1823–1824 гг.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4343.
10. **Дело о наложении эпитимии., 1826.** Дело о наложении эпитимии на жителя кол. Гайдар Черне А. за убийство своего сына Ивана (1 февраля 1826 г. – 20 марта 1826 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5219.
11. **Дело о наложении эпитимии., 1843–1844.** Дело о наложении эпитимии на жителя кол. Болград, Аккерманского уезда Ангелова С. за отсутствие на исповеди» (1843–1844 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 58.
12. **Дело о наложении эпитимии., 1844.** Дело о наложении эпитимии на жителя кол. Исерлии Аккерманского уезда Димо А. за отсутствие его на исповеди и святом Причастии (2 июня 1844 г. – 20 декабря 1844 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 79.
13. **Дело о нарушении., 1864–1867.** Дело о нарушении церковных обрядов православной церкви колонистами с. Чумлекиой и других колоний (1864–1867 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 8, д. 13.
14. **Дело о разрешении., 1904.** Дело о разрешении лицам православного вероисповедания работать в праздничные дни на основании Указа Святейшего Православного Синода (20 июля 1904 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 1612.

15. **Дело о переведении священника., 1823–1824.** Дело о переведении священника церкви колонии Бешалма Буджакского уезда Каневского в с. Гасан-Батыр и об определении на его место Махула А. (1823–1824 гг.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4156.
16. **Дело о переводе священнослужителей., 1819–1820.** Дело о переводе священнослужителей и монашествующих в другие приходы (1819–1820 гг.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2556.
17. **Дело о переводе священнослужителей., 1826.** Дело о переводе священнослужителей Измаильского и Аккерманского уездов в другие приходы (1826 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5084.
18. **Дело о переводе священника., 1914.** Дело о переводе священника Георгиевской церкви с. Бургуджи Аккерманского уезда Дукова В. в Георгиевскую церковь с. Код-Китай того же уезда (5 февраля 1914 г. – 16 апреля 1914 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4963.
19. **Дело о переводе священника., 1918.** Дело о переводе священника церкви с. Старо-Троян Измаильского уезда Симеона Тишковского к церкви с. Шикили-Китай Измаильского уезда (20 февраля 1918 г. – 6 марта 1918 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5454.
20. **Дело о перемещении священника., 1907–1908.** Дело о перемещении священника с. Алуат Измаильского уезда Лазарева Т. в церковь с. Купораны Аккерманского уезда (25 октября 1907 г. – 24 февраля 1908 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4038.
21. **Дело о пожертвовании., 1891.** Дело о пожертвовании священником с. Авдарма Аккерманского уезда Бабченко Г. и вдовой крестьянина Таукчи Е. в пользу церкви (8 февраля 1891 г. – 23 сентября 1891 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1892.
22. **Дело о постройке церкви., 1814–1817.** Дело о постройке церкви в с. Кирсове Каушанского уезда (1814–1817 гг.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 397.
23. **Дело о постройке церкви., 1814–1817.** Дело о постройке церкви в сел. Тараклии Измаильского уезда (1814–1817 гг.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 387.
24. **Дело о постройке церкви., 1912–1915.** Дело о постройке церкви в с. Татар-Копчак Аккерманского уезда (1912–1915 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 4140.
25. **Дело о принятии., 1879–1880 гг.** Дело о принятии крестьянки с. Томай Бендерского уезда А. Куюжукли в число послушниц Варзарештского скита (8 октября 1879 – 2 января 1880 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 1856.
26. **Дело о проверке., 1879–1880.** Дело о проверке Архиепископальных церковей Бесарабии. апрель – май 1878 г. (1879–1880 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 1163.
27. **Дело об освобождении., 1917–1918.** Дело об освобождении священника церкви села Ташбунар Измаильского уезда Иоанна Хохора от исполнения пастырских обязанностей по церкви сего села согласно его просьбе (1917–1918 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5374.
28. **Дело об определении., 1823.** Дело об определении дьячка церкви колонии Тараклия Измаильского уезда Димитриева Петра Димитриева на должность священника в ту же церковь (17 июля 1823 г. – 27 октября 1823 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4074.
29. **Дело об открытии второго штата., 1905–1906.** Дело об открытии второго штата причта при церкви с. Валя-Пержи Бендерского уезда (август 1905 г. – январь 1906 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 3447.
30. **Дело об увольнении за штат., 1916.** Дело об увольнении за штат по преклонному возрасту протоиерея церкви с. Дивизии 1 округа Аккерманского уезда Димитрия

Чакира и о перемещении на его должность священника с. Питешт Сорокского уезда И. Урекия (1916 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5234.

31. **Дело об утверждении завещания., 1901–1902.** Дело об утверждении завещания комратского крестьянина Стойкова К. А. (16 мая 1901 г. – 13 сентября 1902 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2509.
32. **Дело по иску., 1913.** Дело по иску Аккерманского жительницы Ташогло к священнику Аккерманского городского собора Гвоздецкому П. за виноградник (1913 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3858.
33. **Дело по обвинению болгарского колониста., 1856.** Дело по обвинению болгарского колониста Иовчева Тоты в убийстве своей жены (6 июля 1856 г. – 11 декабря 1856 г.) // НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 405.
34. **Дело по обвинению жителя., 1831–1838.** Дело по обвинению жителя Бендерского уезда с. Томай Димитрия Чебана в краже лошадей (28 октября 1831 г. – 17 ноября 1838 г.) // НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 447.
35. **Дело по обвинению колонистов кол. Волканешты., 1834–1835.** Дело по обвинению колонистов кол. Волканешты Деордия (Георгия) Киорогло и Марина Тулиогло за кражу трех волов (23 февраля 1834 г. – 17 мая 1835 г.) // НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 143.
36. **Дело по обвинению колонистов кол. Колибаш., 1834–1835.** Дело по обвинению колонистов кол. Колибаш Яна Тодорогло и Димитрия Весельчакова в краже вещей в доме вдовы Сафты Пафтопуловой (13 июля 1834 г. – 15 марта 1835 г.) // НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 141.
37. **Дело по обвинению жителей с. Кочалии., 1835–1838.** Дело по обвинению жителей с. Кочалии Савы Кабака, Ивана Сырбу и колониста Анастаса Ятроса в воровстве трех лошадей у жителей с. Плешен (24 апреля 1835 г. – 24 января 1838 г.) // НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 185.
38. **Дело по обвинению волканештского колониста., 1838–1841.** Дело по обвинению волканештского колониста Димитрия Корчмаренко (Корчмарогло) за побег в Турцию (17 июля 1838 г. – 2 января 1841 г.) // НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 602.
39. **Дело по обвинению волканештских колонистов., 1835–1840.** Дело по обвинению волканештских колонистов Янчо Дымова, Иоргакия Иоргакиева и Стефана Ламбова в побеге колониста Панаиота Николаева, осужденного за воровство волов и взятого ими на поруки (16 июля 1835 г. – 22 февраля 1840 г.) // НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 491.
40. **Дело по обвинению колониста., 1868/1873.** Дело по обвинению колониста (старосты) Ново-Троян Аккерманского уезда Авраама Николаева священником Стефаном Новаковым в злоупотреблении кошельковыми средствами (22 апреля 1868 г. – 6 июня 1873 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 770.
41. **Дело по обвинению переселенцев., 1832–1834.** Дело по обвинению переселенцев в Бессарабию из Турции болгар Пейко Неделкова и его двоюродной сестры Пейки Добревой в сожительстве (1832–1834 гг.) // НАРМ, ф. 44, оп. 2, д. 52.
42. **Дело по обвинению протоиерея., 1905–1907.** Дело по обвинению протоиерея церкви с. Дезгинже Бендерского уезда Николая Лашкова в вымогательстве платы за требоисправление, в оскорблении прихожан и в неисправности по должности [НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2638, л. 80-87, 208 (дело за 1905–1907 гг.)].
43. **Дело по обвинению псаломщика., 1914–1916.** Дело по обвинению псаломщика диакона церкви с. Дезгинже Бендерского уезда Василия Черного в непослушании своему настоятелю, в картёжной игре и других проступках (12 февраля 1914 г. – 31 октября 1916 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5239.

44. **Дело по обвинению псаломщика-диакона.., 1910.** Дело по обвинению псаломщика-диакона с. Курчи Измаильского уезда Сербова Ф. в грубом обращении со священником того же с. Чебану С. (1910 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3395.
45. **Дело по обвинению псаломщика.., 1886–1887.** Дело по обвинению псаломщика с. Кайраклии Аккерманского уезда Дразинского в несоблюдении церковных праздников (31 октября 1886 г. – 9 марта 1887 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1181.
46. **Дело по обвинению священника.., 1892–1893.** Дело по обвинению священника с. Хаджи Курды Измаильского уезда Федорова и псаломщика Булгара в присвоении дома священника с. Карамехмет З. Чакира (15 июня 1892 г. – 21 мая 1893 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1600.
47. **Дело по обвинению священника с. Долукиой.., 1892–1893.** Дело по обвинению священника с. Долукиой Измаильского уезда Стойкова В. в грубом обращении с прихожанами (1892–1893 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1599.
48. **Дело по обвинению священника.., 1893.** Дело по обвинению священника предместья Ларжанки Чакира Ф. в отказе хоронить дочь жителя того же селения Стефаниды (14 июля 1893 г. – 7 декабря 1893 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1678.
49. **Дело по обвинению священника.., 1895.** Дело по обвинению священника с. Кулевчи Аккерманского уезда Кирсанова в грубом обращении с прихожанами, в вымогательстве денег за выполнение религиозных обрядов (1895 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1696.
50. **Дело по обвинению священника.., 1899–1903.** Дело по обвинению священника с. Гайдар Бендерского уезда Петрова П. в вымогательстве денег с прихожан за выполнение религиозных обрядов и в пьянстве (5 марта 1899 г. – 17 марта 1903 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2012.
51. **Дело по обвинению священника.., 1902–1903.** Дело по обвинению священника церкви с. Ивановка-Болгарская, Аккерманского уезда Телеуцы Е. в вымогательстве денег с прихожан за исполнение церковных обрядов (1902–1903 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2552.
52. **Дело по обвинению священника.., 1902–1906.** Дело по обвинению священника церкви с. Казаякли Бендерского уезда Жушкова Г. в пьянстве (11 февраля 1902 г. – 18 октября 1906 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2405.
53. **Дело по обвинению священника.., 1903–1904.** Дело по обвинению священника церкви с. Чумлекиой Аккерманского уезда Бушилы Д. в вымогательстве денег у прихожан за исполнение церковных обрядов (16 августа 1903 г. – 11 августа 1904 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2435.
54. **Дело по обвинению священника.., 1904.** Дело по обвинению священника церкви с. Ташлык Аккерманского уезда Варзопова Филиппа в вымогательстве денег у прихожан за исполнение церковных обрядов (1904 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2518.
55. **Дело по обвинению священника.., 1904–1905.** Дело по обвинению священника церкви с. Исерлия Аккерманского уезда Чакира Д. в пьянстве и в нетактичном поведении при исполнении церковных обрядов (1904–1905 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2549.
56. **Дело по обвинению священника.., 1905–1906.** Дело по обвинению священника церкви с. Галилешты Измаильского уезда Чакира Н. в вымогательстве и грубом обращении с прихожанами (14 июля 1905 г. – 15 июля 1906 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2624.

57. **Дело о священнике., 1905–1907.** Дело о священнике церкви с. Кубей Аккерманского уезда Владимире Скодигоре обвиняемом в нанесении оскорбления словами Георгию Колеву (7 ноября 1905 г. – 4 мая 1907 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709.
58. **Дело по обвинению священника., 1906.** Дело по обвинению священника церкви с. Ташбунар Измаильского уезда Хохора И. в вымогательстве денег у прихожан за исполнение церковных обрядов (4 февраля 1906 г. – 13 ноября 1906 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2864.
59. **Дело по обвинению священника., 1907.** Дело по обвинению священника церкви с. Ташлык Аккерманского уезда Варзопова Филиппа в вымогательстве денег у прихожан за исполнение церковных обрядов (январь–май 1907 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2947.
60. **Дело по обвинению священника., 1908.** Дело по обвинению священника церкви с. Кубей Аккерманского уезда Скодигора В. в нанесении словесного оскорбления жителю этого же села Колеву Т. (апрель–август 1908 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3107.
61. **Дело по обвинению священника церкви с. Конгаз., 1908.** Дело по обвинению священника церкви с. Конгаз Бендерского уезда Балана В. и старосты той же церкви Бузаджи К. в растрате церковных денег (май–ноябрь 1908 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3084.
62. **Дело по обвинению священника церкви с. Конгаз., 1908–1909.** Дело по обвинению священника церкви с. Конгаз Бендерского уезда Спанаки в словесном оскорблении жителя того же села Дария (1908–1909 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3112.
63. **Дело по обвинению священника., 1908–1909.** Дело по обвинению священника церкви с. Кубей Аккерманского уезда Важинского К. в присвоении церковных денег (апрель 1908 г. – ноябрь 1909 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3073.
64. **Дело по обвинению священника., 1909–1910.** Дело по обвинению священника церкви с. Ивановка-Болгарская Аккерманского уезда Коптаренко К. за пьянство (21 марта 1909 г. – 29 июля 1910 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3288.
65. **Дело по обвинению священника., 1910–1913.** Дело по обвинению священника церкви с. Ивановки-Болгарской, Аккерманского уезда, Фрацмана П. в невыдаче ¼ части доходов псаломщику Кантаренко (3 марта 1910 г. – 28 июля 1913 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3444.
66. **Дело по обвинению священника., 1910–1913.** Дело по обвинению священника с. Баурчи Бендерского уезда Крокоса Е. в вымогательстве денег за совершение церковных обрядов и в грубом обращении с прихожанами (17 июня 1910 г. – 9 июня 1913 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3378.
67. **Дело по обвинению священника., 1911.** Дело по обвинению священника церкви с. Кирсово Бендерского уезда Никандра Сербова и Анастасия Димитриу в вымогательстве большой платы за совершение треб и несвоевременном совершении треб и псаломщика Молявина М. в небрежном отношении к своему долгу (7 июня 1911 г. – 16 декабря 1911 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3579.
68. **Дело по обвинению священника., 1911–1912.** Дело по обвинению священника церкви с. Еникиой Измаильского уезда Вещу И. в выдаче подложного свидетельства о рождении жителя того же села Кичуру Г. (1911–1912 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3600.
69. **Дело по обвинению священника., 1912–1914.** Дело по обвинению священника церкви с. Чок-Мейдан Бендерского уезда Крупского В. за вымогательство денег у прихожан за исполнение церковных обрядов (28 декабря 1912 г. – 5 января 1914 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3682.

70. **Дело по обвинению священника., 1915.** Дело по обвинению священника церкви с. Гайдар Бендерского уезда Кройтора Димитрия в вымогательстве денег у жителя этого же села Капсамун П. за исполнение церковных обрядов (1915 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3369.
71. **Дело по обвинению священника., 1915–1916.** Дело по обвинению священника с. Кубей Аккерманского уезда Важинского К. в избиении жены (18 сентября 1915 г. – 23 июля 1916 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 4170.
72. **Дело по претензии., 1887.** Дело по претензии священника И. Молявина к священнику Харлампию Агуре о доходах за требоисправления в селе Чишмя-Варуит получаемые (1887 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1655.
73. **Дело по расследованию., 1838.** Дело по расследованию убийства колониста кол. Конгаз Тодора Чебана (1838 г.) // НАРМ, ф. 44, оп. 1, д. 570.
74. **Дело по расследованию., 1875–1876.** Дело по расследованию жалобы священника церкви с. Код-Китай Аккерманского уезда Киранова С. о неправильном его перемещении (27 июня 1875 г. – 13 марта 1876 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 875.
75. **Дело по рассмотрению жалобы., 1857–1859.** Дело по рассмотрению жалобы пономаря кол. Томай Бендерского уезда Ф. Попеско на священника Карабаджака за притеснения (28 апреля 1857 г. – 3 февраля 1859 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 613.
76. **Дело по рассмотрению жалобы., 1885–1886.** Дело по рассмотрению жалобы кишиневских мещан Денисова А. и Киселевой М. на священника с. Казаяклии Бендерского уезда Жушкова Георгия за захват виноградного сада (1885–1886 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1467.
77. **Дело по рассмотрению жалобы., 1888.** Дело по рассмотрению жалобы заштатного причетника с. Татар-Копчак Аккерманского уезда Чакира Ф. на священника Господинова М. за невыделение ему церковной земли (1888 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1669.
78. **Дело по рассмотрению жалобы., 1891.** Дело по рассмотрению жалобы священника церкви с. Дезгинже Бендерского уезда Погоревича В. на сельское общество за неуплату ему жалованья (5 февраля 1891 г. – 2 сентября 1891 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1882.
79. **Дело по рассмотрению жалобы., 1896–1901.** Дело по рассмотрению жалобы священника М. Любова на земского начальника Стоянова за подстрекательство прихожан церкви с. Кириутни, Бендерского уезда к неуплате ему жалованья (1896–1901 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2060.
80. **Дело по рассмотрению жалобы., 1918.** Дело по рассмотрению жалобы общества с. Кубей Аккерманского уезда об увольнении священников Скодигора В. и Важинского К. от прихода (8 января 1918 г. – 26 января 1918 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5485.
81. **Дело по рассмотрению прошения греков., 1830.** Дело по рассмотрению прошения греков, переселившихся из Турции в Россию, о разрешении священникам Георгиеву З. и Иванову Д. совершать церковные обряды среди переселенцев (7 июля 1830 г. – 23 октября 1830 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 7067.
82. **Дело по рассмотрению прошения., 1817–1819.** Дело по рассмотрению прошения болгар-переселенцев селения Чадыр Хотарничанского цынута о разрешении перевести утварь из селения Чадыр в селение Лунгу Каушанского уезда (30 октября 1817 г. – 4 января 1819 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1924.
83. **Дело по рассмотрению прошения., 1817–1820.** Дело по рассмотрению прошения жителей селения Татаркопчак, Измаильского уезда о постройке церкви в их селе (1817–1820 гг.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1738.

84. **Дело по рассмотрению прошения.., 1818–1821.** Дело по рассмотрению прошения жителей с. Гайдары Бендерского уезда о выдаче разрешения на постройку церкви в селе (1818–1821 гг.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2146.
85. **Дело по рассмотрению прошения.., 1819–1821.** Дело по рассмотрению прошения жителей Авдармы Измаильского цынута о выдаче разрешения на постройку церкви в их селе (4 июля 1819 г. – 1821 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2592.
86. **Дело по рассмотрению прошения.., 1826.** Дело по рассмотрению прошения жителей с. Чияшии Измаильского уезда об увольнении священника церкви того же села Черноморцева М., развращающего народ, и о назначении на его место другого священника (1826 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5093.
87. **Дело по рассмотрению прошения.., 1830.** Дело по рассмотрению прошения священника Успенской церкви кол. Итулии, Измаильского уезда Экономова Федора об освобождении его от занимаемой должности по старости (1830 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6607.
88. **Дело по рассмотрению прошения.., 1872.** Дело по рассмотрению прошения крестьян селения Кайраклия Киня Великовича и Стояна Касапова на притеснения турецкого паши (1872 г.) // НАРМ, ф. 2, оп. 1, д. 8210.
89. **Дело по рассмотрению прошения.., 1906.** Дело по рассмотрению прошения причта с. Авдарма Бендерского уезда о выдаче средств и разрешения на ремонт церкви (1906 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2974.
90. **Дело по рассмотрению прошения.., 1906–1907.** Дело по рассмотрению прошения общества прихожан с. Валя-Пержи Бендерского уезда о назначении причту местной церкви прежнего жалованья в размере 800 руб. в год, уменьшенное в 1906 г. на 300 руб. (1906–1907 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3014.
91. **Дело по рассмотрению прошения.., 1908–1910.** Дело по рассмотрению прошения причта церкви села Казаяклия Бендерского уезда об увеличении жалованья прихожанами данному причту (5 июля 1908 г. – 15 июля 1910 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3372.
92. **Дело по рассмотрению прошения.., 1908–1912.** Дело по рассмотрению прошения общества с. Чадыр-Лунги Бендерского уезда о выдаче разрешения на постройку церкви в этом селе (11 февраля 1908 г. – 24 сентября 1912 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379.
93. **Дело по рассмотрению прошения.., 1909.** Дело по рассмотрению прошения жителя с. Ново-Троян Аккерманского уезда Кравченко Н. П. о выдаче разрешения на открытие памятника в этом селе (20 августа 1909 г. – 5 декабря 1909 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3596.
94. **Дело по рассмотрению прошения.., 1918.** Дело по рассмотрению прошения студента Киевской духовной Академии Софронова В. о назначении его на должность священника в церковь с. Чок-Мейдан Бендерского уезда (8 июня 1918 г. – 14 июня 1918 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 5406.
95. **Дело по рассмотрению рапорта.., 1817–1826.** Дело по рассмотрению рапорта Измаильского протоиерея Глизяна Н. о выдаче разрешения на постройку церкви в с. Болбоке (1817 г. – 1826 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1746.
96. **Дело по рассмотрению рапорта.., 1829–1830а.** Дело по рассмотрению рапорта Болградского протоиерея Боряковского С. о назначении сына священника кол. Волканешты Измаильского уезда Молявина Д. пономарем Успенской церкви этого же села (1829–1830 гг.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6267.

97. **Дело по рассмотрению рапорта., 1829–18306.** Дело по рассмотрению рапорта Болградского протоиерея Боряковского о назначении дьячка Преображенской церкви кол. Болграда Дашицкого Д. священником церкви с. Каракурт Болградского уезда (1829–1830 гг.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6247.
98. **Дело по рассмотрению рапорта., 1879–1881.** Дело по рассмотрению рапорта священника с. Ново-Троян, Аккерманского уезда Праницкого на писаря Лучкина С. за злоупотребления служебным положением (23 октября 1879 г. – 24 февраля 1881 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4. д. 1181.
99. **Дело по рассмотрению рапорта., 1906.** Дело по рассмотрению рапорта жителей Копчакского сельского схода об ограничении причту села сборов за отправление религиозных обрядов (1906 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2973.
100. **Дело по рассмотрению ходатайства., 1887–1888.** Дело по рассмотрению ходатайства заштатного псаломщика с. Татар-Копчак Аккерманского уезда Чакира Ф. о выделении ему 5 дес. церковной земли (1887–1888 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1659.
101. **Дело по рассмотрению ходатайства., 1899–1900.** Дело по рассмотрению ходатайства священника с. Баурчи Бендерского уезда Крокоса Е. о выдаче ему заимобразно из церковных средств 300 руб. (11 октября 1899 г. – 21 июня 1900 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 2265.
102. **Донесения полицейского управления., 1895–1897.** Донесения полицейского управления и Кишиневского окружного суда об открытии в с. Кебабче Аккерманского уезда секты штундистов (17 июля 1895 г. – 13 августа 1897 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 2719.
103. **Жалоба жителей с. Гайдар., 1880.** Жалоба жителей с. Гайдар Бендерского уезда на притеснения священника Лимонтова Иоанна (14 февраля 1880 г. – 24 мая 1880 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1024.
104. **Журнальные постановления., 1892.** Журнальные постановления общепархиального съезда депутатов от духовенства Кишиневской епархии от 3–17 июня 1892 г. // КЕВ, 1892. № 20–21. С. 419–427.
105. **Журнальные постановления., 1893.** Журнальные постановления общепархиального съезда депутатов от духовенства Кишиневской епархии от 18–28 августа 1893 г. Журнал № 3 // КЕВ, 1893. № 18. С. 133–138.
106. **Заключение Консistorии о принятии., 1883.** Заключение Консistorии о принятии жителя с. Дюльмен Аккерманского уезда И. Махова, сына дьячка с. Дюльмен в послушники Ново-Нямецкого монастыря (19 августа 1883 г. – 22 августа 1883 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 1978.
107. **Закон против штундизма, 1893.** Закон против штундизма (Раздел «Известия и заметки») // КЕВ, 1893. № 5. С. 159–167.
108. **Извлечение из отчета Миссионерского., 1894.** Извлечение из отчета Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1883 г. // КЕВ, 1894. № 16. С. 245–262.
109. **Извлечение из журналов Его Преосвященства., 1875.** Извлечение из журналов Его Преосвященства, веденных при обозрении епархии в 1873 и 1874 годах о народных школах // КЕВ, 1875. № 17. С. 628–647.
110. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1838.** НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1 (за 1838 г.).
111. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1852.** НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 7 (за 1852 г.).

112. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1854.** НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 9 (за 1854 г.).
113. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1858.** НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11 (за 1858 г.).
114. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1860.** НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 13 (за 1860 г.).
115. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1863.** НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 15; д. 20 (за 1863 г.).
116. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1866.** НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 27 (за 1866 г.).
117. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1867.** НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 29 (за 1867 г.).
118. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1868.** НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 32 (за 1868 г.).
119. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1873.** НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44 (за 1873 г.).
120. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1875.** НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 46 (за 1875 г.).
121. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1885.** НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 69 (за 1885 г.).
122. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1890.** НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83 (за 1890 г.).
123. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1900.** НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 103; д. 104; д. 105 (за 1900 г.).
124. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1905.** НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 123 (за 1905 г.).
125. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1909.** НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.).
126. **Клировая ведомость церквей Кишиневской епархии, 1915.** НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.).
127. **Копия журнала., 1892.** Копия журнала Кишиневской Духовной Консистории от 9 декабря 1891 г. // КЕВ, 1892. № 1–2. С. 4-6.
128. **Маршрут., 1913.** Маршрут по которому с разрешения Епархиального начальства совершится крестный ход со святой Гербовецкою Чудотворною иконою Божией Матери весною 1913 г. из Кишинева в Гербовецкий монастырь // КЕВ, 1913. № 11. С. 116-117.
129. **Мероприятия к искоренению., 1896.** Мероприятия к искоренению раскола и сектантства // КЕВ, 1896. № 7. С. 226-230.
130. **НАРМ** – Национальный архив Республики Молдова, ф. 205 – Кишиневской Духовной Дикастерии, ф. 208 – Кишиневской Духовной Консистории; ф. 44 – Бессарабский областной уголовный суд.
131. **Обозрение Его Преосвященством., 1909.** Обозрение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Серафимом, епископом Кишиневским и Хотинским, Кишиневской епархии (Кишиневского, Бендерского, Оргеевского и Сорокского уездов) // КЕВ, 1909. № 28. С. 1127-1138.
132. **Обозрение Его Преосвященством., 1914.** Обозрение Его Преосвященством, Высочайшим Серафимом, архиепископом Кишиневским и Хотинским приходов, церк-

- вей и монастырей Кишиневской епархии (Кишиневского, Бендерского, Оргеевского и Сорокского уездов) // КЕВ, 1914. № 14-15. С. 667-687; № 16. С. 752-779.
133. **О землях, принадлежащих церквям., 1878–1895.** О землях, принадлежащих церквям воссоединенной части Бессарабии, и о домах, принадлежащих духовенству (24 октября 1878 г. – 7 марта 1895 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1153.
134. **О причинах нежелания., 1891.** О причинах нежелания жителей Бессарабской области строить церкви (перепечатка из Таврических Епархиальных Ведомостей, в разделе Бессарабская старина). А. С. // КЕВ, 1891. № 6. С. 196-199.
135. **Отчет Епархиального., 1912.** Отчет Епархиального миссионера-проповедника, священника Феодосия Кирики за 1911 г. // КЕВ, 1912. № 39. С. 1-17.
136. **Отчет Кишиневского Православного., 1901.** Отчет Кишиневского Православно-го Христо-Рождественского Братства за 1900 г. // КЕВ, 1901. № 4. С. 91-112.
137. **Отчет Миссионерского., 1895.** Отчет Миссионерского Комитета Кишиневской епархии за 1894 г. // КЕВ, 1895. № 16. С. 274-280; № 18. С. 320-326; № 19. С. 369-372.
138. **Отчет о церковно-приходских школах., 1891.** Отчет о церковно-приходских школах и школах грамоты Кишиневской Епархии за 1890–1891 учебный год // КЕВ, 1891. № 22. С. 712-727.
139. **Отчет о церковно-приходских школах., 1892.** Отчет о церковно-приходских школах и школах грамоты Кишиневской Епархии за 1891–1892 учебный год // КЕВ, 1892. № 23. С. 754-768.
140. **Отчет о церковно-приходских школах., 1893.** Отчет о церковно-приходских школах и школах грамоты Кишиневской епархии за 1892–1893 учебный год // КЕВ, 1893. № 22. С. 327-336; С. 358-369; № 24. С. 389-399.
141. **Отчет о церковно-приходских школах., 1895.** Отчет о церковно-приходских школах и школах грамоты Кишиневской епархии за 1894–1895 учебный год // КЕВ, 1895. № 22. С. 795-811; № 24. С. 947.
142. **Отчет о состоянии церковных школ., 1900.** Отчет о состоянии церковных школ Кишиневской епархии в учебно-воспитальном отношении за 1898–1899 учебный год // КЕВ, 1900. № 7. С. 33-48.
143. **Отчет о состоянии церковных школ., 1901.** Отчет о состоянии церковных школ Кишиневской епархии в учебно-воспитательном отношении за 1899–1900 учебный год // КЕВ, 1901. № 8. С. 1-32.
144. **Отчет о состоянии преподавания., 1912.** Отчет о состоянии преподавания Закона Божьего и о состоянии религиозно-нравственного воспитания в учебных заведениях Кишиневской епархии за 1911–1912 учебный год // НАРМ, 1912, ф. 208, оп. 4, д. 4056.
145. **Первая всеобщая., 1905.** Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Издание ЦСК МВД. Ч. III. Бессарабская губерния. СПб., 1905.
146. **Первый съезд миссионеров., 1893.** Первый съезд миссионеров Кишиневской епархии в г. Кишиневе с 1 по 7 июня 1893 г. // КЕВ, 1893. № 14. С. 471-478; № 15. С. 487-496; № 16. С. 519-528.
147. **Переписка с епископом Бендерским., 1815.** Переписка с епископом Бендерским и Аккерманским Димитрием об уведомлении протоиереев Бессарабии о назначении священников в церкви только с согласия прихожан (1815 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 771.
148. **Переписка с Бессарабским областным правительством., 1817.** Переписка с Бессарабским областным правительством о правилах освобождения от земских

- повинностей жителей, желающих построить церкви (26 января 1817 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2000.
149. **Переписка с Председателем Комитета., 1833–1835.** Переписка с Председателем Комитета о колонистах Южного края России Инзовым И. о планах построения церквей в колониях (25 августа 1833 г. – 28 февраля 1835 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 2, д. 1342.
150. **ПМА** – полевые материалы автора – Е. Н. Квилинковой, собранные в 1995–2012 гг. в гагаузских населенных пунктах Республики Молдова (с. Гайдары, с. Казаклия, с. Бешгиоз, с. Баурчи, с. Джолтай, с. Копчак, г. Чадыр-Лунга, г. Комрат, с. Бешалма, с. Чок-Майдан, с. Дезгинжа, с. Авдарма, с. Конгаз, с. Кирсово и др.), в 2001, 2003 гг. – в Северо-Восточной Болгарии (г. Каварна, с. Болгарево, с. Генерал Кантарджиево, с. Кичево, с. Орешак, с. Могилиште и др.), в 1994 г. – Одесской области Украины (с. Дмитровка, Виноградовка (бывш. с. Курчи), с. Котловина (бывш. с. Балбока).
151. **Правительственное распоряжение., 1902.** Правительственное распоряжение о церковных школах ведомства православного исповедания // КЕВ, 1902. № 4. С. 453.
152. **Предложение., 1909.** Предложение Его Преосвященства Преосвященнейшего Серафима, епископа Кишиневского и Хотинского от 9 ноября 1909 г. Кишиневской Духовной Консистории о церковном звоне // КЕВ, 1909. № 47. С. 397-399.
153. **Предписание епископа Димитрия., 1813.** Предписание епископа Димитрия о явке в Дикастерию (о порядке утверждения в духовных званиях церковно-служителей Бессарабской области) (17 мая 1813 г.) // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6.
154. **Программа для руководства., 1872.** Программа для руководства священникам при описании городских и сельских церквей и приходов // КЕВ, 1872. № 13. С. 305–311.
155. **Протокол заседаний., 1875.** Протокол заседаний и действий общепархиального съезда депутатов от духовенства Кишиневской епархии от 16 по 21 мая 1874 г. по делам духовно-училищным // КЕВ, 1875. № 1. С. 4-27.
156. **Протоколы., 1915.** Протоколы I общепархиального съезда духовенства Кишиневской епархии, созванного Платоном Архиепископом Кишиневским и Хотинским по делам внутренней миссии и состоянию в Кишиневе (17–18 февраля 1915 г.) // КЕВ, 1915. № 11-12. С. 1-28.
157. **Рапорт благочинного., 1866.** Рапорт благочинного 3 округа Аккерманского уезда о смерти священника кол. Кубей П. Тузлюогло (1866 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 1250.
158. **Рапорт о нанесении оскорбления., 1879–1880.** Рапорт о нанесении оскорбления личности священником с. Чийший Аккерманского уезда Влайковым Н. учителю Чийшийского училища Тарановскому Д. (6 июля 1879 г. – 27 октября 1880 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1017.
159. **Рапорты благочинных., 1891.** Рапорты благочинных о состоянии церквей Кишиневской епархии за 1891 г. // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1716.
160. **Рапорты благочинных., 1908–1910.** Рапорты благочинных Кишиневской епархии о состоянии церквей по Бессарабской губернии (4 августа 1908 г.– 8 ноября 1910 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3179.
161. **Сведения, доставленные духовным ведомством., 1843.** Сведения, доставленные духовным ведомством Бессарабскому военному губернатору о числе церковно-служителей, проживающих в болгарских колониях и в Кагульском уезде в 1842 г. (11 января 1843 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 47.

162. **Сведения о количестве исповедовавшихся., 1835.** Сведения о количестве исповедовавшихся по Аккерманскому и Измаильскому уездам за 1835 г. // НАРМ, ф. 208, оп. 2, д. 1221, л. 12-13.
163. **Сведения о состоянии церквей, монастырей., 1905.** Сведения о состоянии церквей, монастырей Кишиневской епархии и послужные списки настоятелей, монашествующих и послушников тех монастырей за 1905 г. // НАРМ, ф. 208, оп. 6, д. 1643.
164. **Сведения о постановке преподавания., 1913–1914.** Сведения о постановке преподавания Закона Божьего в училищах и школах Бессарабской губернии (1913–1914 гг.) // НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4723.
165. **Указ Его Императорского Величества., 1883.** Указ Его Императорского Величества Самодержца Всероссийского из Кишиневской Духовной Консистории (17 марта 1883 г.) // НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1153, л. 172.
166. **Формулярные списки церковнослужителей., 1817.** Формулярные списки церковнослужителей Измаильского цынута за 1817 г. // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1617.
167. **Формулярные списки о службе., 1825.** Формулярные списки о службе священнослужителей протопопии Измаильского уезда за 1825 г. // НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

ЛИТЕРАТУРА

Агапкина, 2005. Агапкина Т. А. «Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра)» // «Заговорный текст. Генезис и структура». М.: Индрик, 2005. С. 247-292.

Агеева, Кобяк и др., 1994. Агеева Е. А., Кобяк Н. А., Круглова Т. А., Смилянская Е. Б. Рукописи Верхокамья XV–XX вв. / Из собрания Научной б-ки МГУ им. М. В. Ломоносова: Каталог. М., 1994.

Адрианова-Перетц, 1941. Адрианова-Перетц В. П. Апокрифы // История русской литературы. М.–Л., 1941. Т. 1.

Адрианова-Перетц, 1974. Адрианова-Перетц В. П. Древнерусская литература и фольклор. Л.: Наука, 1974. 171 с.

Аманжолов, 1964. Аманжолов А. С. О гагаузах в Казахстане и их языке // Проблемы тюркологии и истории востоковедения. Казань, 1964. С. 258-265.

Амроян, 2004. Амроян И. Ф. Абстрактные модели связной речи как структурообразующие модели заговорного текста // Вестник ОГУ. № 11. 2004. С. 113-117.

Амроян, 2005. Амроян И. Ф. Представления славян о болезнях. На материале русских, болгарских и чешских лечебных заговоров // Славянская традиционная культура и славянский мир. Сборник материалов научной конференции. М., 2005. Вып. 8. С. 82-94.

Амроян. Амроян И. Ф. Традиция заговаривания в болгарской народной медицине // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bestreferat.ru/referat-93402.html> (05.02.2009).

Ангели, 2007. Ангели Ф. Очерки истории гагаузов – потомков Огузов (середина VIII – начало XXI вв.). Кишинев: Tip. Centrală, 2007. 640 с.

Ангелов Б. 1952. Ангелов Б. С. Списъкът на забранените книги в старобългарската литература // Известия на Института за литература. 1. София, 1952. С. 107-159.

Ангелов Д. 1961. Ангелов Д. Богомилството в България. Изд. 2. Преработ. и доп. София: Наука и изкуство, 1961. 316 с.

Ангелов, Генов, 1922. Ангелов Б., Генов М. Стара българска литература в примери, преводи и библиография. София, 1922.

Апокрифы..., 1997. Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. Отв. ред. и сост. В. В. Мильков. М., 1997.

Апокрифы, 1996. Апокрифы // Литература Древней Руси: Библиографический словарь. Сост. Л. В. Соколова. М.: Просвещение, 1996.

Арвентьев, 1916. Арвентьев С. А. Протоиерей Д. Г. Чакир. Некролог // КЕВ, 1916. № 50. С. 836-839.

Арнаудов, 1971–1972. Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. I. София, 1971; Т. II. София, 1972.

Архангельский, 1899. Архангельский А. С. К истории южнославянской и древнерусской апокрифической литературы. Два любопытных сборника Софийской народной библиотеки в Болгарии // ИзвОРЯС. Т. IV. 1899.

Архиепископ Назарий, 1911. Архиепископ Назарий. По поводу изданных 4 октября «Правил для устройства сектантами богослужебных и молитвенных (религиозных) собраний» // КЕВ, 1911. № 33. С. 1178-1179.

Бабий, 1988. Бабий А. И. Православие в истории Молдавии: история и современность. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1988.

Бадж, 2001. Бадж Э. Уоллис. Амулеты и суеверия. М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 2001. 384 с.

Бадаланова, 1993. Бадаланова Ф. Апокрифен текст и фолклорен контекст (или «митарства» и «превъплъщения» за «Епистолия на неделята») // Славянска филология. София, 1993. Т. 21. С. 114-132.

Батюшков, 1892. Батюшков П. Н. Бессарабия. Историческое описание. СПб.: Типография высочайше утвержденного товарищества «Общественная польза», 1892.

Бендерские штундисты., 1892. Бендерские штундисты и краткие замечания о штундизме вообще и о борьбе с ним // КЕВ, 1892. № 17. С. 390-398.

Берг, 1918. Берг Л. С. Бессарабия. Страна, люди, хозяйство. Прг.: Огни, 1918.

Берг, 1923. Берг Л. С. Население Бессарабии. Этнографический состав и численность. Петроград, 1923.

Бессонов, 1864. Бессонов П. Калеки переходные: Сборник стихов и исследование. М., 1864. Ч. 2. Вып. 6.

Бешевлиев, 1930. Бешевлиев В. Религията на прабългарите // Българска историческа библиотека. Т. 2. 1930.

Бешевлиев, 1982. Бешевлиев В. Началото на българската държава според Апокрифен летопис от XI в. // Средновековна България и Черноморието. Варна, 1982. С. 39-45.

Бокадоров, 1904. Бокадоров Н. К. Хождение богородицы по мукам: Опыт, истории христианской легенды. Киев, 1904. 58 с.

Болонев, 1992. Болонев Ф. Ф. Русские православные посты. Новосибирск, 1992.

Буслаев, 1861. Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. II, СПб., 1861. С. 47-48.

Българска литература, 1987. Българска литература и книжнина през XIII век. Под ред. на И. Божилков и С. Кожухаров. София, 1987.

Българска народна., 1999. Българска народна медицина. Енциклопедия, София, 1999.

Вавилонский Талмуд. Вавилонский Талмуд. Зевахим // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://khazarzar.skeptik.net/thalmud/_tb_ru/zbachim.htm (20.05.2006).

Вакарелски, 1943. Вакарелски Х. Българските празнични обичаи. София, 1943.

Варзопов Г., 1874. Варзопов Г. (священник) Селение Селиогло // КЕВ, 1874. № 18. С. 687-703.

Варзопов Ф., 1877. Варзопов Ф. (священник) Кукеры – обряд во время масленицы у болгар // КЕВ, 1877. № 9. С. 386-391.

Веселовский, 1876. Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды. IV. «Сказание о двенадцати пятницах» // Журнал Министерства народного просвещения. № 6. 1876.

Веселовский, 1883. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовно-го стиха. № 6: Духовные сюжеты в литературе и народной поэзии румын // Сборник отделения русского языка и словесности императорской АН, 1883. Т. 32. С. 1-82.

Веселовский, 1889. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XVII. Амфилох-Evalach в легенде о св. Граале // Сборник ОРЯС АН. Т. 46. № 6. 1889.

Веселовский, 1890. Веселовский А. Н. К видению Амфилоха // Живая старина. 1890. Вып. I. Отд. 1. С. 124-125.

В земле., 1997. В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района. Исследования и материалы / Авт. и сост. Попович К. Ф., Мироненко Я. П., Чернега Е. С., Кожухарь В. Г. Кишинев: Штиинца, 1997.

Вилинский, 1902. Вилинский С. Г. Болгарские тексты «Епистолии о неделе» // Летопись историко-филологического общества при императорском Новороссийском Университете. Т. 10. Одесса, 1902. С. 87-124.

Виноградова, 1993. Виноградова Л. Н. Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М.: Наука, 1993. С. 153-164.

Внебогослужебные собеседования., 1892. Внебогослужебные собеседования в приходе с. Кубей, Аккерманского уезда, в связи с кратким очерком религиозно-нравственного состояния прихожан // КЕВ, 1892. № 3. С. 55-58; № 4. С. 65-76.

Внебогослужебные чтения., 1884. Внебогослужебные чтения и собеседования и их значение в деле религиозно-нравственного просвещения народа // КЕВ, 1884. № 6. С. 210-224.

Водичар-Недельчева, Хатлас, 2010. Водичар-Недельчева О., Хатлас Е. Старые и новые православные храмы в местах компактного проживания гагаузов юга Молдовы и Одесской области Украины // Pantheon. Pardubice, 2010. Vol. 5. № 7. С. 78-108.

Воловей, 1892. Воловей Ф. Догмат, обряд и символ // КЕВ, 1892. № 10. С. 233; № 11. С. 257.

Воробьева, 2010. Воробьева И. Б. Термин «секта» и его использование в юриспруденции // Вестник Саратовской государственной академии права: научный журнал. 2010. № 3(73). С. 160-164 // <http://www.iriney.ru/sects/theory/062.htm>

Вранска, 1940. Вранска Ц. Апокрифите за Богородица и българската народна песен // Сборник на БАН. 34, 18. София, 1940.

Вълчанов, 1975. Вълчанов С. Тълкуване на книгата на пророк Даниил. София, 1975.

Гагауз арфасы, 1994. Гагауз арфасы. Кишинев: Издательско-коммерческая компания «Булут Арт Глоб», 1994. 284 с.

Гагауз арфасы. Самиздат (по неофициальным сведениям, с. Дезгинжа, 2000). б.м.и. 240 с.

Гаджиев, 1991. Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды народов горного Дагестана. М., 1991.

Ганицкий, 1878. Ганицкий М. А. Изучение народного быта приходскими пастырями // КЕВ, 1878. № 13. С. 500-502.

Георгиев, 1968. Георгиев Е. Литература на изострени борби в средновековна България. София, 1968.

Георгиев, 2008. Георгиев М. Г. Из религиозной жизни гагаузов. Село Александровка на Одещине // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 2. Одеса: Паллада, 2008. С. 76-79.

Георгиева, 1983. Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983.

Георгиева, 2007. Георгиева И. Нестинарството в Крим // Человек в истории и культуре. Сборник научных работ в честь 70-летия лауреата Государственной премии Украины, академика РАЕН, профессора, доктора исторических наук Владимира Никифоровича Станко. Одесса–Терновка, 2007. С. 232-253.

Голубинский, 1904. Голубинский Е. История русской церкви. М., 1904. Т. 1. Кн. 2.

Гордлевский, 1961. Гордлевский В. А. Что такое «босый волк»? (К толкованию «Слова о полку Игореве»). Избр. соч. Т. II. М., 1961. С. 482-504.

Гордлевский, 1962. Гордлевский В. А. Народный календарь // Гордлевский В. А. Избр. соч. Т. III. М., 1962.

ГРМС, 1973. Гагаузско-русско-молдавский словарь. М.: Наука, 1973.

ГРРС, 2002. Гагаузско-русско-румынский словарь. Chişinău: Pontos, 2002.

Градешлиев, 1987. Градешлиев И. Коледуването в село Българево, Толбухински окръг, в сравнение с традициите на старото местно население от Североизточна България // БФ, София, 1987. Год. XIII. Кн. 1. С. 46-54.

Градешлиев, 1994. Градешлиев И. Гагаузите. Изд. 2. Добрич, 1994.

Градешлиев, 1995. Градешлиев И. Христианството при гагаузите // Палеобалканистика и старобългаристика. Първи есенни национални четения «Професор Иван Гълъбов». Велико Търново: ВТУ. 1995. С. 373–380.

Грек, 2007. Грек И. Ф. Этноним «гагауз» и глоттоним «гагаузский язык» (этногенезис гагаузов в XIX – начале XX в. в условиях Бессарабии) // Журнал этнологии и культурологии. Т. II. Кишинев, 2007.

Грек, 2010. Грек И. Ф. Антропонимия «задунайских переселенцев» (последняя треть XVIII – начало XIX вв.) // STRATUM plus. № 6. 2010. «Слова и вещи». Кишинев, 2010. С. 337-338.

Грек, Руссев, 2010. Грек И. Ф., Руссев Н. Д. 1812 – поворотный год в истории Буджака и «задунайских переселенцев». Кишинев, 2011. 142 с.

Громов, 1913. Громов И. (священник). Балтское движение и иннокентиевцы // КЕВ, 1913. № 34. С. 1324-1330.

Григоров, 2008а. Григоров Г. Изборът на националност при Бесарабската фамилия Чакир // Автобиографични траектории на Балканите. Благоевград, 2008.

Григоров, 2008б. Григоров Г. Представата за родина и национална принадлежност в творчеството на гагаузкия книжовник Дмитрий Чакир // Българският език в Молдова. № 8. Комрат, 2008. С. 89-92.

Григоров, 2009. Григоров Г. Славяно-български традиции в гагаузкото просвещение. Принос на рода Чакир в самоопознаването на гагаузите // Българите от Молдова и Украйна – език, литература, история, култура и образование. София, 2009. С. 104-109.

Григоров, 2010. Григоров Г. «Това писмо е обиколило света...» Интернет като среда на средновековен апокриф // Нови медии и дигитална култура. Благоевград, 2010. С. 96-104.

Громыко, 2002. Громыко М.М. О единстве православия в Церкви и в народной жизни русских // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2002 №1. С. 5-23.

Губогло, 1969. Губогло М. Н. Гагаузы // Наука и жизнь. М., 1969. № 10. С. 99-103.

Губогло, 2005. Губогло М. Н. Культ волка у гагаузов. Этнокультурные параллели в тюркском мире // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях (Этнологические очерки). М., 2005. С. 408-446.

Губогло, 2006. Губогло М. Н. Именем языка. Очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов. М.: Наука, 2006. 498 с.

Губогло, 2009. Губогло М. Н. Хору («групповой танец») и панаир (ярмарка) в системе соционормативной культуры гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2009. С. 197-225.

Губогло, 2010. Губогло М. Н. Воображаемая вероятность: новейшие размышления о происхождении гагаузов. М.: ИЭА РАН, 2010.

Губогло, 2011. Губогло М. Н. Культурная система // Гагаузы. Серия «Народы и культуры». Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. М.: Наука, 2011. С. 445-467.

Губогло, 2012а. Губогло М. Н. Религиозность и религиозная идентичность гагаузов в настоящее время // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат-Кишинев, 2012. С. 365-378.

Губогло, 2012б. Губогло М. Н. Институты соционормативной культуры // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат-Кишинев, 2012. С. 444-495.

Губогло, Квилинкова, 2012. Губогло М. Н., Квилинкова Е. Н. Библиография // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат-Кишинев, 2012. Т. 1–2. С. 853-1006.

Гуревич, 1972. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. 318 с.

Гуревич, 1981. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981. 358 с.

Даль. Даль В. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://bibliotekar.ru/dal/index.htm> (25.03.2009).

Даль, 1990. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 тт. Т. 2. М., 1989–1991.

Денисов, 1969. Денисов П. В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969.

Денчева, 2006. Денчева Р. Дядията във вярванията на гагаузите от Вълчидолско, Варненска област в края на 80-те г. на XX в. // Демоните – образи и символи в миналото и днес. Средец, 2006.

Державин, 1898. Державин Н. С. Очерки быта южнорусских болгар. Поверья // ЭО, 1898. № 4. С. 113-125.

Державин, 1914. Державин Н. С. Болгарские колонии в России. Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии. София: Державна печатница, 1914. 233 с.

Державин, 1937. Державин Н. С. О наименовании и этнической принадлежности гагаузов // СЭ, 1937. № 1. С. 80-81.

Деятельность архиепископа Иринарха., 1911. Деятельность архиепископа Иринарха в период управления им Кишиневской епархией (1844–1858) // КЕВ, 1911. № 33-34. С. 1148-1150.

Дворкин, 2000. Дворкин А. Л. Сектоведение. Н. Новгород, 2000.

Дикарев, 1900. Дикарев М. А. Апокрифы, записанные в Кубанской области // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. М., 1900. С. 73-92.

Дмитриев, 1928/1930. Дмитриев Н. К. Материалы по османской диалектологии. Фонетика «караманлицкого» языка // Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском Музее III, 2. 1928. С. 117-158; IV. 1930. С. 107-158.

Димитрова, 1982. Димитрова Д. Някои наблюдения върху литературните особености на апокрифа «Слово за Адам и Ева» // Старобългарска литература. София, 1982. Кн. 11. С. 56-66.

Димитрова, 1998. Димитрова Д. Медиаторът в старобългарската апокрифна традиция и в българския фолклор – въпроси на типологията // Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова. София, 1998. С. 376-384.

Димитрова-Маринова, 1996. Димитрова-Маринова Д. Повест за кръстното дърво на презвитер Йеремия в системата на старобългарската апокрифна литература и фолклор // Медиевистични изследвания. В памет на П. Димитров. Шумен, 1996. С. 37-43.

Димитрова-Маринова, 2002а. Димитрова-Маринова Д. Апокрифите в културната традиция на Славия Ортодокса – социолитературни аспекти // Словенско средновековно наслеђе. Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу. Београд, 2002. С. 177-188.

Димитрова-Маринова, 2002б. Димитрова-Маринова Д. Космогонично-есхатологичният цикл в старобългарската книжовна традиция и в българската традиционна словесност // В търсене на митичната тъкан. Сборник с научни изследвания от конференцията в Пловдив. 15-17 септември 2000 г. София, 2002. С. 100-109.

Дмитриева, 1982. Дмитриева С. И. Слово и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 36-49.

Добрева, 1994. Добрева Д. Житейски разкази и идентичност (По записи от с. Радуйил, Самоковско) // БФ, 1994. № 5. С. 57-69.

Доклад Его Высокопреосвященству., 1915. Доклад Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Платону, архиепископу Кишиневскому и Хотинскому (мисионер, А. Сквозников) // КЕВ, 1915. № 19-20. С. 512-518.

Древние обереги... Древние обереги. История амулетов. Энциклопедия символов и знаков // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sigils.ru/guards/> (25.03.2009).

Дрига, 2008. Дрига И. М. Караманлійські пам'ятки гагаузів // Східний світ. До 90-річчя Національної академії наук України. Київ, 2008. № 3. С. 190-202.

Думиника, 2012. Думиника И. Храм «Успение Божией Матери» села Кирсово. Исторические аспекты. Кишинев, 2012.

Дыханов, 1999. Дыханов В. Я. Обряд жертвоприношения в традиционной духовной культуре болгар и гагаузов Украины // Украина и Болгария: вікі історичної дружби (Материали міжнародної конференції, присвяченої 120-року визволення Болгарії від османського ига). Одесса, 1999.

Евангеліе гагаузча тюркчя, 1910. Евангеліе гагаузча тюркчя / Пер. М. Чакир. Епархиальная типография, 1910.

Евангеліе гагаузча тюркча. б.г.и.

Елеонская, 1994. Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994.

Ени бааланты, 2006. Ени бааланты. (Гагауз дилиндя). (Новый завет на гагаузском языке) / Чевирижи – Стефан Байрактар. М.: Балакрон, 2006. 434 с.

Ени баалантынынъ Айёзлалы Историясы, 2000. Ени баалантынынъ Айёзлалы Историясы (Священная история Нового Завета). Киев, 2000. 112 с.

Епистолия о недеде, 1. Епистолия о недеде // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3852> (07.08.2011).

Епистолия о недеде, 2. Епистолия о недеде // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://old_russian_writers.academic.ru (07.08.2011).

Епистоля о недеде, 1863. Епистоля о недеде // Тихонравов Н. С. Памятники отеченной рус. лит-ры. М., 1863. Т. 2. С. 314-322.

Етнография на България, 1985. Етнография на България. Духовна култура. Т. III. София, 1985.

Забытый указ, 1902. Забытый указ (С. Л.) // КЕВ, 1902. № 13. С. 293-295.

Завьялова, 2005. Завьялова М. В. Проблема миграции заговорных сюжетов эпического типа в балтославянском регионе // Заговорный текст. Генезис и структура. М.: Индрик, 2005. С. 355-384.

Задерацкий, 1845. Задерацкий П. Е. Болгаре, поселенцы Новороссийского края и Бессарабии // Москвитянин. 1845. № 12. С. 159-187.

Закон Божий, 1991. Закон Божий. Для семьи и школы со многими иллюстрациями. Изд. Четвертое. U.S.A., 1967. Московская Патриархия. Пермское епархиальное управление. 1987. (Репринтное издание). М., 1991. 724 с.

Защук, 1862. Защук А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Бессарабская область. Ч. I. СПб., 1862.

Зеленин, 1929. Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Ч. II. // Сборник музея антропологии и этнографии. М., 1929. 166 с.

Зеленин, 1931. Зеленин Д. К. Магическая функция примитивных орудий // Изв. АН СССР. Отделение общественных наук. 1931.

Зеленин, 1991. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленчук, 1979. Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинев: Штиинца, 1979.

Иванов Й., 1925. Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София, 1925. (фототип. переизд.). София, 1970.

Иванов С., 1989. Иванов С. А. «Болгарская апокрифическая летопись» как памятник этнического самосознания болгар // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 70-77.

Иванова, 1993. Иванова М. Представата на гагаузите от Каварненско за Алексе човек Божи // Медиевистични ракурси: Топос и енигма в културата на православните славяни. София, 1993.

Илимбетова, 2005. Илимбетова А. Ф. Пережитки культа волка в мифологии, в обрядах и обычаях башкир // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. М., 2005.

Ильин день.., 2006. Ильин день – 20 июля. История и особенности праздника в проекте Календарь Праздников 2006 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://calend.ru/holidays> (06.03.2006).

Иннокентьевцы // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://etnolog.ru/religion.php?id=148> (18.01.2013).

Иеромонах Иннокентий.., Иеромонах Иннокентий: история «Балтского психо-за» // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://baltatown.narod.ru/innokent.htm> (18.01.2013).

Иречек, 1889. Иречек К. Няколко бележки върху остатъците от Печенези, Кумани, както и върху тъй наречените народи Гагаузи и Сургучи във днешна България // Периодическо списание на българско книжовно дружество в Средец. Год. VII. Кн. 32–33. Средец, 1889.

Иречек, 1974. Иречек К. Пътувания по България / Превод от чешки Стоян Аргиров. София: Наука и изкуство, 1974.

Исследования.., 1998. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

Кавалов, 2010. Кавалов А. «Волчьи праздники» у бессарабских болгар // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М.: Старый сад, 2010. С. 373-383.

Казанаклий, 1873. Казанаклий П. Твардица // КЕВ, 1873. № 18. С. 664-669; № 19. С. 662-702; № 20. С. 731-735.

Календарни празници., 2000. Календарни празници и обичаи на българите. Энциклопедия. София, 2000.

Календарь и календарная обрядность., 1987. Календарь и календарная обрядность народов Дагестана / (Сб. ст.). Махачкала, 1987.

Календарные обычаи и обряды., 1973. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.

Календарные обычаи и обряды., 1977. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Календарные обычаи и обряды., 1978. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.

Календарные обычаи и обряды., 1983. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Калужняцкий, 1877. Калужняцкий Е. И. Обзор славяно-русских памятников языка и письма, находящихся в библиотеках и архивах львовских. Киев, 1877.

Капало, 2006. Капало Д. А. Молитва и заклинание в религиозном фольклоре гагаузов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу, 2006. С. 477-486.

Кармышева Б., 1986. Кармышева Б. Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.

Кармышева Дж., 1986. Кармышева Дж. Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.

Квилинкова, 1992. Квилинкова Е. Н. Теория «культурно-национальной автономии» в контексте современных проблем этнокультурного развития народов // Етнографічна спадщина і національне відродження. Тези доповідей та повідомлень міжнародної наукової конференції. Київ, 1992. С. 52-53.

Квилинкова, 1995. Квилинкова Е. Н. Гагаузский религиозный деятель Д. Чакир: жизнь и деятельность // Ştiinţa. Chişinău, 1995. № 12. С. 6.

Квилинкова, 1997. Квилинкова Е. Н. Гагаузский курбан: общее и особенное // Ştiinţa, Chişinău, 1997. № 1-2. С. 15.

Квилинкова, 1999. Квилинкова Е. Н. «Пипируда» – гагаузский обряд вызывания дождя // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского гос. унив-та, 1999. С. 99-107.

Квилинкова, 2000а. Квилинкова Е. Н. Культ волка у гагаузов // Мысль. Кишинев, 2000. № 2. С. 83-85.

Квилинкова, 2000б. Квилинкова Е. Н. Тодоров день – гагаузский обряд // Мысль. Кишинев, 2000. № 1. С. 95-96.

Квилинкова, 2000в. Квилинкова Е. Н. Специфика гагаузской новогодней обрядности // ЕИМИ, 2000. Т. I. С. 97-101.

Квилинкова, 2000г. Квилинкова Е. Н. Гагаузско-славянско-молдавские общности в русальной обрядности // Unitatea poporului Republicii Moldova şi problema idenfităţii etnice: Materiale conferinţei din 4-5 mai 1999. Raporturi şi comunicări. Chişinău, 2000. P. 136-139.

Квилинкова, 2001а. Квилинкова Е. Н. Гагаузско-белорусские параллели в новогодней обрядности // Белорусы в Молдове. Материалы Междунар. научно-практ. конф. Кишинев, 6-8 октября 2001 г. Минск: ИСПИ, 2001. С. 116-122.

Квилинкова, 2001б. Квилинкова Е. Н. Весенние девичьи обычаи у гагаузов // Materialele conferinţei ştiinţifice anuale a profesorilor IRI «Perspectiva». Chişinău, 2000-2001. С. 39-40.

Квилинкова, 2001в. Квилинкова Е. Н. Общее и особенное в гагаузско-славянской русальной обрядности // ВСУ, Вып. 5. Кишинев, 2001. С. 222-234.

Квилинкова, 2001г. Квилинкова Е. Н. Гагаузские календарные обычаи и обряды как форма регуляции хозяйственной, социальной и семейной жизни в конце XIX – начале XX века // ЕИМИ, 2001. Т. II. С. 92-95.

Квилинкова, 2002а. Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Изд. 1. Chişinău: Pontos, 2002. 184 с. (Изд. 2. Кишинев: Парагон, 2002. 184 с.).

Квилинкова, 2002б. Квилинкова Е. Н. Русали. Русалки. Пери // Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв. Мат-лы Межд. науч. конф., посвященной 100-летию Российского Этнографического музея. Санкт-Петербург–Кишинев: Nestor-Historia, 2002. С. 294-297.

Квилинкова, 2002в. Квилинкова Е. Н. Празднование Масленицы у гагаузов // ВСУ, 2002. Вып. 6. С. 101-106.

Квилинкова, 2002г. Квилинкова Е. Н. Роль масок, ряженя, одариваний и жертвований в гагаузской календарной обрядности // ЕИМИ, 2002. Т. III. С. 85-90 (см. также: Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології (Збірник наукових праць). Т. 1 (19). Чернівці, 2005. С. 46-53).

Квилинкова, 2002д. Квилинкова Е. Н. Этническая специфика гагаузской календарной обрядности // ВСУ, 2002. Вып. 7. С. 70-82.

Квилинкова, 2002е. Квилинкова Е. Н. Календарная обрядность гагаузов в конце XIX – начале XX вв. Автореф. дисс... канд. истор. наук. М., 2002. 28 с.

Квилинкова, 2003а. Квилинкова Е. Н. От составителя // Moldova gagauzların halk türküleri. Kişinöv: Инесса, 2003. С. 4-14.

Квилинкова, 2003б. Квилинкова Е. Н. Общие и региональные особенности гагаузской терминологии родства // ЕИМИ, 2003. Т. IV. С. 118-124.

Квилинкова, 2003в. Квилинкова Е. Н. Гагаузские обычаи и обряды, связанные с животноводством // ВСУ, 2003. Вып. 10. С. 67-75.

Квилинкова, 2003г. Квилинкова Е. Н. Генезис гагаузского народного календаря // ВСУ, 2003. Вып. 8. С. 121-130 (см. также: Археологія та етнологія східної Європи: Матеріали і дослідження. Одеса: Друк, 2002. С. 310-311).

Квилинкова, 2003д. Квилинкова Е. Н. Пространственно-временные представления гагаузов // Материалы Междунар. научно-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003. С. 149-151.

Квилинкова, 2003е. Квилинкова Е. Н. Гагаузско-белорусские этнокультурные связи // «Беларусь – Молдова: На путях дружбы и сотрудничества». Мат-лы Междунар. науч.-практ. конференции г. Кишинев, 19 ноября 2002 г. Минск–Кишинев: ИСПИ, 2003. С. 111-117.

Квилинкова, 2004а. Квилинкова Е. Н. Общественная жизнь гагаузского села в XIX – первой половине XX в., отраженная в источниках // Этнографический источник. Материалы III Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2004. С. 73-81.

Квилинкова, 2004б. Квилинкова Е. Н. Праздничный досуг // Беларусь – Молдова: взгляд молодежи в третье тысячелетие. Мат-лы Междунар. науч.-практ. конференции. 28–29 апреля. Кишинев: Vector, 2004. С. 206-213.

Квилинкова, 2005а. Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău: Pontos, 2005. 308 с.

Квилинкова 2005б. Квилинкова Е. Н. Усыновление и опекуновство в соционормативной культуре гагаузов // *ЗЖ*, 2005. № 4 (161). С. 54-56.

Квилинкова, 2005в. Квилинкова Е. Н. О новых направлениях исследований в гагаузской этнографии // Р. Ф. Кайндль. Вікно в Європейську науку. Матеріали II Міжнародного наукового семінару «Кайндлівські читання». Чернівці. 28–29 травня 2005 р. Чернівці: Прут, 2005. С. 227-234.

Квилинкова, 2005г. Квилинкова Е. Н. Некоторые элементы обычного права гагаузов, связанные с семейно-брачными отношениями // *ЗЖ*, 2005. № 8 (165). С. 55-58.

Квилинкова, 2005д. Квилинкова Е. Н. О регламентации положения женщины в обычном праве гагаузов // *ЗЖ*, 2005. № 9 (166). С. 27-31.

Квилинкова, 2005е. Квилинкова Е. Н. Славянские термины родства в гагаузском языке // *Славянские чтения. (Выпуск 3). Материалы науч.-теор. конф. Кишинев: Слав. универс., 2005. С. 42-50.*

Квилинкова, 2005ж. Квилинкова Е. Н. Календарная обрядность в системе жизнедеятельности и фольклоре гагаузов // VI Конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 28 июня – 2 июля 2005 г. Тезисы. СПб., 2005. С. 96-97.

Квилинкова, 2005з. Квилинкова Е. Н. Роль государства в культурном развитии трансформирующихся обществ // *Administrarea publică în statele aflate în tranziție în contextul proceselor de globalizare și integrare. Materiale ale conferinței internaționale teoretico-practice din 5 aprilie 2005. Chișinău: AAP, 2005. P. 143-150.*

Квилинкова, 2005и. Квилинкова Е. Н. Формы наказания в Бессарабии в XIX в. за различные виды преступлений // *ЗЖ*, 2005. № 7 (164). С. 51-53.

Квилинкова, 2005к. Квилинкова Е. Н. Отражение элементов обычного права в гагаузском фольклоре // *ЗЖ*, 2005. № 11 (168). С. 48-52.

Квилинкова, 2005л. Квилинкова Е. Н. Обычаи и обряды гагаузов, связанные с сохранением потомства // *Buletin științific. Etnografie, științele naturii și muzeologie. Nr. 3 (16). Serie nouă. Chișinău, 2005. P. 98-104.*

Квилинкова, 2006а. Квилинкова Е. Н. Некоторые вопросы идентификации и этничности гагаузов // *ЕИМИ*, 2006. Т. VI. С. 98-103.

Квилинкова, 2006б. Квилинкова Е. Н. Роль семьи и сельской общины в сохранении народных традиций // *ЗЖ*, 2006. № 1 (170). С. 52-53.

Квилинкова, 2006в. Квилинкова Е. Н. Обычай наследования у гагаузов // *ЗЖ*, 2006. № 6 (175). С. 54-57.

Квилинкова, 2006г. Квилинкова Е. Н. Разновидности наказаний за преступления и проступки согласно обычному праву гагаузов // *ЗЖ*, 2006. № 7 (176). С. 41-43.

Квилинкова, 2006д. Квилинкова Е. Н. Цикл «Волчьих праздников» у гагаузов в сравнении с другими народами // *Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев: Business-Elita, 2006. С. 364-412.*

Квилинкова, 2006е. Квилинкова Е. Н. Религиозность гагаузов и формы проявления религиозной идентичности (по этнографическим и архивным материалам XIX – первой половины XX в.) // *Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев: Business-Elita, 2006. С. 341-363.*

Квилинкова, 2006ж. Квилинкова Е. Н. Народные и православные календарные праздники // *История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006. С. 629-683.*

Квилинкова, 2006з. Квилинкова Е. Н. О некоторых особенностях терминов родства и народных песен гагаузов Молдовы и Болгарии // *Етнологията вчера, днес и утре (Из-*

следвания, посветени на 65-годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев). Университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий». Велико Търново, 2006. С. 413-436.

Квилинкова, 2006и. Квилинкова Е. Н. Гагаузские календарные обычаи и обряды, связанные с водой, растительностью и огнем // На перекрестях світової науки. Матеріали III Міжнародної наукової конференції «Вікно в Європейську науку», присвяченої 140-річчю від дня народження Р. Ф. Кайндля. Черновці: Прут, 2006. С. 82-84.

Квилинкова, 2006к. Квилинкова Е. Н. Методы и методика сбора полевого материала по традиционной культуре // Anuar științific. Institutul de stat de relații internaționale din Moldova. Vol. IV. Chișinău, 2006. P. 91-97.

Квилинкова, 2006л. Квилинкова Е. Н. Типы семьи у гагаузов в XIX – первой половине XX в. // ЗЖ, 2006. № 10 (179). С. 50-55.

Квилинкова, 2006м. Квилинкова Е. Н. О принципе двойной самоидентификации гагаузов в прошлом и настоящем // Курсом изменяющейся Молдовы / Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25–26 сентября 2006. г. Комрат. М., 2006. С. 264-283 (см. также: ЗЖ, 2006. № 11 (180). С. 36-44).

Квилинкова, 2006н. Квилинкова Е. Н. Образ волка и волчьи праздники – символ гагаузской этничности или общебалканское явление (К вопросу о классификации элементов культа волка у гагаузов) // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пярых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2006. С. 98-102.

Квилинкова, 2006о. Квилинкова Е. Н. Гагаузские песни религиозного содержания как источник знания по истории христианства // Етнос, культура, духовність. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції «Інноваційні моделі розвитку туристичної інфраструктури України. Буковинське та світове старообрядництво: історія, культура, туризм». Чернівці, 23–24 вересня 2006 р. Частина 2. Чернівці: Прут, 2006. С. 84-88.

Квилинкова, 2006п. Квилинкова Е. Н. Страницы ветхозаветной истории в гагаузских народных песнях // Buletin științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie. Vol. 5 (18). Chișinău, 2006. P. 142-153.

Квилинкова, 2006р. Квилинкова Е. Н. О языковой и этнической идентификации гагаузов Греции // Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2006. P. 279-290.

Квилинкова 2006с. Квилинкова Е. Н. Методы и методика сбора полевого материала по календарной обрядности // Иван Франко і Буковина. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 150-річчю від дня народження Іван Франка. Черновці: Прут, 2006. С. 243-248.

Квилинкова, 2007а. Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев: Business-Elita, 2007. 840 с.

Квилинкова, 2007б. Квилинкова Е. Н. Праздник «Hederlez» у гагаузов и обряд жертвоприношения животного (kurban) // Наука и общество. Кишинев: Парагон, 2007. С. 105-107.

Квилинкова, 2007в. Квилинкова Е. Н. Гагаузская календарная обрядность: межэтнические языковые влияния (По материалам рождественского и новогоднего фольклора) // Наука и общество. Кишинев: Парагон, 2007. С. 108-111.

Квилинкова, 2007г. Квилинкова Е. Н. Роль религиозного и языкового факторов в сохранении этничности // Человек в истории и культуре. Сборник научных работ в честь 70-летия лауреата Государственной премии Украины, академика РАЕН, профессора,

доктора исторических наук Владимира Никифоровича Станко. Одесса–Терновка: Друк, 2007. С. 327-331.

Квилинкова, 2007д. Квилинкова Е. Н. Обычное право гагаузов (XIX – первая половина XX в.) // Русин. Международный исторический журнал. Кишинев: «ELENA-V.I.», 2007. № 1 (7). С. 51-59.

Квилинкова, 2007е. Квилинкова Е. Н. Общие черты и региональные особенности гагаузской календарной обрядности // Българи и гагаузи заедно през годините: Материали от петата и от шестата международни научни конференции на тема «Функционирането на българския и другите езици и литератури в контекста на езиковата ситуация в Република Молдова» (11 май 2005 г., 11 май 2006 г.) Комрат: Знак'94, 2007. С. 85-98.

Квилинкова, 2007ж. Квилинкова Е. Н. Этнорегиональные особенности обряда «курбан» у гагаузов // VII Конгресс этнографов и антропологов России. Доклады и выступления. Саранск, 9–14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 258-259.

Квилинкова, 2007з. Квилинкова Е. Н. Отражение этнокультурных взаимодействий в гагаузском песенном фольклоре // VII Конгресс этнографов и антропологов России. Доклады и выступления. Саранск, 9–14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 358-359.

Квилинкова, 2007и. Квилинкова Е. Н. Традиционная соционормативная культура гагаузов в XIX – первой половине XX в. // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 341-401.

Квилинкова, 2007к. Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь: генезис и этнокультурные влияния // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 419-438.

Квилинкова, 2007л. Квилинкова Е. Н. Социорегулятивные функции гагаузских и болгарских общесельских и межсельских праздников и их сохраняемость во времени // Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional din Republica Moldova. Materialele Conferinței Internaționale. Chișinău, 2–4 august, 2007. Chișinău: Cartdidact, 2007. P. 304-324.

Квилинкова, 2007м. Квилинкова Е. Н. Народные песни как исторический источник (по материалам гагаузского песенного фольклора) // Беларусь – Молдова: 15 лет дипломатических отношений. Международная научно-практическая конференция. Кишинев, 16 ноября. 2007 г. Кишинев: CEP USM, 2007. С. 213-222.

Квилинкова, 2007н. Квилинкова Е. Н. Факторы, повлиявшие на процесс сохранения и/или утраты гагаузами традиционной обрядности // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 195-212.

Квилинкова, 2007о. Квилинкова Е. Н. Приметы и гадания в гагаузском народном календаре // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 2. Chișinău, 2007. P. 100-104.

Квилинкова, 2008а. Квилинкова Е. Н. Украинское влияние в рождественско-новогодней обрядности гагаузов Приазовья // Видатни науковци Черновицкого университета: А. Ф. Кайндль. Материали 5 Міжнародної наукової конференції Кайндлевские чтения. 16-17 травня, 2008. Частина 1. Черновцы, 2008. С. 69-71.

Квилинкова, 2008б. Квилинкова Е. Н. Идентичность гагаузов в прошлом и настоящем // Традиционная культура. № 1. М., 2008. С. 87-98.

Квилинкова, 2008в. Квилинкова Е. Н. Идентификация своего языка различными группами гагаузов и становление названия «гагаузский язык» (по архивным, историко-графическим и этнографическим данным) // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 2. Одесса: Паллада, 2008. С. 80-94.

Квилинкова, 2008г. Квилинкова Е. Н. Традиционные способы выявления и наказания виновных у гагаузов // ЗЖ, 2008. № 10. С. 48-53.

Квилинкова, 2008д. Квилинкова Е. Н. Магия и колдовство у гагаузов // Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М.: Старый сад, 2008. С. 215-227.

Квилинкова, 2008е. Квилинкова Е. Н. Гагаузские религиозные песни как одна из разновидностей народных молитв // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chișinău, 2008. P. 122-128.

Квилинкова, 2008ж. Квилинкова Е. Н. Сакральные места в жилище гагаузов, связанные с лечебной магией // Жилище и одежда как феномен этнической культуры. Материалы VII Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008. С. 80-84.

Квилинкова, 2008з. Квилинкова Е. Н. Магия, заговоры, заклинания и обереги у гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 4. Материалы к III Российско-Молдавскому симпозиуму «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». М.: Старый сад, 2008. С. 339-372.

Квилинкова, 2008и. Квилинкова Е. Н. Этнокультурные влияния в календарной обрядности и в фольклоре гагаузов // От языкового многообразия к полиэтническому и мультикультурному образованию. Материалы международной конференции, 5–6 декабря 2006 года. Кишинэу: Vector, 2008. С. 191-201.

Квилинкова, 2008к. Квилинкова Е. Н. Исторические и этнографические источники по традиционной духовной культуре гагаузов // Revista de istorie a Moldovei. Chișinău, 2008. № 1. P. 53-62.

Квилинкова, 2008л. Квилинкова Е. Н. Региональные особенности традиционной духовной культуры гагаузов / Автореф. дисс... докт. хаб. истории. Кишинев, 2008. 46 с.

Квилинкова, 2008м. Квилинкова Е. Н. Традиционная культура в условиях трансформирующегося общества: народные способы лечения у гагаузов // Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М.: Типогр. ООО Интер-принт, 2008. С. 406-443.

Квилинкова, 2008н. Квилинкова Е. Н. Южнославянское влияние в гагаузском песенном фольклоре // Българският език в Молдова. Комрат, 2008. С. 102-108.

Квилинкова, 2009а. Квилинкова Е. Н. Сохранность традиционных знаний гагаузов о целебных растениях // Материалы конференции «Сохранение культурного наследия». Кишинев, 25–26 сентября 2008 г. Chișinău, 2009. С. 239-243.

Квилинкова, 2009б. Квилинкова Е. Н. Обереги в календарной обрядности и в народной медицине гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». М.: Старый сад, 2009. С. 291-309.

Квилинкова, 2009в. Квилинкова Е. Н. Отражение различных аспектов соционормативной культуры гагаузов в архивных источниках // Курсом развивающейся Молдовы.

Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». М.: Старый сад, 2009. С. 347-376.

Квилинкова, 2009г. Квилинкова Е. Н. Видображення традиційних норм і цінностей в гагаузькому фольклорі // Тези доповідей VII Міжнародної наукової конференції «Українська культура в історичному розвитку та державотворенні, присвяченої 170-річчю від дня народження Павла Чубинського. Київ: «Київський Університет», 2009. С. 71-72.

Квилинкова, 2009д. Квилинкова Е. Н. О значимости изучения региональных особенностей при выявлении этнической специфики (в связи с исследованием традиционной духовной культуры гагаузов) // Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009. С. 281-285.

Квилинкова, 2009е. Квилинкова Е. Н. Архивные и историографические данные в связи с гипотезой о гагаузско-болгарском билингвизме гагаузов // Revista moldovenească de drept internațional și relații internaționale. Chișinău, 2009. № 1. С. 100-111.

Квилинкова, 2009ж. Квилинкова Е. Н. Гагаузские заговоры и лечебная магия: векторы этнокультурных параллелей // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 6. Культурное наследие и его социальные добродетели. М.: Старый сад, 2009. С. 375-408.

Квилинкова, 2009з. Квилинкова Е. Н. Институт крестного родства у гагаузов Молдовы и Болгарии // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры М.: Старый сад, 2009. С. 469-479.

Квилинкова, 2009и. Квилинкова Е. Н. Особенности форм усыновления в обычном праве гагаузов Молдовы и Болгарии // VIII Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. Оренбург, 2009. С. 490-491.

Квилинкова, 2009к. Квилинкова Е. Н. Институт знахарства и сохранность знаний народной медицины у гагаузов в настоящем // VIII Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. Оренбург, 2009. С. 561.

Квилинкова, 2009л. Квилинкова Е. Н. Традиционные знания гагаузов о целебных растениях и народные способы лечения болезней // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 3. Одесса: Паллада, 2009. С. 82-97.

Квилинкова, 2009м. Квилинкова Е. Н. Віддзеркалення традиційних норм і цінностей в гагаузькому фольклорі // Литература. Фольклор. Проблеми поетики. Присвячений 170-річчю від дня народження Павла Чубинського. Київ, Київський університет, 2009. С. 184-191.

Квилинкова, 2009н. Квилинкова Е. Н. Гагаузо-славянские этнокультурные параллели в русальной обрядности // Матеріали до української етнології: Щорічник. Збірник наукових праць. Вип. 8 (11). Київ, 2009. С. 244-251.

Квилинкова, 2009о. Квилинкова Е.Н. Традиционные формы усыновления у гагаузов в контексте обрядности балканских народов // Българска Бесарабия. Вип. 5. Ч. 1. Болград: «СМИЛ», 2009. С. 89-101.

Квилинкова, 2010а. Квилинкова Е. Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинев: Elan Inc, 2010. 390 с.

Квилинкова, 2010б. Квилинкова Е. Н. Гагаузские заговоры в контексте балканской традиции заговаривания в народной медицине // Материалы международной научной конференции «Пруто-Днестровский регион. Диалог культур», посвященной 650-летию молдавской государственности и 300-летию со дня рождения Антиоха Кантемира. СПб., 2010. С. 110-115.

Квилинкова, 2010в. Квилинкова Е. Н. Особенности обряда «курбан» у гагаузов в сравнении с балканскими и тюркскими народами // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Том десети. Одесса-Велико-Търново: Фабер, 2010. 419-430.

Квилинкова, 2010г. Квилинкова Е. Н. Гагаузская традиционная народно-медицинская практика // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 9. История в культуре и культура в истории. М.: Старый сад, 2010. С. 210-243.

Квилинкова, 2010д. Квилинкова Е. Н. Библиографический указатель литературы для изучения этногенеза, истории и культуры гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 9. История в культуре и культура в истории. М.: Старый сад, 2010. С. 395-460.

Квилинкова, 2010е. Квилинкова Е. Н. Гагаузская религиозная рукописная традиция // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 4. Одесса: Паллада, 2010. С. 59-71.

Квилинкова, 2010ж. Квилинкова Е. Н. Обычное право гагаузов (вторая половина XIX – конец XX вв.) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М.: Старый сад, 2010. С. 117-140.

Квилинкова, 2010з. Квилинкова Е. Н. Семья и семейная обрядность гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М.: Старый сад, 2010. С. 348-358.

Квилинкова, 2010и. Квилинкова Е. Н. Народные способы лечения детских болезней у гагаузов // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 5. Chișinău, 2010. P. 65-70.

Квилинкова, 2010й. Квилинкова Е. Н. О состоянии и перспективах развития гагаузоведения в Республике Молдова // Gagauz yerinin 15-ci yıldönümünä baalı «Gagauzologiyanın ilerlemesi: dil, kultura, istoriya, literature» Halklararası bilim-praktika konferençiyasının. Materialları. 22.12.2009. Komrat. 2010. С. 3-31.

Квилинкова, 2010к. Квилинкова Е. Н. Женщины Гагаузии: история и современность // Femeile din Moldova. Coferința Republicană științifico-practică. Chișinău, 2010. P. 51-54.

Квилинкова, 2010л. Квилинкова Е. Н. Заговоры и заклинания во врачевательной магии гагаузов // Проблемы исторической регионалистики. Материалы Международной научно-практической конференции. Ч. 2. Чебоксары, 2010. С. 129-145.

Квилинкова, 2010м. Квилинкова Е. Н. Отражение хозяйственно-культурного типа в гагаузском народном календаре // Традиционное хозяйство в системе культуры этноса: материалы Девярых Санкт-Петербургских этнографических чтений, СПб., 2010. С. 276-281.

Квилинкова, 2011а. Квилинкова Е. Н. Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». Кишинев: Elan Inc, 2011. 568 с.

Квилинкова, 2011б. Квилинкова Е. Н. Варианты «эпистолий» о воскресном дне, зафиксированные в гагаузских селах юга Молдовы // Старый Боровск. Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М.: Боровск, 2011. С. 230-253 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.borovskold.ru>

Квилинкова, 2011в. Квилинкова Е. Н. «Святые письма» в гагаузской религиозной рукописной традиции // Revista de etnologie și culturologie. Nr. 9-10. Chișinău, 2011. С. 42-48.

Квилинкова, 2011г. Квилинкова Е. Н. Народные песни религиозного содержания – составная часть духовного наследия гагаузов // Эпохи. Историческо списание. № 1–2. Година XVI. 2008. Велико Търново, 2011. С. 111-125.

Квилинкова, 2011д. Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов через призму региональных особенностей – одного из важных критериев определения ее

устойчивости/изменчивости // IX конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. 4–8 июля. Петрозаводск, 2011. Петрозаводск, 2011. С. 325.

Квилинкова, 2011е. Квилинкова Е. Н. Реликты культа воробья в гагаузской календарной обрядности // Праздники и обряды как феномен этнической культуры. Материалы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Отв. Науч. Ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. СПб., 2011. С. 133-135.

Квилинкова, 2011ж. Квилинкова Е. Н. Молдавское этнокультурное влияние в традиционной духовной культуре гагаузов // *Evoluția Identității naționale și politice moldovenești: Esenția și caracterul perceperii interne și externe. Materialele Conferinței științifice internaționale, Chișinău, 15-16 aprilie, 2011.* Chișinău: IRIM, 2011. (Тип. „Prin-Caro” SRL) С. 139-153.

Квилинкова, 2011з. Квилинкова Е. Н. Славянское апокрифическое наследие в письменной традиции гагаузов // Славянский мир. Диалог культур. Сборник научных статей. Ч. 1. Кемерово-Омск, 2011. С. 410-422.

Квилинкова, 2011к. Квилинкова Е. Н. Календарные обычаи и обрядность // Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Серия «Народы и культуры». М., 2011. С. 352-367.

Квилинкова, 2011л. Квилинкова Е. Н. Гагаузы в Болгарии: расселение и региональные особенности традиционной духовной культуры // Гагаузы. Серия «Народы и культуры». Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. М., 2011. С. 206-215; а также в: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Кишинев, 2012. С. 402-412.

Квилинкова, 2011н. Квилинкова Е. Н. Формирование самосознания гагаузов // Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Серия «Народы и культуры». М., 2011. С. 126-139; а также в: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Кишинев, 2012. С. 337-350.

Квилинкова, 2011о. Квилинкова Е. Н. Народно-медицинская практика // Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Серия «Народы и культуры». М., 2011. С. 502-518.

Квилинкова, 2011п. Квилинкова Е. Н. Письменные источники по традиционной духовной культуре гагаузов // Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Серия «Народы и культуры». М., 2011. С. 44-57.

Квилинкова, 2011р. Квилинкова Е. Н. Гагаузоведение в Республике Молдова: историография вопроса // Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Серия «Народы и культуры». М., 2011. С. 22-25.

Квилинкова, 2011с. Квилинкова Е. Н. От болгарской общности и принципа двойной самоидентификации к этнониму «гагауз» // Болгары и гагаузы в многонациональной Молдове. Материалы международной научно-практической конференции, 25 февраля, 2010 г. Варна, 2011. С. 49-57.

Квилинкова, 2011т. Квилинкова Е. Н. О значимости изучения фольклора в связи с проблемой этногенеза гагаузов // Наука і освіта: крок у майбутнє. Матеріали 6 Міжнародної наукової конференції «Кайндлівські читання», присвяченої 145-річчю від дня народження Р. Ф. Кайндля. Чернівці, 2011. С. 213-216.

Квилинкова, 2011у. Квилинкова Е. Н. Региональные особенности процесса трансформации традиционной обрядности гагаузов // Чувашская диаспора: история, современность, перспективы. Чебоксары, 2011. С. 86-100.

Квилинкова, 2011ф. Квилинкова Е. Н. Гагаузский язык сквозь призму динамики этнической идентичности гагаузов // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: К 70-летию академика В. А. Тишкова / сост. М. Н. Губогло, Н. А. Дубова. М.: Наука, 2011. С. 600-616.

Квилинкова, 2011ч. Квилинкова Є. Ступінь збереження гагаузами Приазов'я традиційної духовної культури у зв'язку з особливостями процесу етнічної та мовної ідентифікації // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. Т. 22. Київ, 2011.

Квилинкова, 2011ш. Квилинкова Е. Н. Внешние формы религиозной идентичности у бессарабских гагаузов и болгар (XIX – начало XX в.) // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 5. Одесса: Паллада, 2011. С. 27-36.

Квилинкова, 2012а. Квилинкова Е. Н. Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов. Кишинев-Благовград: Tip. Centrală, 2012. 600 с.

Квилинкова, 2012б. Квилинкова Е. Н. Состояние религиозности гагаузов в исторической ретроспективе (по архивным, историографическим и этнографическим данным). Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат–Кишинев, 2012. С. 351-365.

Квилинкова, 2012в. Квилинкова Е. Н. Архивные и историографические данные по общественной жизни и традиционной культуре гагаузов // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат–Кишинев, 2012. С. 174-183.

Квилинкова, 2012г. Квилинкова Е. Н. Молдавская историография гагаузоведения // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат–Кишинев, 2012. С. 235-250.

Квилинкова, 2012д. Квилинкова Е. Н. Особенности идентификации своего языка у различных групп гагаузов и становление глоттонима «гагаузский язык» // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат–Кишинев, 2012. С. 551-567.

Квилинкова, 2012е. Квилинкова Е. Н. Обычное право и повседневность // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012. С. 283-303.

Квилинкова, 2012ж. Квилинкова Е. Н. Семья и семейная обрядность // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012. С. 304-319.

Квилинкова, 2012з. Квилинкова Е. Н. Гагаузские календарные праздники и обрядность // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012. С. 343-378.

Квилинкова, 2012и. Квилинкова Е. Н. Народная метеорология. Приметы и гадания // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012. С. 680-692.

Квилинкова, 2012й. Квилинкова Е. Н. Народная медицина // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012. С. 658-679.

Квилинкова, 2012к. Квилинкова Е. Н. Источники // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев, 2012. С. 850-851.

Квилинкова, 2012л. Квилинкова Е. Н. Гендерная тематика через призму соционормативной культуры и песенного фольклора гагаузов // Factorul feminin în istorie. Culegere de studii și documente. Chișinău, 2012. P. 55-72.

Квилинкова, 2012м. Квилинкова Е. Н. Процесс межэтнического взаимодействия как один из критериев адаптации: бессарабский пласт в культуре гагаузов // Этнические меньшинства Молдовы. Республиканская научная конференция. Кишинев, 2012. С. 76-81.

Квилинкова, 2012н. Квилинкова Е. Н. Архивные и историографические данные о религиозности и о православной идентичности бессарабских гагаузов и болгар // Stratum Plus. № 6. 2012. С. 301-326.

Квилинкова, 2012о. Квилинкова Е. Н. Элементы материальной культуры через призму гагаузского песенного фольклора. Фольклор как историко-этнографический источник // Эпохи. Велико Тырново, 2012. Кн. 1.

Квилинкова, 2012. Квилинкова Е. Н. Представления о болезнях и лечебная магия в народной медицине гагаузов в сравнении с народами Балкано-Дунайского региона // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Том десети. Одесса-Велико-Търново, 2012. С. 293-324.

Квилинкова, 2012. Квилинкова Е. Н. Система наказаний за девиантное поведение в обычном праве гагаузов // Феномен социализации в этнической культуре: материалы Одиннадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2012. С. 50-53.

Квилинкова, 2013. Квилинкова Е. Н. Культ огня у гагаузов в связи с празднованием дня весеннего равноденствия // Новруз – праздник мира и добра. Материалы Международной конференции (21 марта 2013 года). Аşgabat-Yiym, 2013. С. 383-385.

Квилинкова, 2013. Квилинкова Е. Н. Русский язык в контексте гагаузской рукописной традиции // Славянские чтения. Научно-теоретический журнал. Вып. 7. Кишинев, 2013. С. 78-90.

Квилинкова, Сакович, 2004. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Диалог культур в условиях глобализации и интеграции // Беларусь – Молдова: взгляд молодежи в третье тысячелетие. Материалы междунар. науч.-практ. конф. 28–29 апреля. Кишинев: Vector, 2004. С. 106-119.

Квилинкова, Сакович, 2005. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Национальная культура и глобализация // Славянские чтения. Вып. 3. Материалы науч.-теор. конференции. Кишинев, 2005. С. 61-70.

Квилинкова, Сакович, 2006. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Проблема сохранения культурного своеобразия // На перехрестях світової науки. Матеріали III Міжнародної наукової конференції «Вікно в Європейську науку», присвяченої 140–річчю від дня народження Р. Ф. Кайндля. Черновці: Прут, 2006. С. 144-147.

Квилинкова, Сакович, 2007. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. О сохранении традиционной народной обрядности в современный период (к вопросу о феномене устойчивости народной культуры) // Revista de istorie a Moldovei. Chişinău, 2007. № 3. Р. 63-67.

Квилинкова, Сакович, 2011. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Национальная культура в условиях глобализации // Веснік Нацыянальнай Акадэміі Беларусі. № 2. 2011. С. 9-15.

КЕВ – Кишиневские Епархиальные ведомости.

Келеш, 2001. Келеш А. К. Религия как фактор интеграции // Вопросы философии и права. 2001. С. 91-93.

Келеш, 2001. Келеш А. К. Религиозность народа Гагаузии: тенденции последнего десятилетия // Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 7-й годовщине Гагауз Ери (Гагаузии) 21–23 декабря, 2001. Комрат, 2003б. Т. II. С. 102-107.

Киранов, 1875. Киранов С. Борьба приходского священника с предрассудками и суевериями прихожан-болгар // КЕВ, 1875. № 21. С. 770-788; № 22. С. 818-823.

Киссе, 2006. Киссе А. Возрождение болгар Украины. Одесса, 2006.

Климович, 1941. Климович М. Праздники и посты ислама. М., 1941. С. 68-70.

Кобяк, 1984. Кобяк Н. А. Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература: Источниковедение. Сборник научных трудов. Ленинград, 1984. С. 45-54.

Козак, 1878. Козак И. (священник) Дезгинже, болгарский приход бендерского уезда // КЕВ, 1878. № 6. С. 233-254.

Колдуны и колдовство, 1881. Колдуны и колдовство // КЕВ, 1881. № 15. С. 619-636.

Колева, 1978. Колева Т. А. Георгиев день у южных славян (Обычаи, связанные с животноводством) // СЭ, 1978. № 2. С. 25-38.

Конский, 1870. Конский А. Простонародные праздничные обычаи в Бессарабии // КЕВ, 1870. № 23.

Краткий исторический очерк..., 1881–1882. Краткий исторический очерк Архипастырской деятельности в Бессарабии Высокопреосвященного Павла Архиепископа Кишиневского и Хотинского (1871–1881 гг.) // КЕВ, 1881. № 22–23; 1882. № 7–8, № 10.

Краткий очерк..., 1910. Краткий очерк жизни и деятельности Высокопреосвященного Гавриила Банулеску-Бодони, митрополита Кишиневского и Хотинского (1813–1821 гг.) // КЕВ, 1910. № 14. С. 553-568.

Кыса два-китабы славянджа (хем) гагаузча, 1908. Кыса два-китабы славянджа (хем) гагаузча (Краткий славяно-гагаузский молитвенник) / Пер. М. Чакир. Кишинев: Епархиальная типография, 1908.

Кублицкая, 2009. Кублицкая Е. А. Особенности религиозности в современной России // Социс. Социологические исследования. 2009. № 4.

Кульчицкий, 1873. Кульчицкий С. О суевериях, обычаях и повериях жителей с. Ставучан Хотинского уезда // КЕВ, 1873. № 22. С. 813-824.

Куницкий, 1888. Куницкий П. Статистическое описание заднепровской области // КЕВ, 1888. № 4.

Купер, 1991. Купер В. История розги. Харьков, 1991.

Курдиновский, 1913. Курдиновский В. К достопримечательному дню в жизни сельского пастыря, протоиерея Д. Г. Чакира, настоятеля Троицкой церкви с. Исерлия, Аккерманского уезда Бессарабской губернии // КЕВ, 1913. № 36. С. 1408.

Курдиновский, 1914. Курдиновский В. Свет во тьме светится // КЕВ, 1914. № 6. С. 268-288.

Кышлалы, Реулец, 2011. Кышлалы Г. К., Реулец Л. В. Архивные источники начала XIX в. по истории гагаузов // Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Серия «Народы и культуры». М., 2011. С. 57-65.

Лашков, 1907. Лашков Н. (протоиерей) Голос Бессарабского Архипастыря в защиту христианского чествования воскресных и праздничных дней // КЕВ, 1907. № 10. С. 348-349.

Лозинский, 1986. Лозинский С. Г. История папства М.: Политиздат, 1986. 382 с. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://historic.ru/books/item/f00/s00/z0000072/st003.shtml> (12.09.2009).

Лурье, «Святые письма»... Лурье В. Ф. «Святые письма» как явление традиционного фольклора // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/I_AM/sv_pisma.html (12.09.2009).

Лурье, Двойное дно этничности... Лурье С. В. Двойное дно этничности (Теоретические подходы к исследованию) // <http://svlourie.narod.ru/metamorphoses/etnity.htm>.

Лурье, 1998. Лурье С. В. Историческая этнология. М., 1998.

Лукьянец, 1986. Лукьянец О. С. Русские исследователи и молдавская этнографическая наука в XIX – начале XX века. Кишинев, 1986.

Лютко, 2010. Лютко О. М. Религиозность как составная украинской ментальности и фактор самоидентификации // Автореф. диссертации... кандидата философских наук. Киев, 2010 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://avtoreferati.ru/religioznost-kak-sostavnaya-ukrainskoj-mentalnosti-i-faktor-samoidentifikacii.html> (15.01.2013).

Ляцкий, 1893. Ляцкий Е. А. К вопросу о заговорах // ЭО, 1893. № 4.

Ляцкий, 1912. Ляцкий Е. А. Стихи духовные. Словеса золотые. СПб., 1912.

«Магическое письмо»., 1998. «Магическое письмо»: к изучению религиозного фольклора // Антропология религиозности. Альманах «Канун». Вып. 4. СПб., 1998. С. 175-216.

Маджаров, 1978. Маджаров П. Баяния и заклинания в репертоара на една носителка на фолклор от източния дял на Странджа // БФ, 1978. № 1. С. 50-56.

Макрицкий, 1908. Макрицкий И. «Закон Божий и инородцы в Бессарабии» // КЕВ, 1908. № 26. С. 983-986.

Малай, 1875. Малай К. Приход Чок-Мейдан Бендерского уезда // КЕВ, 1875. № 20. С. 734-746; № 22. С. 830-843; № 24. С. 908.

Малиновский. Малиновский Б. К. Магия, наука и религия // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.upelsinka.com/Russian/classic_malinov_3.htm (12.09.2009).

Манов, 1938. Манов А. Потеклото на гагаузите: техните обичаи и нрави. В две части. Варна, 1938. 183 с.

Маринов, 1956. Маринов В. Принос към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите въ Североизточна България. София, 1956.

Мартынова, 2008. Мартынова М. Ю. Традиции и инновации в социо-нормативной культуре. М., 2008. 72 с.

Мафессоли, 1991. Мафессоли М. Околдованность мира или божественное социальное // Социо-логос. Общество и сферы смысла. М., 1991.

Мацеевич, 1878. Мацеевич Л. С. Обличения русских церковных учителей, направленные против языческих суеверий и обычаев Руси в XIII-XV вв. // КЕВ, 1878. № 8. С. 329-339; № 9. С. 365-384.

Миллер, 1896. Миллер В. Ф. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. 1896. Кн. 7.

Мещерская, 1997. Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. М., 1997.

Мещерская, Апокрифы... Мещерская, Е. Н. Апокрифы ветхозаветные и новозаветные и др.) // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/75608.html> (12.09.2011).

Милтенова, 1982. Милтенова А. Текстологически наблюдения върху два апокрифа: (Апокрифен цикъл за кръстното дърво, приписван на Григорий Богослов, и апокрифа за Адам и Ева) // Старобългарска литература. София, 1982. Кн. 11. С. 35-55.

Милтенова, 1983. Милтенова А. Неизвестна редакция на апокрифа за борбата на Архангел Михаил със Сатанаил // Литературознание и фолклористика. Сборник в чест на акад. П. Динеков. София, 1983. С. 121-128.

Милтенова, 2001. Милтенова А. Библейският текст във въпросо-ответните текстове от катехетичен тип (върху материал от така наречената «Беседа на тримата светители») // Традиция, приемственост, новаторство. В памет на Петър Динеков. София 2001. С. 74-86.

Мильков, 1999. Мильков В. В. Древнерусские апокрифы. Изд. Русского христианского гуманитарного института, 1999.

Мир словарь. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://mirslovari.com/content_fil/ixtus-9724.htm (12.09.2011).

Митрохин, 2006. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М., 2006.

Мифы.., 1991-1992. Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х тт. Т. I. М., 1991; Т. II. М., 1992.

Моисей, 2008. Моисей А. Магія и мантика у народному календарі східної романського населення Буковини. Чернівці: Друк Арт, 2008. 320 с.

Молдаване, 1977. Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишинев, 1977.

Мошков, 1900–1902. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы // ЭО, 1900. № 1. С. 1-34; 1900. № 2. С. 44-48; 1901. № 2. С. 1-44; 1901. № 4. С. 1-80; 1902. № 3. С. 1-63; 1902. № 4. С. 1-91.

Мошков, 1904а. Мошков В. А. Наречия бессарабских гагаузов // Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Ч. X. СПб., 1904.

Мошков, 1904б. Мошков В. А. Турецкие племена на Балканском полуострове // Известия русского географического общества. Т. 40. Вып. 3. М., 1904.

Мошков, 1965. Мошков В. А. Наречия бессарабских гагаузов // Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Ч. X. Перевод. Leipzig, 1965. 346 с. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: Radlov_V_V_Jbraczy_narodnoy_literatury_severnykh_tjurkskikh_plemen_10_perevod_1904(1).pdf (07.05.2013).

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

Мурафа, 1914. Мурафа А. (священник) К христианизации молдавских приходов // КЕВ, 1914. № 32-33. С. 1354-1365.

Мчедлов, 2005. Мчедлов М. П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественной жизни современной России. М., 2005.

Назаров, Алиева, Юнусова, 2005. Назаров Р. Р., Алиева В. Р., Юнусова Д. М. Образ волка в тюркской мифологии // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. М., 2005.

Нефталимов, 1872. Нефталимов Е. Из села Гайдар Бендерского уезда. Письмо в редакцию // КЕВ, 1872. № 14. С. 446-448.

Нефталимов, 1873. Нефталимов Е. Посещение Его Преосвященством Преосвященнейшим Павлом, Епископом Кишиневским и Хотинским, церкви в селении Гайдар Бендерского уезда, 25 апреля 1873 года // КЕВ, 1873. № 12. С. 495-498.

Николова, 1983. Николова М. «Обичаят Петльовден» // ИНМ, Варна, 1973. Кн. IX (XXIV). С. 153-181.

Общее годовичное собрание., 1909. Общее годовичное собрание членов Кишиневского Православного Христо-Рождественского Братства // КЕВ, 1909. № 41-42. С. 1693-1702.

Об открытии., 1898. Об открытии церковноприходской школы в с. Исерлии, Акерманского уезда // КЕВ, 1898. № 5. С. 146-147.

О «моде» на религию., 1999. О «моде» на религию и истинном духовном возрождении. Ответы Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на вопросы корреспондента газеты «Корриере дела сера» (Италия) Ренцо Чанфанелли // Россия. Духовное возрождение. М., 1999.

О распространении в народе., 1895. О распространении в народе «золотого» или «святого» письма (Из пастырских наблюдений) // КЕВ, 1895. № 14-15. С. 511-518.

Ожегов, 1990. Ожегов С. И. Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1990.

Ожегов, Шведова, 1993. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1993.

Паисий Хилендарский, 1992. Паисий Хилендарский. История славянобългарска. Велико Търново, 1992.

Паничков, 1875. Паничков. Гагаузский молитвенник. Варна, 1875.

Панченко, 1998. Панченко А.А. Народное православие. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. Спб.: Алетейя, 1998.

Панченко, 2002. Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002.

Панченко, Ускользящий текст... Панченко А. А. Ускользящий текст: пророчество и магическое письмо // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://deja-vu4.narod.ru/> (05.01.2009).

Папцова, 2004а. Папцова (Келеш) А. К. Религиозная идентификация и историческая парадигма (об особенностях восприятия истории гагаузами) // Труды Молдавского филиала современного гуманитарного института. Chişinău: Business-Elita, 2004. P. 41-44.

Папцова, 2004б. Папцова (Келеш) А. К. Понятие «религиозность» в философии религии // Труды Молдавского филиала современного гуманитарного института. Chişinău: Business-Elita, 2004. P. 117-119.

Папцова, 2005а. Папцова А. К. К вопросу об эволюции соотношения религиозной, этнической и языковой идентичности гагаузов // Analele Stiintifice ale Universitatii de Stat din Moldova Seria «Stiinte socioumanistice». Vol. 3. 2005. С. 503-510.

Папцова, 2005б. Папцова (Келеш) А. К. Религиозный плюрализм в Гагаузии: тенденция последнего десятилетия // Труды Молдавского филиала современного гуманитарного института. Chişinău: Business-Elita, 2005. № 2. P. 161-170.

Папцова, 2006. Папцова А. К. Эволюция интерпретации феномена религиозности в современной христианской теологии // Труды Молдавского филиала Современного Гуманитарного института. Кишинев, 2006. Вып. 3. С. 196-204.

Папцова, 2007а. Папцова А. К. Архаические черты религиозности гагаузов // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 1. Одеса: Паллада, 2007. С. 80-87.

Папцова, 2007б. Папцова А. К. Феномен религиозности гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 497-516.

Папцова, 2008а. Папцова А. К. К вопросу о мифологической системе гагаузов // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 2. Одеса: Паллада, 2008. С. 95-103.

Папцова, 2008б. Папцова А. К. К вопросу о православно-языческом синкретизме у гагаузов // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chişinău, 2008. P. 108-114.

Папцова, 2009а. Папцова А. К. К вопросу об эволюции соотношения религиозной (конфессиональной) и языковой идентичностей в рамках процесса становления этнического самосознания гагаузов // Материалы IV Международной научно-практической конференции «Личность в межкультурном пространстве». М., 2009. С. 292-296.

Папцова, 2009б. Папцова А. К. К вопросу о роли конфессиональной принадлежности в формировании этнического самосознания гагаузов // Лукоморье: Археология, этнология, история Північно-західного Причорномор'я. Одеса, 2009. Вып. 3. С.102-111.

Папцова, 2009в. Папцова А. К. К вопросу о роли православия в культуре болгарского народа // Българският език в Молдова. Материалы от Деветата международна научна

конференция на тема «Функционирането на българския и друзите езици и литератури в контекста на езиковата ситуация в Република Молдова». 15 май 2009 г. Комрат, 2009. С. 133-143.

Папцова, 2009г. Папцова А. К. Роль православия в формировании соционормативной культуры. Опыт гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 6. М.: Старый сад, 2009. С. 165-183.

Папцова, 2009д. Папцова А. К. Тенденции развития религиозности в Республике Молдова // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 6. М.: Старый сад, 2009. С. 420-425.

Папцова, 2009е. Папцова А. К. Эволюция роли рынка в жизни горожан (На примере рынка г. Чадыр-Лунга) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры. М., 2009. С. 420-425.

Папцова, 2010а. Папцова А. К. Гагаузское общество как традиционное и тенденции его трансформации // Gagauz yerinin 15-ci yildonumuna baali «Gagauzologiyanın ilerlemesi: dil, kultura, istoriya, literature». Halklararası bilim-praktika konferentiyasının. Materialları. 22.12.2009. Komrat, 2010. С. 181-197.

Папцова, 2010б. Папцова А. К. Миграция как фактор модернизации и консервации традиционного гагаузского общества // Языковая политика и социально-правовая адаптация мигрантов: проблемы, реализация, перспективы. Материалы III Международной научно-практической конференции. 7–8 июня 2010 г. В 2-х частях. Ч. 1. Тюмень, 2010. С. 239-242.

Папцова, 2010в. Папцова А. К. Традиционность гагаузского и болгарского обществ – факторы консервации и трансформации // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. М.: Старый сад, 2010. С. 310-347.

Парфеньев, 1893. Парфеньев К. (священник). По вопросу о сектантстве (правильный взгляд на сектантство) // КЕВ, 1893. № 6. С. 171-178; № 7. С. 249-258.

Парфеньев, 1894. Парфеньев К. (священник). Меры против развития сектантства // КЕВ, 1894. № 7. С. 215-221; № 9. С. 280-285; № 11. С. 360-363.

Пархомович, 1909. Пархомович И. Краткий исторический очерк противораскольнической миссии в Кишиневской епархии с 1813 до 1910 гг. (К предстоящему 100-летию Кишиневской епархии) // КЕВ, 1909. № 33-34. С. 1328-1363; № 35-36. С. 14-70; № 37-38. С. 1499-1544.

Пархомович, 1912. Пархомович А. Целебный колодец, бывший в Бессарабии 1815–1818 гг. (Памятка для Бессарабского Церковного историко-археологического общества) // КЕВ, 1912. № 19-20. С. 545-548.

Петканова, 1978. Петканова Д. Апокрифна литература и фолклор: Апокрифната художествена проза и фолклорът. София: Наука и изкуство, 1978. 243 с.

Петканова, 1982. Петканова Д. Апокрифи. Старобългарска литература. Т. 1. София, 1982.

Петканова-Тотева, 1976. Петканова-Тотева Д. Фолклорът в апокрифните молитви // БФ, 1976. № 2.

Платов, 1995. Платов А. Магия талисманов // Мифы и магия индоевропейцев. Сб. Вып. 1. М., 1995. С. 141-171.

Познанский, 1917. Познанский Н. Ф. Заговоры. Опыт исследования происхождения заговорных формул // Записки историко-филологические факультета Петроградского университета. Ч. 136. 1917.

Покровская, 1974. Покровская Л. А. Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // СЭ, 1974. № 1. С. 139-144.

Покровская, 1997. Покровская Л. А. Просветительская деятельность протоиерея М. Чакира // Православное образование в Гагаузии. Материалы первых общеобразовательных чтений, посвященных памяти просветителя Михаила Чакира. Чадыр-Лунга, 1997. С. 9-15.

Покровская, 2002. Покровская Л. А. Историко-лингвистические корни гагаузской церковной литературы // Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения члена-корр. РАН А. В. Десницкой. СПб.: Наука, 2002. С. 185-190.

Положение о стипендии., 1904. Положение о стипендии, учреждаемой при Кишинёвской духовной семинарии на пожертвование священника с. Исерлии, Аккерманского уезда, Д. Г. Чакира // КЕВ, 1904. № 17. С. 320-322.

Попов, 1891. Попов М. Некролог. с. Чумлекиой, Аккерманского уезда о Стефане Киранове // КЕВ, 1891. № 24. С. 822-833.

Попов, 1989а. Попов Р. Пеперуда и Герман (Български празници и обичаи). София, 1989.

Попов, 1989б. Попов Р. Към характеристиката на българските народни вярвания свързани с периодите на преход към зимата и пролетта // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989. С. 52-73.

Попов, 1994. Попов Р. Светци демони // Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. 2. София, 1994. С. 78-100.

Попов, 1999. Попов Р. Календарни празници и обичаи // Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999. С. 293-320.

Попов, 1903. Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1903. 410 с.

Порфирьев, 1872. Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872.

Порфирьев, 1890. Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // Сборник Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук (Сб.ОРЯС). 1890. Т. LII. № 4. С. 1-135.

Потребность нашей епархии, 1905. Потребность нашей епархии (О. Б.) // КЕВ, 1905. № 20. С. 534-537.

Правда для сведения., 1912. Правда для сведения Бессарабского духовенства и истории епархии // КЕВ, 1912. № 34-35. С. 946-997.

Правила орфографии., 1994. Правила орфографии и пунктуации гагаузского языка (авторы – Гайдаржи Г.А., Колца Е.К., Покровская Л.А.). Комрат: Комратский гос. унив-т, 1994. 88 с.

Православие в Молдавии., 2009–2011. Православие в Молдавии. Власть и церковь, верующие. Сборник документов в 4-х тт. / Ответств. редактор, сост. и автор предисловия В. Пасат. Т. I. (1940–1953) М.: РосспЭН, 2009. 624 с.; Т. II. (1953–1960); М.: РосспЭН, 2010. 968 с.; Т. III. (1961–1975) М.: РосспЭН, 2011. 663 с.

Православные праздники, 1990. Православные праздники. М., 1990.

Православные храмы Гагаузии, 2010. Авторы и составители: В. Е. Бойков, С. С. Димгло. Кишинев: Tipogr. Centrală, 2010. 108 с.

Православный богослужебник, 1991. Православный богослужебник. Издание Московской Патриархии. М., 1991. 352 с.

Православный молитвослов., 1991. Православный молитвослов и псалтирь. Издание Московской Патриархии. М., 1991. 256 с.

Празднование памяти., 1896. Празднование памяти святого мученика Трифона в с. Исерлии Аккерманского уезда. Корреспонденция // КЕВ, 1896. № 3. С. 98.

Против суеверий, 1879. Против суеверий // КЕВ, 1879. № 14. С. 520-537.

Псалмы Сиона., 1993. Псалмы Сиона. Сборник духовных песнопений с нотами. М., 1927. Репринтное издание. Калининград, 1993. 606 с.

Псалтир. (за частна молитвенна употреба). Издава старанием митрофорного протоиерея Иоанна Вульпе. Для болгарских приходов Республики Молдова (на болгарском языке). Перепечатана в Орхейской типографии (без г.м.и.). 264 с.

Пыпин, 1856. Пыпин А. Н. Древняя русская литература. II: Сказание о хождении Богородицы по мукам // Отечественные записки. 1856. № 115. С. 335-360.

Пыпин, 1857. Пыпин А. Н. Древняя русская литература: Старинные апокрифы: Сказание о хождении богородицы по мукам // Отечественные записки. 1857. № 2. С. 335-360.

Пыпин, 1861. Пыпин А. Н. Для объяснения статьи о ложных книгах // Летопись занятий археографической комиссии. 1861. Вып. I. С. 1-55.

Пыпин, 1864. Пыпин А. Н. Для объяснения ложных книг и преданий: Неделя и «Епистолия о неделе» // Летопись занятий археографической комиссии за 1862-1863 гг., 1864. Вып. 2. С. 1-15.

Пыпин, 1862. Пыпин А. Н. Ложные и отреченные книги русской старины // Русское слово. 1862. № 2. С. 42-88.

Религиозные практики., 1999. Религиозные практики: к изучению «народной религии» // Мифология и повседневность. Вып. 2. Материалы научной конференции 26-28 февраля 1999 г. СПб., 1999. С. 198-218.

Речь, сказанная., 1893. Речь, сказанная 25 июля 1893 г., пред началом сбора добровольных пожертвований на сооружение православного храма в с. Тарутино, 4 округа Аккерманского уезда (священник М. Попов) // КЕВ, 1893. № 22. С. 685-688.

Реформы орфографии. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.philol.msu.ru/~rki/alphabet/orph_reforms.html (07.12.2011).

Робев, 1988. Робев Н. Тракийските гагаузи // Векове, 1988. № 3. С. 36-42.

Рождественская, 2004. Рождественская М. В. Библейские апокрифы в литературе и книжности Древней Руси: историко-литературное исследование. Диссертация в виде научного доклада на соискание уч. ст. докт. филол. наук. Санкт-Петербург, 2004 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.opentextnn.ru/history/istochnik/istXIII-XIX/rojdestvenskaja/> (07.12.2011).

Рождественская, Апокрифы... Рождественская М. В. Апокрифы... // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/75608.html> (07.12.2011).

Рождественская, Турилов. Рождественская М. В., Турилов А. А. Апокрифы у старообрядцев // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/75608.html> (07.12.2011).

Рыжова, 2010. Рыжова С. В. Становление православной идентичности русских: традиционно-культурные и гражданские основания // Социс. Социологические исследования. 2010. № 12. С. 59-69. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ecsocman.hse.ru/data/2011/03/11/1214896884/Ryzhova_6.pdf (18.01.2013)

Салифова. Салифова Ф. Ходжа лекува инсулт с муски // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.chudesa.net/?p=stataia&stataiid=1497/> (05.12.2009).

Самарин, 1918. Самарин Д. Богородица в русском народном православии // Русская мысль. 1918. Кн. 3–6. С. 1-38.

Сахаров, 1879. Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народный духовный стих. Тула, 1879.

Свенцицкая, 1965. Свенцицкая И. С. Запрещенные евангелия. М., 1965.

Свешникова, 1987. Свешникова Т. Н. Календарь «волчьих дней» у румын // Античная Балканистика. М., 1987.

Святое Евангелие. (с восьмиконечным крестом на обложке; текст в две колонки – левая на старославянском, правая – на русском языке) б.м.г.и.

Седельников, 1932. Седельников А. Из истории «Епистолии о неделе»: Иерусалимско-Иоакимовская версия у русских и у южных славян // Slavia. 1932. Роџ. 11. Seš. 1. S. 56-72; Seš. 2. S. 274-294.

Сектанство., 1903. Сектанство и противосектантская миссионерская деятельность в Кишиневской епархии в 1902 г. // КЕВ, 1903. № 6. С. 141-165.

Серафим, Архиепископ Кишиневский и Хотинский., 1913. Серафим, Архиепископ Кишиневский и Хотинский Духовенству Кишиневской епархии о борьбе с Балтским движением // КЕВ, 1913. № 11. С. 100-104.

Серебрякова, 1979. Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне. М., 1979.

Символика чисел... Символика чисел. New ethnic // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ta1.ru/home/chislo/kloiik/hj/index.htm> (07.12.2009).

Сказание о двенадцати пятницах (а). Сказание о двенадцати пятницах. Подготовка текста, перевод и комментарии М. В. Рождественской // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4922> (07.12.2009).

Сказание о двенадцати пятницах (б). Сказание о двенадцати пятницах // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://krotov.info/acts/14/dante/pyatniz12.htm>. (07.12.2009).

Сказание о двенадцати пятницах (в). Сказание о двенадцати пятницах // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/12_patnic.shtml (07.12.2009).

Сказание о двенадцати пятницах (г). Сказание о двенадцати пятницах // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dobroeslovo.ru/viewtopic.php?f=20&t=23843>; <http://psylive.org/blog/Books/449.html> (07.12.2009).

Сказание о Святой иконе., 1893. Сказание о Святой иконе Божьей Матери, именуемой Гербовецкою // КЕВ, 1893. № 9. С. 321-329.

Сказание Анфилога... Сказание Анфилога царя о святой литургии. Пушкинский Дом (ИРЛИ РАН) // [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3591 (05.12.2011).

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

Славов, 2000. Славов А. Клуцохорската книга-муска от 1859 г. София: ИК БАН, Дружество «Гражданин», 2000.

Словарь иностранных слов, 1996. Словарь иностранных слов. М., 1996.

Словарь... Словарь языческой мифологии славян // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pagan.ru/slowar/0/osloware0.php> (05.12.2011).

Сновидение и фольклор.., 2001. Сновидение и фольклор: Сон в народной религиозной традиции // Русский фольклор. Т. XXXI. СПб., 2001. С. 112-122.

Соболева, 1991. Соболева Л. С. Апокриф «Сон Богородицы» в поздней рукописной традиции (по материалам территориальных собраний УрГУ) // Источники по истории народной культуры Севера. Сыктывкар, 1991.

Соколов, Степанов, 2001. Соколов И. И., Степанов В. В. Народная медицина – наука и традиционное знание. СПб., Гидрометеиздат, 2001. 63 с. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pravkniga.ru/intlibs.html?id=684> (07.12.2009).

Соколова, 1972. Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972.

Сон пресвятой Богородицы. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.wikiznanie.ru> (05.12.2011).

«Сон Пресвятыя...» «Сон Пресвятыя Владычицы наша Богородицы и присно Девы Марии» // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.encycloped.narod.ru/> (05.12.2011).

Сперанский, 1895. Сперанский М. Н. Славянские апокрифические евангелия // Труды VIII Археологического съезда в Москве. 1890. М., 1895. Т. 2. С. 38-172.

Сперанский, 1901. Сперанский М. Н. Духовные стихи из Курской губернии // ЭО, 1901. № 3. 66 с.

Сперанский, 1960. Сперанский М. Югославянские тексты Исторической Палеи и русские ее тексты // Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960.

Средкова, 2000. Средкова С. На трапеза при гагаузите // БЕ, 2000. Бр. 1. С. 62-75.

Стара бълг. лит., 1982. Стара българска литература. Апокрифи. Донка Петканова, съст. и ред. София: Български писател, 1982 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.kroraina.com/knigi/linguistics.html (05.12.2011).

Степанов, 2006. Степанов В. С. Очерки болгарской демонологии и народных знаний // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев, 2006. С. 467-507.

Степанов, 2008. Степанов В. С. Дохристианские представления и народные знания украинского населения с. Мусаит в иноэтничном окружении (экспедиционные материалы) // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chișinău, 2008. P. 142-149.

Список древнейших церквей Бессарабской губернии.., 1907. Список древнейших церквей Бессарабской губернии на основании собранных данных церковным историко-археологическим обществом // КЕВ, 1907. № 41. С. 1415-1420; № 42. С. 1455-1462; № 43-44; № 45. С. 1576-1582.

Стойков, 1910–1911. Стойков Н. (священник) Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени // КЕВ, 1910. № 36. С. 1267-1280; № 37. С. 1307-1311; № 38. С. 1355-1366; № 41. С. 1463-1478; № 42. С. 1510-1516; 1911. № 1–2. С. 5-14; № 4. С. 142-152.

Стойков, 1911. Стойков Н. (священник) Религиозные искания наших дней // КЕВ, 1911. № 6. С. 197-202.

Стоянович, 1911. Стоянович В. (священник). Редкое духовное торжество // КЕВ, 1911. № 44-45. С. 1560-1566.

Сумцов, 1888. Сумцов Н. Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888.

Сырф, 2000. Сырф В. И. Категория зооморфных помощников героя в гагаузской волшебной сказке // ЕИМИ, Т. I. Кишинэу, 2000. С. 139-142.

Сырф, 2003. Сырф В. И. Гагаузская мифология и ее турецко-туркменско-азербайджанские параллели // ЕИМИ, Т. IV. Кишинэу, 2003.

Сырф, 2008. Сырф В. И. Элементы традиционных верований в православном христианстве (на материалах народной прозы гагаузов Буджака) // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chișinău, 2008. P. 135-142.

Танчева, 2000. Танчева Х. Старобългарската молитва за всяка употреба в развоја на славянската ръкописна книжнина до края на XIX в. Пловдив, 2000.

Теодоров, 1972. Теодоров Е. Древнетракийското наследство в българския фолклор. София, 1972. С. 64-70.

Титоров, 1903. Титоров И. Българите в Бесарабия. София, 1903.

Тихонравов, 1863. Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. Т. 1, 2. М., 1863.

Тихонравов, 1898. Тихонравов Н. С. Отреченные книги на Руси // Тихонравов Н. С. Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 127-255.

Тодорова-Пиргова, 2003. Тодорова-Пиргова И. Баяния и магии. София, 2003.

Токарев, 1957. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. М., 1957.

Токарев, 1959. Токарев С. А. Происхождение и сущность магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.

Токарев, 1965. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1965. 623 с.

Токарев, 1990. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1990.

Толстая, 2003. Толстая С. Рассказы о посещении «того света» в славянской фольклорной традиции в их отношении к книжному жанру «видений» // Jews and Slavs. Vol. 10. Jerusalem, 2003.

Толковый словарь..., 1996. Толковый словарь русского языка: в 4 т. / под ред. Д. Ушакова. Т. 4. М., 1996.

Топоров, 1980а. Топоров В. Н. Заговоры и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Советская энциклопедия. 1980. Т. 1. С. 450-452.

Топоров, 1980б. Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М.: Наука, 1980. С. 3-58.

Тракийски, 1994. Тракийски Д. Протоиерей Димитър Чакир // Алманах Родолюбец. № 1. София, 1994. С. 166-175.

Туницкий, 1907. Туницкий Н. Древние сказания о чудесных явлениях Младенца Христа в евхаристии // Богословский Вестник. 1907. № 2. С. 201-229.

Тъпкова-Заимова, Милтенова, 1996. Тъпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София, 1996.

Ученая, литературная..., 1993. Ученая, литературная и художественная Бессарабия. Алфавитный библиографический указатель. Составитель Д. Драганов. Кишинев: Universitas, 1993.

Увещевание Митрополита Гавриила..., 1892. Увещевание Митрополита Гавриила к священно-церковнослужителям Кишиневской Епархии об обучении детей своих грамоте (Дело 1815, № 98, на 24 листах) // КЕВ, 1892. № 11. С. 263.

Федоров, 1876. Федоров М. (священник) Село Задунаевка // КЕВ, 1876. № 21. С. 789-794; № 22. С. 859-865.

Федоров, 1877. Федоров М. Обыкновенные болезни в бессарабской деревне и их

лечение (по наблюдениям в болгарском селении Задуневаке Аккерманского уезда) // КЕВ, 1877. № 9. С. 382-386.

Федотов, 1991. Федотов Г. П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

Федченко, 2010. Федченко В. В. Языковые особенности двуязычных константинопольских антологий XIX в. / Автореф. диссерт... канд. филол. наук. СПб., 2010 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/yazykovye-osobennosti-dvuyazychnykh-konstantinopolskikh-antologii-xix-v> (12.01.2013).

«Форум Питерских Казахстанцев» – Курбан Айт // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kz-club.spb.ru/forum/index.php?> (06.10.2006).

Фрэзер, 1980. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1980. 831 с.

Фрэзер, 1985. Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете. 2 изд. испр. М.: Политиздат, 1985. 511 с.

Харитоновна, 1992. Харитоновна В. И. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян: Конспекты лекций. Львов: ЛГУ, 1992. 100 с.

Хатлас, 2009а. Хатлас Е. Из православной жизни гагаузов. Село Виноградовка (Курчи) Болградского района, Одесской области // Лукоморье: археологія, етнологія, історія Північно-Західного Причорномор'я. Одеса, 2009. Вип. 3. С. 325-326.

Хатлас, 2009б. Хатлас Е. Основные периоды существования христианства у гагаузов Буджака и их оценка с исторической точки зрения // Tyragetia. Istorie. Muzeologie. Serie nouă. Vol. 3(18). 2009. Nr 2. S. 273-282.

Хатлас, 2009в. Хатлас Е. Православная вера – цементирующий элемент в жизни жителей Гагаузской автономии: правда или миф? // Курсом развивающейся Молдовы. Том 6. Культурное наследие и его социальные добродетели. М., 2009. С. 416-420.

Хачатурян, 1982. Хачатурян В. М. Отражение народных представлений в апокрифе «Хождение богородицы по мукам» Текст. В. М. Хачатурян // Вестник Московского ун-та. Серия 9. Филология. 1982. № 5. С. 71-77.

Хачатурян, Русские редакции... Хачатурян В. М. Русские редакции эсхатологических апокрифов (конец XV–XVIII вв.) // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dissercat.com> (а также: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/189086>) (05.07.2011).

Хождение Богородицы по мукам, 1980. Хождение Богородицы по мукам / Подг. текста, перевод и комм. М. В. Рождественской // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 166-183, 651-652.

Хождение Богородицы по мукам... // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://relbooks.ru/> (05.07.2011).

Христиан арфасы., 1995. Христиан арфасы. Рухлу түркү кийады. Евангелия Христиан Баптистлерин Клиселерин Бирлии. Кишинэу: Христианин, 1995. 247 с.

Христов, 2004. Христов П. Общности и празници. Служби, слави, събори и курбани в южнославянското село през първата половина на XX век. София, 2004.

Цветко, 1932. Цветко С. I. Хороба «урама» та її лікування в болгарській народній медицині // Етногрфічний вісник. 1932. Кн. 10. С. 107-122.

Цонев, 1920. Цонев Б. Славянски ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в Пловдив. София, 1920. С. 186-188.

Чакир, 1891. Чакир Д. Г. Историко-статистическое описание церкви и прихода с. Исерлии, Аккерманского уезда // КЕВ, 1891. № 17. С. 524-535; № 19. С. 610-618; № 20. С. 628-639; № 21. С. 686-690; № 22. С. 736-742; № 23. С. 776-784.

Чакир, 1893. Чакир Д. Г. Сказание об иконе Божьей Матери именуемой Троеручицею. Кишинев, 1893.

Чакир, 1899. Чакир Д. Г. Биографический очерк рода и фамилии Чакир. Кишинев: Типография Бессарабского губернского правительства, 1899. 27 с.

Чакир, 1907. Чакир М. М. Русско-молдавский словарь = Руссеск ши молдовенеск кувынтельник. Кишинев: Епархиальная типография, 1907. 474 с.

Чакир, 1911. Чакир М. М. Помощник молдован при изучении русского языка = Ажураторул молдовенилор ын время ынвэцэтурии лимбий русешть / Сост. М. Чакир. Ч. 4. Кн. 1. Кишинев, 1911.

Чакир, 1913. Чакир М. М. К предполагаемому съезду церковно-школьных деятелей // КЕВ, 1913. № 16–17. С. 825.

Чакир, 1914. Чакир М. М. Помощник молдован при первоначальном изучении русского языка / Сост. М. Чакир. Ч. 2-3. Кишинев: Епархиальная типография, 1914.

Чакир, 1929. Чакир М. М. Прибой войны: Трагедия-хроника из современной русской жизни (в 4-х действиях). Кишинев: «Carte românească», 1929. 114 с.

Чеботарь, 1990. Чеботарь П. А. Что воскликнул турецкий паша? Кишинев, 1990.

Червенков, 2005. Червенков Н. Создание церквей в болгарских колониях в Бессарабии в первой половине XIX в. // Православные храмы. Православные храмы в болгарских и гагаузских селениях юга Украины и Молдовы. Юбилейный сборник по случаю 170-летия со дня заложения и 165-летия со дня освящения Спасо-Преображенского собора, 160-летия со дня освящения кладбищенской церкви во имя святителя Митрофана Воронежского в г. Болграде. Вып. I. Болград, 2005. С. 146-160.

Чествование прихожанами., 1895. Чествование прихожанами священника с. Исерлии, 4 округа, Аккерманского уезда Д. Г. Чакира, по поводу 25-летнего служения его в приходе // КЕВ, 1895. № 23. С. 891.

Четвертый Всероссийский., 1908. Четвертый Всероссийский миссионерский съезд в отношении к местным языкам (И. Г.) // КЕВ, 1908. № 41. С. 1469-1473.

Чистов, 1967. Чистов К. В. Русские народные, социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука, 1967. 340 с.

Чудное видение болящей Веры // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://tobolsk-eparhia-press.ru/prosvetitel/number.php?dat=2002.03&st=21> (05.07.2011).

Шабашов, 1999. Шабашов А. В. К проблеме этногенеза гагаузов. Новые подходы // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины (Сборник статей к 100-летию со дня рождения И. И. Мещерюка). Кишинев, 1999. С. 154-177.

Шаповалова, 1974. Шаповалова Г. Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов славянских народов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 125-135.

Шепелевич, 1890. Шепелевич Л. Ю. Хождения по мукам // Очерки из истории средневековой литературы и культуры. Харьков, 1890. Вып. I. С. 1-10.

Шеппинг, 1997. Шеппинг Д. О. Мифы славянского язычества. М., 1997.

Шкорпил, 1933. Шкорпил К. Материали към въпроса за «судбата на прабългарите и на северите» и към въпроса за «происхода на днешните българи» // *Vizantinoslavica*. T.V.Praha. 1933.

Шнигер, 2001. Шнигер М. Молитва и магия. София, 2001.

Широкалова, Аникина, 2007. Широкалова Г. С., Аникина А. В. Политический выбор РПЦ как фактор, определяющий ее будущее // Социологические исследования. 2007. № 10.

Шулекова, 1994. Шулекова Ю. Накитки-амулеты от Габрово // Българска етнография, Год. V. 1994. Кн. 2. С. 105-119.

Щеглов, 1883. Щеглов Д. В. Народные обычаи и обряды, соблюдаемые при погребении умерших, в связи с воззрениями на загробный мир // КЕВ, 1883. № 18.

Щеглов, 1885. Щеглов Д. В. Народные поверья относительно болезней // КЕВ, 1885. № 11. С. 272-286.

Элиаде, 1994. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Юдин, 1997. Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/judin1.htm>

Юсипенко, 1879. Юсипенко Я. Райлянка, село Аккерманского уезда // КЕВ, 1879. № 13. С. 479-513.

Ярмоленко, 2000. Ярмоленко М. І. Церква і школа – провідники освіти і культури гагаузького населення Бессарабії у ХІХ ст. // Науковий вісник Ізмаїльського державного педагогічного інституту. 2000. Вип. 9.

Яцимирский, 1906. Яцимирский А. И. Из истории славянской письменности в Молдавии и Валахии XV–XVII вв. // Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1906. Т. 162. 110-120.

Яцимирский, 1909. Яцимирский А. И. К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности // Сборник ОРЯС. 1909. Т. 14. Кн. 2. СПб., 1909.

Яцимирский, 1910. Яцимирский А. И. К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности. Сказание об эвхаристическом чуде // Известия ОРЯС АН. 1910. Т. XV. Кн. 1. С. 1-25.

Яцимирский, 1921. Яцимирский А. И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Пг., 1921. Вып. 1: Апокрифы ветхозаветные.

Adamișteanu, 1901. Adamișteanu M. Medicina populară // Șezătoarea. 1901. № 1.

Anagnostakis, Balta, 1994. Anagnostakis I., Balta E. La decouverte de la Cappadocie au dix-neuvieme siecle. Istanbul, 1994.

Avestița, aripa satanei. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://alextercu.blogspot.com/2011/05/avestita-aripa-satanei.html> (05.07.2009).

Balta, 1987. Balta E. Karamanlidika, XXe siecle. Athenes, 1987.

Baykurt, 1932. Baykurt C. Osmanli Ulkesinde Hristiyan Türkler. Istanbul, 1932.

Băncilă, 1972. Băncilă V. Ideea de sănătate și medicină populară la țăranul roman de ieri. Aspecte ale medicinei în mediul rural. București, 1972.

Bernea, 1944. Bernea E. Civilizația românească sătească. București, 1944.

Bogrea, 1971. Bogrea V. Sfinții – medici și folclorul românesc // Pagini filologice. Cluj, 1971.

Bologa, 1939. Bologa V. Lamashtu-Karina-Samca. Cluj, 1939.

Bologa, 1970. Bologa V. Etnoiatrie – iatrosocie. Despre medicina populară românească. București, 1970.

Burghel, 2004. Burghel C. Studii de antropologie a sănătății. Cluj-Napoca, 2004.

Candrea, 1944. Candrea I.-A. Folclorul medical roman comparat. București, 1944.

Cazan, 1973. Cazan I. Texte de folclor medical // Cercetării literare. Vol. II. București, 1973.

Ciachir, 1934a. Ciachir M. Religiozitatea găgăuzilor // Viața Basarabiei. Chișinău, 1934. Nr. 3. P. 21-28.

Ciachir, 1934b. Ciachir M. Curbaneele sau sacrificial // Viața Basarabiei. Anul III. Nr. 6. Chișinău, 1934.

Ciachir, 1934c. Ciachir M. Obiceiurile religioase ale găgăuzilor din Basarabia // Viața Basarabiei. Chișinău, 1934. Nr. 6. P. 4-8.

Ciachir, 1934d. Ciachir M. Dreptatea Găgăuzii din Basarabia // Viața Basarabiei. Chișinău, 1934. Nr. P. 11-14.

Ciachir, 1934i. Ciachir M. Basarabieală Gagauzların istorieasâ. Chișinău, 1934 (см. также в: Çakir M. Besarabiyalı gagauzların istoriyası. перевод на гаг. яз. Chișinău, 2007, с. 56-90).

Ciachir, 1936. Ciachir M. Obiceiurile găgăuzilor la nunți // Viața Basarabiei. Chișinău, 1936. Nr. 3-4.

Çakir, 2007. (Ay Boba) Çakir M. Gagauzlar: istoria, adetlär, dil hem din. Chișinău: Pontos, 2007. 218 p.

Crestomația română, 1891. Crestomația română. I. București, 1891.

Clodd, 1920. Clodd E. Magic in Namez. London, 1920.

Clogg, 1982. Clogg R. The Greek Millet in the Ottoman Empire // Braude B., Lewis B. (ed.). Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a plural society. Vol. I. New York. 1982. 185-207.

Cluj, 1930. Cluj, 20 aprilie 1930 № 12-14. P. 3 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://documente.bcuccluj.ro/web/bibdigit/periodice/clujul/1930/BCUCLUJ_FP_PII664_1930_008_012_014.pdf (05.07.2011).

Cvilincova, 2008. Moștenirea – în cadrul relațiilor familiale – la găgăuzii din Moldova și Bulgaria la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XIX-lea // Anuarul muzeului etnografic al Moldovei. VIII. Extras. Iași, 2008. P. 201-210.

Cvilincova, 2013. Cvilincova E. Reflectarea cultului Maicii Domnului în ritul tradițional gagauz // Coferința științifică cu participare internațională „Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei și studiului artelor” (Editia V-a). Rezumatele comunicărilor. Chișinău, 22-24 mai, 2013. p. 47.

Dawkins, 1910. Dawkins R. M. Modern Greek in Asia Minor // The Journal of Hellenic Studies, 30. 1910. 109-132.

Dicționar explicativ al limbii române. DEX, 98 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: dex-online.ro/ (Толковый словарь румынского языка (он-лайн) // <http://www.dex.info-site.ro> (05.07.2011).

Dicționar statistic., 1923. Dicționar statistic al Basarabian. Chișinău, 1923.

Durbaylo. Durbaylo M. Dualar ve beddualar // [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.ekitap.kulturTurizm.gov.tr/Genel/dg.ashx?DIL=1 (05.07.2009).

Eliade, 1959. Eliade M. Les Daces et les loups // Numen. 1959. VI. № 1. P. 15-31.

Eni testament, 2003. Eni testament / Çevirici – Boris Tukan. Кишинев, 2003.

Epistolia Domnului... Epistolia Domnului nostru Iisus Hristos ce ne-a trimis-o Dumnezeu din Cer // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://parinteleMarius.blogspot.com/2010/01/epistolia-domnului-nostru-iisus-hristos.html> (05.07.2011).

Gaster, 2003. Gaster M. Studii de folclor comparat. București: Ed. Saeculum I. O., 2003.

Graur, 2004. Graur A. Descîntecul la români: istorie și actualitate // Teză de doctor în filologie. Chișinău, 2004. 135 p. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.cnaa.acad.md> (05.07.2009).

Grădinaru, 2006. Grădinaru N. Aspectul omului sănătos în mentalitatea populară // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев: Business-Elita, 2006. С. 517-534.

Grădinaru, 2008. Grădinaru N. Sincretismul magico-religios în medicina populară // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chișinău, 2008. P. 77-82.

Glazer, Moynihan, 1975. Glazer N., Moynihan D. Introduction // Glazer N. and Moynihan D. (eds.) Ethnicity. Theory and experience. Cambridge, Mass.: Harvard university Press, 1975.

Grigoriu-Rigo, 1907. Grigoriu-Rigo G. Medicina poporului. București, 1907.

Güngör, 1983. Güngör N. Gagauzların Hristiyanlığı Kabulü ve İnancılarındaki İslamı Unsurları Meselesi // Turk Dünyası Araştırmaları. 1983. № 27. S. 248-254.

Hașdeu, 1984. Hașdeu B. P. Cuvinte de bătrâni. București, 1984. Vol. II.

Hatłas, 2009. Hatłas J. Gagauzja i Gagauzi – historia oraz współczesność. Poznań, 2009.

Hatłas, 2010a. Hatłas J. Dwa najważniejsze obiekty prawosławne w rejonie bołgradskim // Nomos. Kwartalnik Religioznawczy. Nr 71/72. 2010. S. 17-29.

Hatłas, 2010b. Hatłas J. Zadunajscy przesiedleńcy (Gagauzi oraz Bułgarzy) // Południowej Besarabii – uwarunkowania polityczno-historyczne. Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe. Język, literatura, kultura. T. 7. Łódź, 2010. S. 213-224.

Hatłas, 2011. Hatłas J. The Gagauz People in Bessarabia // Słupskie Studia Historyczne. Nr 17. 2011. S. 191-199.

Hatłas, Żyromski, 2009. Hatłas J., Żyromski M. The Religion in a Life of Gagauzians in Budjak // Sacrum et Profanum. IV. 2009. S. 209-219.

Hazai, 1960. Hazai G. Monuments linguistiques osmanlis-turcs en caracteres cyrilliques dans les recueils de Bulgarie // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, 11. Budapest, 1960. 221-233.

Imnuri Creștine, 2002. Imnuri Creștine. Chișinău: Tip. centrală, 2002. 398 p.

Jagić, 1873. Jagić V. Novi prilozi za literaturu biblijskih apokrifa // Starine. 5/1873. P. 79-95.

Jagić, 1877. Jagić V. Slovenski tekstovi kanona o knjigama staroga i novoga zavjeta, podjednako s indeksom lažnih knjiga // Starine. 9/1877. P. 96-111.

Jagić, 1893. Jagić V. Slavische Beitrage zu den biblischen Apokryphen. I. Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches // Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. 42, 1. Wien, 1893.

Kisa dua kitabi, 2001. Kisa dua kitabi. Gagauzça. Soloniki, 2001 (Перепечатка: Молитвенник. Кишинев, 1908. Перевод М. Чакира).

Kwilinkowa, 2012a. Kwilinkowa E. Cechy wspólne i różnice regionalne w gagauskiej obrzędowości kalendarzowej // Miedzy etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gagauskie w Besarabii. Pod red. J. Derlickiego. Warszawa, 2012. S. 145-156.

Kwilinkowa, 2012b. Kwilinkowa E. Wpływy południowosłowiańskie w gagauskim folklorze pieśniarskim // Miedzy etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gagauskie w Besarabii. Pod red. J. Derlickiego. Warszawa, 2012. S. 123-128.

Kwilinkowa, 2012c. Kwilinkowa E. Prawo zwyczajowe gagauzów w xix i pierwszej połowie xx wieku // Miedzy etnicznością a lokalnością. Pogranicze bułgarsko-gagauskie w Besarabii. Pod red. J. Derlickiego. Warszawa, 2012. S. 157-167.

Marian, 1892. Marian S. F. Nașterea la români. Studiu etnografic. București, 1892.

Marian 1904. Marian S. Legendele Maicii Domnului. Studiu folcloric. București, 1904.

Moldova gagauzların., 2003. Moldova gagauzların halk türküleri / Toplayan hem hazırlayan E. N. Kvilinkova. Kişinöv: Инесса, 2003. 192 с.

Ozdemir, 2005–2006. Ozdemir E. R. Borders of Belonging in the 'Exchanged' Generations of Karamanlis // MiReKoc Research Projects, 2005–2006.

Pamfile, 1910. Pamfile T. Sărbătorile de vară la Români. București, 1910.

Pamfile, 1914. Pamfile T. Sărbătorile la români. Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului. București, 1914.

Pamfile, 1916. Pamfile T. Mitologie Românească. București, 1916.

Pavelescu, 1998. Pavelescu Gh. Magia la români: studii și cercetări despre magie. Descânțece și mana. București: Minerva, 1998.

Psaltir gâgăuzcea-(tiurcea)., 1936. Psaltir gâgăuzcea-(tiurcea), gagauzlar için hem tiurclear için / Cevirdi gagauz dilinea prof. M. Seachir (Гагаузский (турецкий) Псалтырь, для гагаузов и всех тюрков / Перевел проф. М. Чакир). Chișinău: Tiparul Moldovenesc, 1936.

Soroșanu, 2006. Soroșanu E. Gagauzların kalendar adetleri. (Etnolingvistik araştırması). Kişinöv, 2006.

Stojanov, 1979. Stojanov M. La litterature bulgaro-grecque-turque „karamanlienne” // Etudes balkaniques, 15/2. Sofia, 1979. 76-82.

Van den Berghe, 1981. Van den Berghe P. L. The Ethnic Phenomenon. New York, Oxford: Elsevier, 1981.

Żyromski, Hatłas, 2008. Żyromski M., Hatłas J. Power, administration and ethnic minorities. The case study of Gagauzian Autonomy. Poznań, 2008.

12 vineri de post. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://felicitari.ele.ro>

<http://dic.academic.ru>

<http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-Ushakov-term-986.htm>

<http://enc-dic.com/ozhegov/Apokrif-609.html>

<http://slovari.yandex.ru>

<http://tolkslovar.ru/p20426.html>

<http://phenomenonsofhistory.com/site/?p=7364>

<http://rudocs.exdat.com/download/docs-10872/10872.doc>

<http://gosha-p.narod.ru/Articles/Chuvjurov.htm>

<http://www.dobroeslovo.ru/viewtopic.php?f=20&t=23843>

<http://philologos.narod.ru/fedotov/fedotov-stihi.htm>

<http://psyline.org/blog/Books/449.html>

<http://www.credo.ro>

<http://pro-vnl.blogspot.com> › 2010/09/blog-post_6874.html.

(http://www.liveinternet.ru/users/galina_savko/post218176803/. (12.10.2012)).

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- АА** – Архив автора (Квилинковой Е. Н.).
- АИАЭ** – Архив Института археологии и этнографии Академии наук Молдовы.
- АНИЭМБ** – Архив Национального историко-этнографического музея имени Д. Кара Чобана, с. Бешалма.
- БЕ** – Българска етнология. София.
- б.м.г.и.** – без места и года издания.
- Библ.** – Библия. Изд. «Благая весть». 1991.
- БРР** – Българско-руски речник. М., 1986.
- БСП** – Българите в Северното Причерноморие. Велико Търново; Одесса.
- БФ** – Български фолклор. София.
- ВСУ** – Вестник Славянского университета. Кишинев.
- ВФ** – Вопросы философии. М.
- ГРМС** – Гагаузско-русско-молдавский словарь. М., 1973.
- ГРРС** – Гагаузско-русско-румынский словарь. Кишинев, 2002.
- ЕБ** – Етнография на България. София.
- ЕИМИ** – Ежегодник Института межэтнических исследований АНМ. Кишинэу.
- ЖЖ** – Закон и жизнь. Кишинэу.
- ИВАД** – Известия на Варненското Археологическо Дружество. Варна.
- ИЕИМ** – Известия на этнографския институт и музей. София.
- ИНМВ** – Известия на Народния музей Варна.
- ИзвОРЯС** – Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. СПб.
- КЕВ** – Кишиневские епархиальные ведомости.
- КДД** – Кишиневская Духовная Дикастерия.
- КДК** – Кишиневская Духовная Консистерия.
- КДС** – Кишиневская Духовная семинария.
- КДУУ** – Кишиневское Духовное уездное училище.
- Л.** – Ленинград.
- М.** – Москва.
- М.-Л.** – Москва–Ленинград.
- МНП** – Министерство народного просвещения.
- НАРМ** – Национальный архив Республики Молдова.
- НГРС** – Новогреческо-русский словарь. М., 1980.
- ПМА** – Полевые материалы автора – Е. Н. Квилинковой, собранные в гагаузских селах юга Республики Молдова (1995–2012 гг.), Одесской и Запорожской областей Украины (1996, 2007 гг.).

- Прил. – Приложение.
РТС – Русско-турецкий словарь. М., 1977.
СПб. – Санкт-Петербург.
СБНУН – Сборник на народни умотворения и народопис, издава Българската Академия на науките в София.
Сб. ОРЯС – Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук.
СА – Советская археология. М.
СТ – Советская тюркология. М.
СЭ – Советская этнография. М.
ТРС – Турецко-русский словарь. М, 1972.
цпш – церковноприходская школа.
ЭО – Этнографическое обозрение. М.

Другие сокращения

- Быт. – Ветхий завет. Бытие.
Матф. (12: 3) – Новый завет. Евангелие от Матфея; глава 12, строка 3.
Лук. – Новый завет. Евангелие от Луки.
Мк. – Новый завет. Евангелие от Марка.
Ио. – Новый завет. Евангелие от Иоанна.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 1

В данном Приложении представлен архивный материал по гагаузским приходам Кишиневской епархии, обнаруженный нами в основном в фондах Кишиневской Духовной Консистории (ф. 208) и Кишиневской Духовной Дикастерии (ф. 205) Национального архива Республики Молдова. Данные, приводящиеся из этих фондов, раскрывают период с 1817 г. по 1918 г. Наиболее ранние сведения, носящие фрагментарный характер, содержатся в документах фонда 205: «Формулярные списки церковнослужителей Измаильского цынута за 1817 г.» (НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1617) и «Формулярные списки о службе священнослужителей протопопии Измаильского уезда за 1825 г.» (НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744).

Полные сведения о датах основания и перестройки церквей, о составе клира, языке богослужения, количестве прихожан и т. д. содержатся в так называемых «клировых ведомостях» каждого прихода за определенные годы, объединенных в общие дела. В Приложении и в основной части работы мы делали ссылку на архив, фонд и дело:

- НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1 (за 1838 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 7 (за 1852 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 9 (за 1854 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11 (за 1858 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 13 (за 1860 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 15 (за 1860 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20 (за 1863 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 27 (за 1866 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 29 (за 1867 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 32 (за 1868 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44 (за 1873 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 46 (за 1875 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 69 (за 1885 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83 (за 1890 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 103 (за 1900 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 104 (за 1900 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 105 (за 1900 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 123 (за 1905 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.)
- НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.)

В связи с кругом привлекавшегося архивного материала по населенным пунктам отметим, что, по сведениям В. А. Мошкова¹, в конце XIX – начале XX в. в *Бендерский уезд* входило две волости, в которых компактно проживали гагаузы

¹ Мошков, 2004, с. 11.

зы, – Комратская волость: Комрат, Бешалма, Дизгинджа², Чокмейдан, Кыпчак, Авдарма, Джалтай, Томай, Карлык, Башкюю, Валя-Перже³ (ошибочно – Е. К.); Чадырлунгская волость: Чадырлунга, Кириетлунга, Копкуй, Баурчи, Хайдар, Казаяклы, Александровка, Дмитриевка. В *Измаильском уезде*, «который здесь называется “Новой Бессарабией”» (отошел от Румынии в 1878 г.), «чисто гагаузскими колониями здесь считаются следующие»: Конгаз, Табак, Еникюю, Каракурт, Фрекацэй, Балбока, Чишмекюю, Курчи, Волканешты и Ютюлюкюю, или Этулия. В Болгарии, Болграде, Карагаче, Ташбунаре и Трояне гагаузы смешаны с болгарскими, а в Ларжанке – с молдаванами и русскими [Мошков, 2004. с. 11].

Всего в данном Приложении нами приведены сведения по 28 гагаузским приходам: Авдарма, Александровка (*Саталык-Хаджи*), Баурчи, Бешалма, Бешгиоз (*Копкуй*), Болбока, Волканешты, Гайдары, Дезгинже, Джолтай, Димитровка, Еникиой, Казаяклия, Каракурт, Кириет-Лунга, Кирсово (*Башкюю*), Комрат, Конгаз, Кубей, Курчи, Табак, Татар-Копчак, Старо-Троян⁴, Томай, Чадыр-Лунга, Чишмекиой, Чок-Мейдан (*Карлык*⁵), Итулия / Этулия (*Ютюлюкюю*).

По той причине, что статус населенных пунктов, а также уезды и округа менялись в определенные исторические периоды, мы указывали лишь их названия. Отметим, что гагаузские и болгарские селения (так называемое «болгарское водворение») до 1871 г. именовались колониями и состояли под особым управлением Попечительного комитета об иностранных поселенцах Южного края России, а с указанного времени переименованы в селения, а их жители (колонисты) – в поселян-собственников⁶.

Каждое из вышеперечисленных в списке дел содержит по каждому из приходов большой объем сведений. Ввиду обширного материала мы не преследовали цель дать полную базу данных, так как ее необходимо формировать в качестве отдельной работы по каждому из приходов. Тем не менее, надеемся, что приводимые в Приложении сведения будут полезны как в научных исследованиях, так и при составлении каталогов, включающих храмы Гагаузии. В связи с этим отметим, что в настоящее время уже опубликовано немало работ, в которых дана непроверенная информация, взятая из публикаций, не содержащих ссылок на

² В связи с тем, что в некоторых документах в различные временные периоды одни и те же населенные пункты упоминались с незначительными различиями в названии и написании, в таких случаях при использовании документов или цитаты мы приводили содержащееся в них наименование села. Например: *Дезгинджа / Дезгиндже / Дизгинджа; Чок-Майдан* (современное название этого населенного пункта) / *Чок-Мейдан* (в материалах К. Малая за 1875 г.) и т. д.

³ В. А. Мошков отмечал, что в двух последних живут наполовину гагаузы, наполовину болгары.

⁴ В отчетных документах о преподавании Закона Божьего в училищах и школах Бессарабской губернии по Старо-Троянской двухкомплектной школе Измаильского уезда значится, что в ней обучается 80 мальчиков и 35 девочек – все гагаузы [Сведения о постановке преподавания.., 1913–1914, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 4723, л. 8]. В работе В. А. Мошкова упоминается сел. Трояны Измаильского уезда, в котором, согласно приводимым им сведениям, «гагаузы смешаны с болгарскими» [Мошков, 2004, с. 11].

⁵ По сведениям приходского священника с. Чок-Мейдан, «в простом же быту название этого селения известно под именем Карлыка тоже гагаузское слово и значит снежный» [Малай, 1875, с. 734-735].

⁶ Малай, 1875, с. 736.

архив. Это привело к тому, что ошибки относительно основания церквей переходят из работы в работу.

Нашей задачей был выбор данных общего содержания, которые позволили бы в целом дать картину по приходам: время строительства старой и новой церквей, на чьи средства они строились, язык богослужения, этническая идентификация населения, материальная обеспеченность членов причта и др. В разные годы язык богослужения указывался по-разному: «славяно-русский», «церковнославянский», «русский» и/или «молдавский» (в первой половине XIX в. в некоторых селениях богослужение совершалось на греческом языке). В этот же период почти во всех клировых ведомостях указывалось, что в пользовании членов причта имеется 120 дес. церковной земли, которой члены причта «владеют сами». Это значит, что они ее не сдавали в аренду, а обрабатывали своими силами. Кроме того, до 1874 г. в клировых ведомостях почти всех церквей отмечалось, что на эту землю «плана и межевой книги не дано».

По мере возможности мы попытались привести общие данные о приходских священниках – длительность их служения в приходе, происхождение, образование, национальная принадлежность, знание ими языка паствы и др. Последнее является важным, поскольку этот вопрос оказывал влияние не только на язык богослужения в церкви, но и на возможность установления в приходе отношений взаимопонимания, уважения и доверия между священниками и прихожанами. В клировых ведомостях, как правило, приводится текущий материал, обычно отражающий лишь время поступления священника в приход. Поэтому, для того чтобы указать общие данные по служению того или иного священника в приходе, мы привлекали сведения из разных клировых ведомостей. Следует отметить, что и в них нередко информация разнится как по годам, так и по фамилиям, инициалам, этническому происхождению. Это, в свою очередь, потребует от последующих исследователей внесения в данный вопрос уточнений.

При необходимости указания на источник, чтобы не загромождать приложение многочисленными повторяющимися ссылками, мы будем в тексте оговаривать лишь год клировой ведомости, из которой взяты те или иные данные.

1. Авдарма

В **1819 г.** в кол. Авдарма была построена старанием пономаря Петра Николаева Петкоглу церковь в честь *Архангела Михаила*⁷ – плетневая, на каменном фундаменте; «утварью достаточная»⁸. Исповедные и метрические книги – с

⁷ В одном из архивных документов [Дело по рассмотрению прошения., 1819–1821, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2592] имеется прошение жителей сел. Авдарма Измаильского цынута на освящение построенной там церкви. В нем уточняется, что они поселились на урочище в 1812 г. и «имеют нужду в богослужении». Прошение написано на греческом языке. Жители указаны как болгары – 50 дворов (200 душ м.п.; 149 душ ж.п.). Они заявили, что для строительства церкви имеют несколько подвод камня, леса, 3000 левов. Построена деревянная церковь в честь Св. Димитрия. Окончено строительство в 1819 г. Просят освятить. Селение приписано к Томайской церкви, находящейся в 10 верстах.

⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 120–123 (за 1838 г.).

1820 г. Из тех же данных за 1838 г. следует, что к ней были приписаны два прихода: Джолтай – 40 дворов (160 душ м.п.; 137 душ ж.п.) и Кириет-Лунга – 55 дворов (223 души м.п.; 196 душ ж.п.). (Позже, по данным за 1860 и 1873 гг., к ней была приписана только джолтайская церковь⁹).

В **1863 г.** стараниями прихожан колонии Авдарма 3-го Верхне-Буджакского округа была построена новая церковь в честь Архангела Михаила – *каменная, с каменной колокольней, покрыта цинком; «утварью и книгами достаточная»*¹⁰. Метрические и исповедные книги – с 1820 г. В пользовании членов причта – 120 дес. земли, из которых 20 дес. – неудобной земли. Дома у священника и дьячка – общественные. Содержание членов причта – скудное. По данным за 1873 г., денег в банке церковь не имеет.

По сведениям за 1838 г., в приходе служило два священника:

1-й священник – **Павел Антониев Хыртия**, из молдаван, сын священника (33 года); в семинарии не обучался. В кол. Авдарма был назначен в 1837 г.

2-й священник – **Т. А. Махул**, из молдаван, сын поселянина (48 лет); в семинарии не обучался. В кол. Авдарма был назначен в 1832 г. (до этого в 1822–1830 гг. был священником в колонии Комрат).

Диакон – Гавриил Михайлов Карабаджак – из болгар, сын священника (30 лет); в данный приход был назначен в 1838 г. (затем переведен в кол. Томай).

Дьячок – Калинович (из молдаван).

Дьячок – Федор Петров Петкоглу, из болгар, сын пономарский (26 лет); в этом приходе служил с 1836 г.

Пономарь – Николай Петров Петкоглу, из болгар, сын пономарский; в этом приходе служил с 1821 г. (в 1838 г. переведен в Комрат).

*По сведениям за 1860 г.*¹¹, в приходе служили:

1-й священник – **Афанасий Саввов Трофимович**, сын пономарский (47 лет), из Подольской губернии, в данный приход был назначен в 1859 г.; в 1862 г. перемещен в Хотинский уезд.

2-й священник – **Иоанн Гинкулов**, переведен в этот приход из с. Шишканы Кишиневского уезда. С 1862 г. 2-м священником был **Михаил Левицкий** (служил в приходе церкви кол. Джолтай).

*По сведениям за 1863 г.*¹², 1-й священник – **Николай Васильев Букшан**, из молдаван, сын дьячковский (29 лет); обучался в высшем отделении КДС. В 1862 г. был перемещен к церкви кол. Авдарма священником. При нем происходило строительство новой церкви. Награжден черной скуфьей (1863).

Пономарь Димитрий Петров Петкогло – из болгар, пономарский сын (45 лет). В 1837 г. был рукоположен во священники кол. Авдарма. В 1845 г. потерял зрение и был уволен.

⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10 д. 15 (за 1860); к ней приписана церковь с. Джолтай; НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 92 (за 1873 г.).

¹⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 51 (за 1863 г.).

¹¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10 д. 15, л. 48 (за 1860 г.); к ней приписана церковь с. Джолтай.

¹² НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 52-53 (за 1863 г.).

Заштатный священник – **Павел Антониев Хартя**, из молдаван (58 лет).

В 1871–1875 гг. настоятелем Авдарминской и Джолтайской церкви был священник **Георгий Космов Жушков** – из молдаван (по сведениям за 1873 г.¹³, ему 36 лет). Назначен в кол. Авдарма в 1871 г. (1867–1871 гг. – служил священником в кол. Валя-Пержи). В 1875 г. был перемещен в кол. Казаяклия.

С 1875 г. настоятелем в авдарминском приходе был **Григорий Бабченко** (Михайлов) – из малороссов, сын священника (по сведениям за 1875 г., ему 28 лет, родился в с. Ташлык); в 1873 г. окончил КДС.

Священник **Петр Иоаннов Петров** – из болгар, сын дьячка (по сведениям за 1873 г., ему – 43 года); в семинарии не обучался. В 1862 г. был рукоположен во священники в кол. Кошкалия. В 1863 г. переведен к Джолтайской церкви, приписанной к церкви кол. Авдарма. Оставлен сверхштатным священником (с 1873 г.). Он являлся также окружным наблюдателем церковноприходских школ. Награжден набедренником, крестом от Св. Синода (1895), медалью Александра III (1899).

С 1909 г.¹⁴ священником в данный приход, согласно поданному прошению¹⁵, был назначен **Василий Петров Петров** – «болгарин-гагаузин», сын священника (48 лет). Рукоположен был во священники с. Медвежи Хотинского уезда; в 1885–1887 гг. служил в с. Тузлы Аккерманского уезда. Являлся законоучителем министерского и земского училища. Награжден набедренником (1893), скуфьею (1898). Материальная обеспеченность: жалованье от общества – 500 руб., кружкового дохода – 100 руб., за аренду земли – 540 руб., жалованье от Министерства народного просвещения – 100 руб., 66% – от вечного вклада, положенного на счет церкви.

Псаломщик – Бребин (из молдаван, в приходе – с 1872 г.).

Богослужение в церкви, согласно сведениям за 1860 г., совершалось на русском и молдавском языках; по клировым ведомостям за 1863 г., – на молдавском языке¹⁶.

Население прихода, по данным за 1838 г., колонистов-болгар: дворов – 52 (211 душ м.п.; 195 душ ж.п.)¹⁷; за 1863 г. – 103 дома (837 душ о.п.)¹⁸; по данным за 1909 г., прихожане – гагаузы: дворов – 398 (2100 душ о.п.)¹⁹.

¹³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 92 (за 1873 г.).

¹⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 3-5 (за 1909 г.).

¹⁵ Отметим, что в КЕВ за 1908 г. в разделе «вакантные места» указано с. Авдарма (3-й округ Бендерского уезда). Там же приведена полная информация об условиях работы в приходе (церковный дом; 1035 душ м. п.; 120 дес. земли; 680 руб. общественного жалованья). При этом особо оговаривается, что «на это место будет определен исключительно священник-болгарин, который мог бы на своем языке исповедовать прихожан» [КЕВ, 1908, № 50, с. 239].

¹⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 51 (за 1863 г.).

¹⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 120-123 (за 1838 г.).

¹⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 53 (за 1863 г.).

¹⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 3-5 (за 1909 г.).

2. Александровка

В кол. Александровка Нижне-Буджакского округа в **1823 г.** был построен тщанием прихожан **Иоанно-Богословский молитвенный дом** – плетневый; «утварью достаточный»²⁰. У священников дома – от общества. Исповедные книги – с 1822, метрические книги – с 1823 г.

По сведениям за 1825 г.²¹, в приходе священником служил **Федор Данилов** – сын дьячка (38 лет).

С 1837 г. священник – **Стефан Василиев Челебицкий**²², из болгар, сын пономаря (по сведениям за 1838 г., ему 34 года); в семинарии не обучался. Рукоположен в 1837 г. во священники в приход кол. Александровка (церковь была приписана к Чийшейской). В 1832 г. служил дьячком в молитвенном доме Бановка, затем – в кол. Татар-Копчаке.

Пономарь – Петракиев (из молдаван).

Богослужение в церкви, по сведениям за 1860 г., велось на русском и молдавском языках (с 1863 г. – на молдавском)²³.

Население прихода, по данным за 1825 г., составляли болгары и малороссы – 74 двора²⁴. По сведениям за 1838 г., колонистов-болгар: дворов – 66 (266 душ м.п.; 264 души ж.п.)²⁵.

3. Баурчи

По более ранним данным, в **1819 г.** в кол. Баурчи была построена иждивением умершего пономаря Михаила Стефанова Стояногло церковь в честь **Св. Николая** (Свято-Никольская). Дома у священников – собственные²⁶. В более поздних документах²⁷ отмечается, что церковь кол. Баурчи Верхнебуджакского округа (2-клирная); построена в **1812 г.** тщанием и иждивением умершего пономаря Михаила Стоянова – плетневая, на каменном фундаменте, колокольня на двух столбах; «утварью достаточная». В пользовании членов причта имеется 120 дес. земли, из которой 90 дес. – пашенной, 30 – сенокосной. Плана и межевой книги не дано. Землей члены причта владеют сами. Дома у священника и других членов причта – от общества. Жалованья нет. Содержание посредственное. Исповедные и метрические книги – с 1818 г.

Новая церковь в кол. Баурчи Бендерского уезда (3-го округа) была построена на средства прихожан в **1875 г.** – каменная, покрытая листовым железом, с каменной колокольней²⁸. За постройку каменной церкви, на которую было израс-

²⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 91-94 (за 1838 г.).

²¹ Формулярные списки о службе..., 1825, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

²² НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 91-94 (за 1838 г.).

²³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 15, за 1860, л. 48 (к ней приписана церковь с. Джолтай).

²⁴ Формулярные списки о службе..., 1825, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

²⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 91-94 (за 1838 г.).

²⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 141-144 (за 1838 г.).

²⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 21 (за 1863 г.).

²⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 46, л. 21 (за 1875 г.).

ходовано 20 тыс. руб. серебром, сельскому обществу с. Баурчи было объявлено благословение Св. Синода и выдана грамота²⁹. При церкви была построена сторожка – чамурное здание. Причт получал жалованье от общества – 700 руб.: священник – 550 руб., псаломщик – 150 руб. Церкви принадлежало 120 дес. земли, которая характеризовалась как «плохая, спроса на нее нет». Причт обрабатывал ее сам, а часть земли сдавал под долю урожая. Дом, построенный для священника на деньги местного общества, в 1906 г. был передан церкви³⁰.

В приходе служили:

С 1831 г. священником – **Гавриил Иоаннов Тигичина**³¹, сын поселянина; в семинарии не обучался (в других документах его фамилия значится как Тигечан³²), из молдаван, из мазылов (по данным за 1825 г., ему 39 лет). В 1812 г. он был рукоположен епископом Яским во священники церкви с. Тигеч, Кодрского цынута. В 1823 г. переселился в кол. Томай, где служил священником, затем – в Баурчи.

Пономарь Георгий Михайлов Стоянов – сын пономаря (возможно, не Стоянов, а Стояногло – Е. К.).

В 1857–1866 гг. священником в данном приходе служил **Иаков (Яков) Георгиев Мураневич** – малоросс, сын священника (по сведениям за 1863 г.³³, ему 41 год); обучался в Кишиневском Духовном уездном училище. В 1857 г. был рукоположен священником к этой церкви. С 1859 г. епископом Кишиневским на него возложено безвозмездное преподавание Закона Божьего в приходском училище. Читает, поет и пишет хорошо. Катехизис знает.

На второе священническое место был определен **П. Тишковский**, но за пьянство низведен в причетники.

Диакон, дьячок и второй пономарь – из молдаван.

Пономарь Алексей Георгиевич Константинов – из болгар, сын священника кол. Бешалма (23 года).

В 1860–1862 гг. 2-м священником в приходе служил **Емануил Илларионович Гинкулов**³⁴ – малоросс, сын священника (по сведениям за 1863 г., ему 50 лет); в семинарии не обучался. (До 1860 г. служил в с. Дивизия.) В 1862 г. был отправлен на епитимью в Суручанский скит («малоученый, поведения худого, пьет и ведет зазорную жизнь»).

1-й священник – **Андрей Димитров Димитров**, из болгар, сын священника (по сведениям за 1866 г.,³⁵ ему 30 лет); окончил курс семинарских наук. Читает поучения изредка. В 1867 г. был рукоположен во священники на данный приход.

²⁹ КЕВ, 1876, № 4, с. 59-60.

³⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.).

³¹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 141-144 (за 1838 г.).

³² Формулярные списки о службе., 1825, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

³³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 22 (за 1863 г.).

³⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 24 (за 1863 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 15 (за 1860 г.).

³⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 27, л. 19-20 (за 1866 г.).

2-й священник (1866–1868 гг.) – **Николай Ф. Муруневич**, малоросс, сын протоиерея (24 года); окончил КДС в 1865 г. В 1868 г. на это место рукоположен священником к церкви кол. Баурчи **Иван В. Корейша**³⁶ – русский, сын священника (28 лет); окончил КДС в 1865 г.

С 1873 г. (по 1891 г. ?) настоятелем церкви был священник **Евстафий Георгиев Нефталимов**³⁷, греческой нации, знает греческий, русский языки (и «турецкий»³⁸ – Е. К.); обучался в Симферопольском греко-русском училище. С 1859 г., согласно поданному им прошению, был переведен в кол. Гайдары, а в 1873 г. – в Баурчи, в соответствии с резолюцией Преосвященства. Имеет собственный дом в кол. Баурчи с «виноградным садом» на общественной земле. Награжден скуфьею (1880).

С 1891 г. священником в этом приходе служил **Евсевий Феодоров Крокос**³⁹ – малоросс; окончил КДС в 1885 г. Тогда же был рукоположен во священники в с. Чукур-Менжир, с 1886 г. – Ханкишло (?); с 1891 г. по прошению переведен священником в с. Баурчи; «землю сам обрабатывает». С 1900 г. является законоучителем в 1-м и 2-м классах церковноприходской школы. С 1906 г. – духовный следователь. Награжден набедренником (1894), скуфьею (1908), бронзовой медалью – за перепись населения (1897).

Псаломщик Котоман – из молдаван (в приходе с 1896 г.).

Как можно судить по содержанию одного из документов, в 1918 г. в приходе церкви с. Баурчи был открыт второй штат. На это место подал прошение (18 сентября 1918 г.) священник **М. Греков**. Он писал, что с сентября 1917 г. «по причине большевиков» остался без прихода (Золокары), так как его выгнали вместе с семьей (7 душ детей). В своем прошении о назначении его священником в церковь с. Баурчи в качестве одного из аргументов он привел следующий: **«Я по происхождению гагауз и говорю на их языке, почти в совершенстве владею румынским языком, мог бы вести службы на молдавском языке. Кроме того, прихожане просили меня перейти на этот приход... (выделено нами – Е. К.)»**⁴⁰.

В приходе с. Баурчи имелась церковноприходская школа, располагавшаяся в чамурном доме, и два одноклассных училища⁴¹.

Богослужение в церкви, по сведениям за 1863, 1875 гг., совершалось на «славяно-русском языке»⁴²; по сведениям за 1909, 1915 гг., – на «церковнославянском языке»⁴³.

³⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 29, л. 20 (за 1868 г.).

³⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 25 (за 1873 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 40 (за 1863 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 46, л. 21 (за 1875 г.).

³⁸ Нефталимов, 1873, КЕВ, 1873, № 12, с. 495-498.

³⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 18 (за 1909 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.).

⁴⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 19, д. 595, л. 1 (дело за 1918 г.)

⁴¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.).

⁴² НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 21 (за 1863 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 46, л. 21 (за 1875 г.).

⁴³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 18 (за 1909 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.).

Население прихода, по данным за 1838 г.⁴⁴, – колонисты-болгаре⁴⁵: дворов – 101 (404 души м.п.; 395 душ ж.п.); за 1909 г., 1915 гг. – прихожане по нации указаны как «гагаузы»⁴⁶.

4. Бешалма

В кол. Бешалма *Свято-Георгиевская церковь*⁴⁷ была «построена в 1816 г. тщанием и иждивением заштатного поступившего в монашество, ныне умершего пономаря Димитрия Константинова». Церковь – *плетневая, на каменном фундаменте, крепкая, колокольня деревянная* (одноклирная); «утварью достаточная». У церкви имелось 120 дес. земли, из которой 60 – пашенной, 60 – сенокосной, плана и межевой книги в 1863 г. не было. Священнослужители «владеют землею сами». Дома у священников – собственные, у диакона – от общества. Метрические и исповедные книги – с 1823 г. В 1875 г. бешалминская церковь приписана к с. Ново-Кирсова⁴⁸.

Новая церковь в честь того же святого в с. Бешалма (Свято-Георгиевская, 3-й округ Бендерского уезда) была построена на средства прихожан в 1881 г. – *каменная с колокольнями*⁴⁹. Жалованье от общества: священнику – 450 руб., псаломщику – 150 руб.; церковному причту «в бесплатное владение» – 121 дес. земли, план и межевая книга есть. Землю причт сдает в аренду по 2 руб. за 1 десятину⁵⁰. По сведениям за 1909 г., церковь «утварью весьма богата».

В 1815 г. в приход с. Бешалма священником был определен **Василий Струсовский**⁵¹. В 1823 г. прихожане подали жалобу на имя благочинного о том, что он «нанес им обиды, ругательства, побои». Кроме того, они писали, что в воскресные и праздничные дни он не служит и они остаются без исповеди и причастия. За пьянство был отстранен от должности. Епархиальное начальство запретило ему священнослужение, забрало документы и отправило его на епитимью во Фрумушикский монастырь (после чего он был направлен в сел. Кельменцы Хотинского уезда).

Затем в церковь кол. Бешалма Буджакского уезда был определен «праздный священник» Симеон Каневский, но так как жители этого селения говорят **«на турецком наречии» и некоторые по-молдавски**, то он в своем прошении на имя епархиального начальства просил перевести его в с. Гасан-Батыр. В качестве причины он указал на трудности работы в приходе Бешалма из-за незнания

⁴⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 141-144 (за 1838 г.).

⁴⁵ Согласно архивному документу за 1825 г., население Баурчи показано как «болгаре» – 110 домов. В местной церкви служил с 1817 г. священник **Софроний Корунный** – малоросс, сын дьячка (39 лет); «поведения худого, пьяница» [Формулярные списки о службе., 1825, ф. 205, оп. 1, д. 4744]. Вопрос о том, относятся ли эти сведения к данной кол. Баурчи, требует дополнительного уточнения.

⁴⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 18 (за 1909 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.).

⁴⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 17 (за 1863 г.).

⁴⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 27 (за 1866 г.).

⁴⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 69 (за 1885 г.).

⁵⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.).

⁵¹ Дело о наложении епитимии., 1823–1824, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4343.

им языка, на котором говорят прихожане, – «**на турецком наречии**»⁵². В своем прошении Каневский отмечал, что хоть Гасан-Батыр и «молдавское село, но русский язык в нем разумеют». В результате епархиальное начальство отменило прежнее решение и направило его в с. Гасан-Батыр.

В 1824 г. по прошению прихожан священником в данный приход был определен дьячок кол. Копчак **Ананий Махул**, «разумеющий их язык» («турецкий»). В деле отмечается, что он – из молдаван, чтение и пение знает по-молдавски, катехизис помнит наизусть (по сведениям за 1824 г., ему 33 года).

В 1838–1866 гг. настоятелем церкви был **Георгий Димитриев Константинов**⁵³ – из болгар, сын пономаря; в семинарии не обучался (по сведениям за 1863 г., ему 63 года). В 1825 г. он был положен к сей церкви дьячком, а в 1838 г. – священником. В 1857 г. назначен духовником для духовенства 3-го округа Бендерского уезда. В 1859 г. «за похвальное поведение и полезное церкви служение» награжден набедренником. В 1862 г. ему было дозволено носить черную скуфью. Награжден бронзовым наперсным крестом в память войны 1853–1856 гг. Читает и поет хорошо, катехизис понимает.

Диакон и дьячок – из молдаван.

Пономарь Василий Димитриев Константинов – из болгар, сын пономаря; имеет благодарность епархиального начальства за пожертвование на ремонт церкви кол. Бешалма.

С 1866 г. священником к данной церкви был определен **Иаков (Яков) Георгиев Мураневич**⁵⁴ – малоросс, сын священника (по сведениям за 1890 г., ему 65 лет); обучался в КДУ. (Характера непостоянного.) До этого (1857–1866 гг.) служил священником в кол. Баурчи. В 1867 г. отрешен от места за завладение землей, принадлежавшей священнику кол. Баурчи Димитрову. (Однако из клировой ведомости за 1890 г. видно, что он продолжал занимать должность священника в этом приходе.) Имеет свой собственный дом, в котором живет, и 2 мельницы⁵⁵.

Пономари – Константиновы (из болгар).

В 1867 г. сюда был определен безместный священник из с. Петровки Бендерского уезда **Кирилл Праницкий**.

В 1892 г. священником в сел. Бешалма определен, согласно прошению, **Григорий Петров Крокос**⁵⁶ – малоросс, сын священника (по сведениям 1890 г., ему 31 год); окончил КДС. (С 1886 г. служил священником в Петропавловке.) Награжден: набедренником (1891); темно-бронзовой медалью – «За труды по первой Всеобщей переписи населения» (1897); медалью «25 лет церковно-приходской школе»; камилавкой (1901), серебряной медалью Александра III (1903); наперсным крестом от Святого Синода за труды по церковноприходской школе (1905)

⁵² Дело о переведении священника., 1823–1824, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4156, л. 1, 1 об.

⁵³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 18 (за 1863 г.).

⁵⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 27, л. 13 (за 1866 г.).

⁵⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83, л. 25 (за 1890 г.).

⁵⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83 (за 1890 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.).

и др. 25 января 1900 г. обществом прихожан с. Бешалма он был избран председателем местного церковноприходского попечительства и утвержден епархиальным начальством. С 1897 г. в селе была открыта школа грамоты и школа народного просвещения⁵⁷. В 1904 г. назначен духовным следователем по 3-му округу Бендерского уезда. (Умер в с. Бешалма, был похоронен в церковной ограде, сейчас его могила находится рядом с церковью – Е. К.).

Псаломщик Барабоша – из молдаван (в данном приходе – с 1896 г.).

В 1897 г. в селе была открыта церковноприходская школа – «здание хорошее»; в ней училось мальчиков – 25, девочек – 39. С 1878 г. действовало министерское училище, в котором обучалось 50 мальчиков⁵⁸.

По клировой ведомости за 1909 г.⁵⁹, в церковноприходской школе училось: мальчиков – 41, девочек – 31. Имелась и министерская школа на 40 учеников. За преподавание в школе священник получал содержание – от казны (150 руб.) и от общества (150 руб.).

Богослужение в церкви, по данным за 1863 г., совершалось на славяно-русском и молдавском языках⁶⁰.

Население прихода, по данным за 1823–1824 гг., – болгары: дворов – 76 (215 душ м.п.; 211 душ ж.п.)⁶¹. По сведениям за 1863 г., колонистов – 162 дома (1290 душ о.п.)⁶². В клировой ведомости за 1909 г. прихожане указаны как «гагаузы»: дворов – 503 (1800 душ о.п.)⁶³, в 1915 г. – как «гагаузы»⁶⁴.

5. Бешгиоз

В кол. Бешгиоз Верхне-Буджакского округа церковь (одноклирная) в честь *Архангела Михаила* была построена усердием прихожан в **1857 г.** – *каменная крепкая, покрыта листовым железом, «колокольня приличная; утварью достаточная»*⁶⁵. В пользовании членов причта имелось 120 дес. церковной земли; межевой книги не было. Исповедные и метрические книги – с 1830 г. Дома у священника и других членов причта – собственные. «Содержание совсем скудное». По более ранним данным, а также по сведениям за 1873 г.⁶⁶, приход с. Бешгиоз был приписан к чадыр-лунгской церкви. Церковных денег в Банке нет. По клировой ведомости за 1915 г., священник получал жалованье от общества – 360 руб., псаломщик – 100 руб.⁶⁷

В приходе служили:

⁵⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 103 (за 1900 г.).

⁵⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.).

⁵⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 31-33 (за 1909 г.).

⁶⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 17-18 (за 1863 г.).

⁶¹ Дело о переведении священника., 1823–1824, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4156.

⁶² НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 18 (за 1863 г.).

⁶³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 31-33 (за 1909 г.).

⁶⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.).

⁶⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 79 (за 1863 г.).

⁶⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 55 (за 1873 г.).

⁶⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 145 (за 1915 г.).

С 1828 г. священником был **Иоанн Степанов сын Степанович**⁶⁸ – из молдаван, сын поселянина (по сведениям за 1838 г., ему 41 год); в семинарии не обучался. В 1820 г. рукоположен Хушским Епископом во священники с. Гурдучи. Служил 2-м священником в приходе Свято-Афанасьевской церкви кол. Чадыр-Лунга (2-клирной); а также был назначен исправлять требы в кол. Бешгиоз.

С 1855 г. священником в церкви служил **Симеон Иоанн Мырза**⁶⁹ – из молдаван, сын священника (по сведениям за 1863 г., ему 60 лет; умер в 1872 г.); в семинарии не обучался. В 1838 г. был рукоположен священником к кол. Томай; в 1847 г. по прошению перемещен в кол. Баурчи; в 1855 г. «перемещен Его Преосвященством к кол. Бешгиоз». Награжден черной скуфьей (1845), набедренником (1846), бронзовым наперсным крестом в память войны 1853–1856 гг.

Пономарь – Стоматов (из болгар).

В 1869 г. священником в приход кол. Бешгиоз был рукоположен **Андрей Симеонов Гинкулов**⁷⁰ – из молдаван, сын священника (по сведениям за 1873 г., ему 33 года), родился в Волонтировке; окончил курс КДС.

В 1872–1879 гг. священником в данном приходе служил **Георгий Федоров Чакир**⁷¹ – из болгар (по сведениям за 1873 г., ему 60 лет); в семинарии не обучался. Он служил дьячком в чадыр-лунгской церкви, в 1844 г. рукоположен во священники в Ивановку Болгарскую; в 1851 г. переведен священником в кол. Чадыр-Лунга. В 1872 г. по резолюции Преосвященного Павла перемещен в Бешгиоз. В 1879 г. уволен за штат. Умер в 1886 г. в Бешгиозе. Награжден набедренником (1854), бронзовым наперсным крестом.

По данным за 1890 г. священником в приходе с. Бешгиоз служил **Василий Григорьев Немцан**⁷² – из молдаван, сын священника; окончил КДС. Имел «виноградный сад на поселянской земле».

С 1893 г. священником служил **Феодосий Якимов Рубанский**⁷³ – малоросс (родился в с. Дивизия), в 1900 г. окончил КДС. Имел виноградный сад в с. Кайраклия. Был священником церкви в с. Дивизия. В 1868–1872 гг., 1873–1883 гг. служил священником в церкви в с. Татар-Копчак; в 1872–1873 гг. – в с. Кайраклия. В 1883 г. назначен священником в с. Болгария, в 1893 г. – в с. Бешгиоз. Награжден набедренником (1874), скуфьею (1889).

С 1905 г. священником в церкви с. Бешгиоз служил **Александр Феодосиев Рубанский**⁷⁴ – сын священника, малоросс (по другим документам – русский); в 1895 г. окончил КДС. С 1898 г. был определен священником в с. Сагайдак. Получал жалованье от общества – 360 руб. Награжден набедренником (1903), скуфьею (1909).

⁶⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 128-131 (за 1838 г.).

⁶⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 79 (за 1863 г.).

⁷⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 50 (за 1873 г.).

⁷¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 55 (за 1873 г.).

⁷² НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 69 (за 1885 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83 (за 1890 г.).

⁷³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 69 (за 1885 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83 (за 1890 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 145 (за 1915 г.).

⁷⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 145 (за 1915 г.).

Диакон – Каймакан (русский).

По сведениям за 1873 г., в колонии действовало училище, которое содержалось на средства общества⁷⁵. По данным за 1915 г.⁷⁶, в селе имелось две министерские школы, в первой из них училось: мальчиков – 31, девочек – 4; во второй: мальчиков – 45, девочек – 10.

Богослужение в церкви, по сведениям за 1863 г., велось на молдавском языке⁷⁷, а за 1873 г.⁷⁸ – на молдавском и русском языках. В 1890 г. «богослужение, по недостатку служебных книг славянских, велось и на молдавском языке»⁷⁹.

Население прихода (по клировой ведомости Свято-Афанасьевской (2-клирной) церкви кол. Чадыр-Лунга за 1838 г.⁸⁰) в приписанной кол. Бешгиоз числилось колонистов-болгар: дворов – 64 (258 душ м.п.; 223 души ж.п.). По сведениям за 1863 г., поселян в кол. Бешгиоз – 113 дворов (840 душ о.п.)⁸¹; в 1915 г. прихожане записаны как «гагаузы»⁸².

В клировой ведомости за 1900 г. указано число раскольников в приходе – 8 человек⁸³.

6. Болбока

В кол. Болбока Кагуло-Прутского округа церковь в честь *Успения Божьей Матери* (Свято-Успенская)⁸⁴ была построена усердием прихожан в **1827** г. (по другим сведениям, освящена в **1826** г.) – *каменная, крепкая, без купола, покрыта досками, колокольня на 2 столбах; «утварью достаточная»*. Исповедные и метрические книги – с 1827 г. По штату, утвержденному в 1838 г., в приходе служил 1 священник и 1 пономарь (церковь – 1-клирная). При церкви имелось 120 дес. земли, которой члены причта владели сами. У священника дом – общественный.

По наиболее ранним сведениям (за 1817–1826 гг.⁸⁵), изначально в кол. Болбока (Кагульского округа, колонистского управления) церковь была в честь Св. Николая – *Свято-Никольская, деревянная*. В 1817 г. жители кол. Болбока (Томаровского цынута) – болгары (40 дворов: 160 душ м.п., 132 души ж.п.) испросили разрешение на постройку новой церкви. В прошении отмечалось, что для этого у них имеется 2000 левов и 20 подвод камня. По приводившимся сведениям, священнослужителя в данном приходе не имелось; «селение принадлежит к с. Барту, находящемуся в 7 верстах».

⁷⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 55 (за 1873 г.).

⁷⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 145 (за 1915 г.).

⁷⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 79-80 (за 1863 г.).

⁷⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 55 (за 1873 г.).

⁷⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 69 (за 1885 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83 (за 1890 г.).

⁸⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 128-131 (за 1838 г.).

⁸¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 79 (за 1863 г.).

⁸² НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 145 (за 1915 г.).

⁸³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 103 (за 1900 г.).

⁸⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 194-200 (за 1858 г.).

⁸⁵ Дело по рассмотрению рапорта Измаильского протоиерея Глизяна Н. о выдаче разрешения на постройку церкви в с. Болбоке, 1817–1826, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1746.

С началом строительства новой церкви в 1818 г. сюда на священническое место был определен **Иерней Корецкий** – из молдаван, «из мазылов», 36 лет; «поведения плохого»⁸⁶ (в 1821 г. он находился под следствием).

В 1821 г. священником в данный приход был определен **Иоанн Вецул**⁸⁷ – из греков, сын дьячковский, 34 года. По другим документам он проходил как Иоанн Димитриев, а в некоторых документах был записан как Иоанн Димитриев Вец. В этом же приходе с 1818 г. он служил дьячком, затем, с 1820 г., – диаконом в кол. Волканешты Измаильского уезда. Он представил одобрение от прихожан с. Болбока Кагульского уезда о желании «иметь его у себя священником», так как они «имеют нужду на греческом диалекте», а он может вести службу на двух языках – греческом и русском. Катехизис знает. Относительно церкви говорилось, что она *каменная, не освященная*, «утварью достаточная», «при ней священника нет уже более полугода».

В **1826 г.** церковь во имя **Успения Пресвятой Богородицы** (Свято-Успенская) была освящена болгарским протоиереем Стефаном Боряковским; Иоанну Димитриеву Вецу был выдан святой антиминос. Здесь же приводятся дополнительные сведения об имеющихся при церкви богослужебных книгах, которые представляют интерес в связи с языком богослужения. Так, на греческом языке были часослов, псалтырь, требник, служебник; на молдавском – часослов, псалтырь, молебник.

С 1830 г. священником в данном приходе служил **Николай Емельянов Емельянов** – из малороссов, сын поселянина (по сведениям за 1858 г., ему 64 года); в семинарии не обучался. Его сын – П. Н. Емельянов – служил в этом же приходе дьячком, а пономарем был А. И. Калинович (из молдаван).

Богослужение в церкви, по данным за 1858 г., совершалось на русском языке.

Население прихода, по сведениям за 1821 г.: дворов – 59 (250 душ м.п.; 222 души ж.п.); в 1825 г. поселян-болгар – 72 двора. По данным за 1858 г., колонистов болгар в приходе – 113 дворов (504 души м.п., 494 души ж.п.).

7. Волканешты

В кол. Волканешты (Кагуло-Прутского округа) первая церковь в честь **Успения Божией Матери**⁸⁸ (Свято-Успенская) была построена в **1816 г.** усердием прихожан и Рейнского мещанина Константина Георгиева Гаджи (в 1858 г. указан как Хаджия). Церковь – *кирпичная, на каменном фундаменте, крепкая, с колокольней в куполе*; «утварью достаточная». Исповедные росписи – с 1815 г. При церкви имелось 120 дес. земли, которой «члены причта владели сами». Дом у 1-го священника – собственный. По штату 1838 г. было положено – 4 священника, 4 дьячка, 4 пономаря. Церковь трехклирная.

⁸⁶ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

⁸⁷ Дело по рассмотрению рапорта Измаильского протоиерея Глизяна Н. о выдаче разрешения на постройку церкви в с. Болбоке, 1817–1826, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1746.

⁸⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 9, л. 1-10 (за 1854); НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 55-63 (за 1858 г.).

В «Деле о проверке Архиепископальных церквей Бессарабии» (проведенной в апреле-мае 1878 г.) относительно данного селения сказано следующее: «Волканешты. Успенская церковь, кирпичная на каменном фундаменте, ветхая и весьма малопоместительная. Селение громадное не менее 500 дворов, а церковь едва ли вмещает в себя 100 чел. Внушено – немедленно позаботиться о постройке новой церкви, соответствующей количеству прихожан и по обширности и по благолепию. Прихожане обещали при помощи Божией в случае урожая немедленно приступить к постройке церкви»⁸⁹.

С 1814 г. священником в данном приходе служил **Георгий Ставрович**⁹⁰ – греческой нации, сын купеческий (по сведениям за 1825 г., ему 65 лет); он совершал богослужение на греческом языке⁹¹. Согласно приводящимся в его личном деле данным, в 1784 г. он был рукоположен во диаконы Дионисием Зографским (на территории Турции); переселился в 1794 г.

Дьячком в этом приходе с 1816 г. служил Григорий Котоев (Котев) Попазоглу – из греков, сын протопопский, «знает по-гречески» (по сведениям за 1825 г., ему 55 лет, имеет сыновей: Александр – 26 лет, Николай – 11 лет).

Здесь же упоминается священник **Иоанн Кулинский** (Куля)⁹² – из болгар, сын поселянский (по сведениям за 1825 г., ему 64 года; имеет сыновей: Димитрий, Панайет, Симеон); «в чтении малосведущ». В 1797 г. он был рукоположен митрополитом Софронием во священники в с. Волканешты Томаровского цынута, 6 июня 1798 г. переведен епископом Хотинским Герасимом в с. Гречан к Цареконстантиновской церкви, в 1816 г. – в Шикирли-Китай, в 1820 г. – в Болград.

Из сведений за 1829–1830 гг. следует, что кроме священника Г. Ставровича в приходе священником служил также **В. Молявин** – малоросс (48 лет), который совершал богослужение «на русском языке»⁹³.

По сведениям за 1852 г., в приходе служили⁹⁴:

1-й священник – **Димитрий Феодоров Иванов**, малоросс, сын священника (33 года); обучался в Одесском уездном духовном училище. В Волканештах служил в 1849–1853 гг.; в 1853 г. переведен в Херсонскую епархию.

2-й священник – **А. Лупов Мазылов**, из молдаван, сын дьячка (34 года); в семинарии не обучался. В Волканештах служил с 1851 г.

3-й священник – **Андрей Павлов Стародубский**, из малороссов, сын священника (30 лет); обучался в низшем отделении КДУУ. В 1847 г. был рукоположен во диаконы к кол. Кубей, в 1851 г. – во священники к кол. Волканешты (в 1858 г. там уже значился).

В данном приходе вначале дьячком, а затем священником служил **Христофор Георгиев**, который «знал греческий и молдавский языки»⁹⁵.

⁸⁹ Дело о проверке., 1879–1880, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 1163.

⁹⁰ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

⁹¹ Дело по рассмотрению рапорта., 1829–1830а, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6267, л. 1.

⁹² Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

⁹³ Дело по рассмотрению рапорта., 1829–1830а, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6267, л. 1.

⁹⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 7, л. 15 (за 1852 г.).

⁹⁵ Дело по рассмотрению рапорта., 1829–1830а, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6267, л. 1.

По сведениям за 1858 г.⁹⁶, в приходе служили:

2-м священником (видимо, вместо Димитрия Феодорова Иванова) был определен **Пантелеймон Николаев Стаматов** – «из болгар», сын священника (42 года) (в другом документе фамилия – Стаматиев, из болгар⁹⁷); в семинарии не обучался. С 1837 г. определен дьячком к Болградской Преображенской церкви, а в 1853 г. переведен священником в кол. Волканешты. В 1859 г., по прошению, переведен священником в Сату Нов.

3-м священником в 1851 г. был назначен **А. Лупов Мазылов** – из молдаван, сын дьячка; в семинарии не обучался. В 1859 г. низведен в причетники за нанесение побоев священнику А. Ласху из Буковины.

1-м священником в кол. Волканешты в 1859 г. был определен **Михаил Иоаннов Разнован** – из болгар, сын священника (37 лет); в семинарии не обучался. В 1852 г. назначен священником в Шикирли-Китай.

Пономари, дьячки и диаконы все из молдаван или малороссов (по сведениям за 1854 г.): диакон – Ф. Н. Юсипенко (из малороссов, здесь с 1854 г.), дьячок – Ботезат (из молдаван), диакон – Молявин (из малороссов), пономарь – И. И. Георгиу (из молдаван, здесь – с 1849 г.), пономарь – Тутован (из молдаван), дьячок – Г. П. Апостолович (из молдаван, здесь – с 1850 г.), пономарь Круческо (из молдаван, здесь – с 1851 г.).

Богослужение в церкви, по сведениям за 1829–1830 гг., совершалось на русском и греческом языках; в клировой ведомости за 1854 г. указано, что богослужение велось на русском языке, а по сведениям за 1858 г., – на русском и молдавском языках.

Население прихода, по документам за 1825 г.: поселяне показаны как «болгаре и молдаване»⁹⁸. По данным за 1829–1830 гг.⁹⁹, «болгар-колонистов» – 169 дворов (499 м.п.; 459 ж.п.) и греческих дворов – 14 (61 душа м.п.; 34 души ж.п.); а в 1858 г. население прихода указано как «колонисты-болгаре»: дворов – 203 (813 душ м.п., 750 душ ж.п.). Интересно, что по данным за 1854 г. показано значительно большее число дворов и жителей данной колонии: дворов – 289 (1157 – душ м.п., 1084 души ж.п.).

8. Гайдары

В кол. Гайдары Верхне-Буджакского округа первая церковь в честь **Успения Божией Матери** (Свято-Успенская, 1-клирная) была *плетневая, на каменном фундаменте*. В более ранних документах значится, что она была построена в **1821 г.**¹⁰⁰ «старанием церковного старосты Козьмы Лупова сына Макрия и умершего пономаря Иоанна Георгиева Узуна». Исповедные и метрические книги –

⁹⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 55-63 (за 1858 г.).

⁹⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 9, л. 4 (за 1854 г.).

⁹⁸ Формулярные списки о службе., 1825, ф. 205, оп. 1, д. 4744 (за 1825 г.).

⁹⁹ Дело по рассмотрению рапорта., 1829–1830а, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6267, л. 1.

¹⁰⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1 (за 1838 г.).

с 1818 г. и 1819 г. По более поздним сведениям¹⁰¹, церковь была построена в **1824 г.**, а из ктиторов церкви фигурирует только «ныне уволенный церковный староста Кузьма Лупов». При этом указывается, что она строилась также «тщанием и иждивением прихожан». В тех же данных (за 1863 г.) отмечается, что церковь «крепкая, покрытая листовым железом, колокольня дощатая, тоже покрытая листовым железом»; «утварью достаточная». При церкви имелось 120 дес. земли, из которой 65 дес. – пахотной, 55 дес. – сенокосной. Плана и межевой книги не дано. Дом у священника – общественный. «Содержание причта – скудное». В документах фигурирует еще одна дата строительства этой церкви, которая приводится в «Списке древнейших церквей Бессарабской губернии»: «Бывшая церковь в честь Успения Богородицы была построена старанием церковного старосты Козьмы Лупова Макри и пономаря Яны Георгия Гузуна в **1820 г.** – из хвороста плетенная. Предназначена к сносу в 1905 г.»¹⁰²

Строительство новой церкви **Успения Пресвятой Богородицы** осуществлялось в **1903–1905 гг.** на общественные деньги, то есть на средства прихожан (освящена в 1905 г.). Церковь – *каменная (из котельца), с каменным куполом, покрыта железом, «утварью достаточная»*¹⁰³. Причту назначено жалованье от общества: священнику – 360 руб., псаломщику – 115 руб. За церковь числится 123 дес. земли – «часть земли обрабатывается причтом, а часть сдается в аренду». Межевая книга – с 1874 г.¹⁰⁴

В одном из более ранних документов¹⁰⁵ находим сведения о первых священнослужителях этой церкви. В связи с тем, что «в кол. Хайдар Буджакского округа умер священник **Андрей Лупов Макри**» (*Макрий*¹⁰⁶), в 1823 г. на место священника в новостроящуюся Свято-Успенскую церковь просился дьячок кол. Комрат **Махул Василий А.** – из молдаван, сын поселянина (на момент подачи прошения ему было 29 лет); читать и петь умел по-молдавски; имел одобрение от прихожан этой колонии. В том же году он был определен епархиальным начальством священником в этот приход. Из дела следует, что прежде, с 1817 г., он был дьячком в с. Кириет, «жители которого переселились на новое урочище по воле колонистского начальства, и там почти никого не осталось». В связи с этим он просил у епархиального начальства разрешения переселиться, и в 1822 г. был определен дьячком к церкви кол. Комрат.

В 1837 г. священником в приход был назначен **Иов Кондратов Мантулуца**¹⁰⁷ (*Манталица*) – из молдаван, сын поселянина; в семинарии не обучался (по сведениям за 1838 г., ему 45 лет). В клировой ведомости за 1838 г. дьячком церкви указан И. П. Топал (из болгар), а после него – П. Н. Стомат (из болгар).

¹⁰¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 39 (за 1863 г.).

¹⁰² Список древнейших церквей Бессарабской губернии., 1907, № 45.

¹⁰³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.).

¹⁰⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 58 (за 1915 г.).

¹⁰⁵ Дело о назначении дьячка., 1823, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4045.

¹⁰⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, 117-122 (за 1838 г.).

¹⁰⁷ Там же.

В 1856–1859 гг. священником в приходе служил **Константин Ананиев Махов**¹⁰⁸ – из молдаван, сын священника; «обучался до высшего отделения Кишиневского Духовного Уездного училища». В 1838 г. определен в с. Кубей Аккерманского уезда пономарем, а в 1856 г. – священником в церковь кол. Гайдары. В 1859–1867 гг. служил священником в с. Дезгинже, но «за нетрезвую жизнь» был перемещен в другой приход.

С 1859 г. в данный приход был определен священником **Евстафий Георгиев Нефталимов**¹⁰⁹ – из греков (по сведениям за 1863 г., ему 30 лет); учился в Симферопольском греко-русском училище. Из дополнительно привлеченных нами сведений следует, что он знает греческий и русский языки (и «турецкий»¹¹⁰). Из поданного им прошения видно, что он вначале просился в греческую церковь г. Аккермана, но там не было свободного места. В 1854 г. по принятии присяги на верность отечеству он был определен к Одесской греческой Троицкой церкви пономарем. В 1858 г. – принят в Кишиневскую епархию священником в с. Тузлары, Кишиневского уезда. В 1859 г. согласно прошению переведен в кол. Гайдары; позже, в 1873 г., – в Баурчи. (До Е. Нефталимова священником в приходе был **Моисей Зюльковский**¹¹¹).

Пономарь – из болгар.

С 1873 г. помощником настоятеля (то есть 2-м священником) был **И. В. Корейша**¹¹² – русский («характера неодобрительного», «за нетрезвость и упущение богослужения» наказан епархиальным начальством). С 1868 г. он был священником в кол. Баурчи. В 1875 г. гайдарская церковь была приписана к Баурчи.

С 1874 г. священником в приход был определен **Иоанн Георгиев Лимонтов**¹¹³ – из болгар, сын поселянский (по сведениям за 1875 г., ему 41 год); обучался в монастыре крепости г. Измаила. Рукоположен во священники в Турции, в г. Измаиле. В 1857 г. принят в Молдавию священником церкви с. Кара-Магомет. Во время переселения болгар из Молдавии в Россию был принят в здешнюю епархию и, по принятии присяги на подданство России, был определен 2-м священником в с. Ташлык Аккерманского уезда. В 1862 г. переведен в с. Павловка, но уже в 1864 г. отрешен от места «за немиролюбие и неуживчивый характер». В 1880 г. поверенные от общества сел. Гайдары Иван Яныш и Иордан Узун подали на имя благочинного Андрея Гинкулова жалобу на священника И. Лимонтова о том, что он получает жалованье и при этом «произвольно налагает налоги за совершение треб». В резолюции Его Преосвященства значилось: «Жалобу поверенных оставить без внимания, пусть каждый сам подает жалобу»¹¹⁴.

¹⁰⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 103 (за 1873 г.).

¹⁰⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 40 (за 1863 г.).

¹¹⁰ Нефталимов, 1873, КЕВ, 1873, № 12, с. 495-498.

¹¹¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 32 (за 1873 г.).

¹¹² Там же.

¹¹³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 46, л. 29 (за 1875 г.).

¹¹⁴ Жалоба жителей с. Гайдар., 1880, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 1024.

С 1881 г. священником-настоятелем данного прихода был **Елевферий Григорьев** – из болгар. Прежде служил священником в Комрате, в 1872–1881 гг. – в кол. Томай.

С 1888 г. священником в данном приходе был **Петр Петров Петров**¹¹⁵ – из болгар, сын священника (родился в Чадыр-Лунге; по сведениям за 1900 г., ему 41 год); окончил КДС. До этого он служил священником в соборе г. Рени. В 1893 г. награжден набедренником. На тот период приходская церковь характеризуется как *плетеная, ветхая*, «утварью недостаточная»; качество принадлежащей приходу земли – плохое. Псаломщик – Е. Няга (из молдаван). В 1893 г. было открыто церковное попечительство, в котором числилось 5 членов; председателем являлся священник. Церковноприходской школы в приходе не было; имелось 1-классное училище МНП.

В 1899–1903 гг. в результате конфликта между местным псаломщиком Е. Нягой, а также выступившей против приходского священника оппозицией, состоявшей из некоторых членов общества (в которой «тайное влияние оказывал Георгий Болгар, бывший ранее сельским старостой, брат Ивана Болгара»), часть поселян высказалась «о желании иметь священником П. Петрова», а оппозиция обвинила его в неисправности по службе и высказалась за удаление. В резолюции епископа Иакова от 28 ноября 1902 г. значилось: «Священника с. Болгарии Аккерманского уезда Даниила Тарановского и церкви с. Гайдар Бендерского уезда П. Петрова переместить один на место другого»¹¹⁶.

В 1902–1910 гг. в этот приход, согласно поданному прошению, был назначен **Даниил Евфимиев Тарановский**¹¹⁷ – малоросс, из светских поселян-собственников (по сведениям 1909 г., ему 56 лет); окончил в Байрамче учительский семинар. (Был судим¹¹⁸.) До этого, с 1893 г. он служил священником в с. Болгария. Отметим, что он умер в 1910 г. и был похоронен в церковной ограде, где до настоящего времени сохраняется его могила.

Псаломщик Зубков – из молдаван (в этом приходе с 1895 г.).

В 1910 г. сюда перемещен священник с. Кислицы Измаильского уезда **Димитрий Георгиев Кройтор**¹¹⁹ – из молдаван (по сведениям 1915 г., ему 41 год); окончил КДС. (В прежнем приходе, в с. Кислица, служил с 1897 г.)

В 1905 г. в с. Гайдары была построена церковная школа из котельца; открыта в 1911 г. По сведениям за 1915 г.¹²⁰, в ней училось: мальчиков – 11, девочек – 31. Кроме того, в селе действовало министерское 1-классное училище. Было создано также «Гайдарское кредитное товарищество – книжка».

¹¹⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 104 (за 1900 г.).

¹¹⁶ Дело по обвинению священника., 1899–1903, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2012, л. 294 и др.

¹¹⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.).

¹¹⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 123 (за 1905 г.).

¹¹⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 58 (за 1915 г.).

¹²⁰ Там же.

Богослужение в церкви, по сведениям за 1863, 1885 гг., велось на «славяно-русском» и молдавском языках; в 1875 г. языками богослужения указаны русский и молдавский¹²¹.

Население прихода, по документам за 1823 г.¹²², колонистов-болгар: дворов – 110 (266 душ м.п., 263 души ж.п.), а по сведениям за 1838 г.¹²³ указано значительно меньшее число дворов и прихожан – «колонисты-болгаре»: дворов – 54 (217 душ м.п., 217 душ ж.п.). Согласно клировой ведомости за 1909 г., поселяне: «болгары-гагаузы»: дворов – 246 (985 душ м.п.; 885 душ ж.п.)¹²⁴, а в 1915 г. прихожане зафиксированы как «гагаузы».

В данных за 1915 г. указано число раскольников в приходе – 3 человека¹²⁵.

9. Дезгинже

Церковь колонии Дезгинже Верхне-Буджакского округа (2-клирная) в честь *Св. Троицы* (Троицкая) была построена усердием прихожан в **1813 г.** – *деревянная, на каменном фундаменте, колокольня деревянная над воротами церкви; «утварью не совсем достаточная»*¹²⁶. Дома у членов причта – собственные, у второго священника – от общества. «Содержание – весьма скудное». По приводимым приходским священником И. Козаком сведениям, «первые поселяне – болгаре, вышедшие из-за границы, располагались от настоящей местности в 3-х верстах к северо-западу, где в 1813 г. поставили маленькую церковь во имя Св. Троицы, подаренную им жителями с. Султанешт из-за Прута. Впоследствии <...> на новое место перенесли и старую церковь, поставив ее на каменном фундаменте»¹²⁷.

Новая одноименная церковь была построена усердием прихожан в **1870 г.** – *каменная, с колокольней*¹²⁸. По сведениям священника И. Козака, «в особой памяти у жителей стоят их односельцы: Димо Тодоров Йоргуца, Николай Марков Митиш и Николай Иванов Урум, которые немало посильных трудов приложили к устройству новой каменной церкви <...> и которые не раз оказывали благотворительную материальную помощь в критических обстоятельствах из своих не очень завидных источников»¹²⁹. В пользовании членов причта имелось 120 дес. церковной земли. Исповедальные росписи и метрические книги – с 1818 г. По данным за 1873 г., денег у церкви в Банке нет.

Ввиду детальности сведений, представленных в очерке приходского священника И. Козака «Дезгинже, болгарский приход Бендерского уезда»¹³⁰, мы

¹²¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 39 (за 1863); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 46, л. 29 (за 1875 г.).

¹²² Дело о назначении дьячка., 1823, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4045.

¹²³ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1 (за 1838 г.).

¹²⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.).

¹²⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 58 (за 1915 г.).

¹²⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 55 (за 1863 г.).

¹²⁷ Козак, 1878, с. 234.

¹²⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 103 (за 1873 г.).

¹²⁹ Козак, 1878, № 6, с. 247.

¹³⁰ Там же, с. 233-254.

кратко приведем наиболее ценные из них, непосредственно относящиеся к теме нашего исследования.

В первые времена причт состоял из 1 священника, 1 дьячка и 1 пономаря. По штату 1838 г.: 2 священника, 1 диакон, 2 дьячка, 2 пономаря. По новому распределению причтов с 1873 г.: 1 настоятель с помощником, 1 псаломщик с помощником¹³¹.

Церковнослужителями в приходе были¹³²:

Священники:

Михаил Крецу, из молдаван, сын священника, нигде не обучался; в Дезгинже с 1818 г. по 1826 г. (умер в с. Дезгинже);

Иоанн Михайлов Крецу, из молдаван, сын священника, нигде не обучался; в Дезгинже с 1822 г. по 1833 (умер в кол. Дезгинже);

Гавриил Михайлов Зинков, из болгар, нигде не обучался; в 1825 г. рукоположен Илларионом, митрополитом Тырновским, во священники церкви с. Кулупчи, округ Ески-Загари; 1830 г. прибыл в Россию вместе со своими прихожанами и поселился в с. Дезгинже, на каковой приход был определен и служил в 1823–1833 гг.;

Феодор Николаев Баксалович, из болгар, нигде не обучался; в 1801 г. Преосвященным Иаковым, митрополитом Яским, рукоположен во священники с. Препелицы, Оргеевского уезда, в 1807 г. переведен в с. Макрешты, Яско-го уезда, в 1811 г. – в с. Арагичь Кондрицкого уезда. В 1813 г. Преосвященным Димитрием он был переведен в с. Кубей Аккерманского уезда, а в 1814 г. – в с. Дезгинже. В 1843 г. уволен за штат;

Димитрий Лефтеров (Елевфериев¹³³) Димитров, из болгар, сын колони-ста; нигде не обучался; в 1822 г. был определен в приход сей церкви дьячком, в 1838 г. рукоположен во диаконы, в 1838 г. – во священники. Имеет медаль и бронзовый крест в память войны 1853–1856 гг. В 1873 г. уволен за штат за преклонностью лет;

Феодор Мандилов Мавродин, из болгар, нигде не обучался; в 1828 г. назначен на сей приход дьячком, а в 1844 г. рукоположен во священники (умер в 1853 г.);

Константин Ананиев Махов, из молдаван, сын священника; обучался до высшего отделения Кишиневского Духовного уездного училища, в 1838 г. определен в с. Кубей Аккерманского уезда пономарем, в 1856 г. – священником церкви с. Гайдара, в 1859 г. переведен в с. Спариец Кишиневского уезда. С 1859 по 1867 г. служил в кол. Дезгинже (за нетрезвую жизнь был перемещен в другой приход);

Иоанн Георгиев Кишка, из молдаван, сын священника, окончил полный курс КДС; в 1868 г. рукоположен во священники в кол. Дезгинже, служил до 1874 г. (затем был переведен в с. Кирсов);

¹³¹ Козак, 1878, № 6, с. 247.

¹³² Там же, с. 248–251.

¹³³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 51–53 (за 1863 г.).

Георгий Чижевский, из малороссов, сын священнический, в 1874 г. определен в Дезгинже.

Николай Димитриев Арвентиев, из молдаван, сын священнический, окончил курс КДС; с 1874 по 1875 г. служил в Дезгинже;

Иоанн Николаев Козак, из молдаван, сын священнический, окончил КДС; с 1875 г. определен в с. Дезгинже (умер – в 1886 г.). С 1878 г. являлся законоучителем народного училища в с. Дезгинже. Награжден набедренником (1873), имел благодарность от Св. Синода (1872).

Диаконы – Е. М. Поповский и Г. Е. Поповский (из малороссов), причетник – Димитрий Федоров Мавродин (из болгар, сын священнический), пономарь – С. Голтанеску (из молдаван), дьячок – М. И. Крец (из молдаван); пономарь – Д. К. Бребин (из молдаван), дьячок – Е. М. Крецу (из молдаван) и др.

Поскольку И. Козак довел список церковнослужителей до времени своего служения, дальнейшие сведения мы опять продолжим приводить из собранных нами архивных материалов.

В 1890–1902 гг. в данном приходе служил священником **В. В. Погоревич** – из молдаван, сын священника (по сведениям за 1890 г., ему 29 лет); окончил КДС. Награжден набедренником (1898). (До В. В. Погоревича священником в приходе был **А. Вартик**; до тех пор, пока Погоревич не приступил к работе в приходе, обязанности заведующего приходом исполнял священник церкви с. Конгаз Измаильского уезда Константин Николаев¹³⁴).

В 1902–1910 гг. настоятелем церкви с. Дезгинжа был протоиерей **Николай Иванов Лашков**¹³⁵ – из молдаван, сын причетника (по другим документам – из духовных; по сведениям за 1903 г., ему 68 лет); окончил КДС. Прежде жил в Бельском и Хотинском уездах. В 1881 г. был удостоен сана протоиерея. В 1910 г. перемещен к церкви с. Цыплешт Бельского уезда.

С 1910 г., согласно поданному прошению, священником к церкви был определен **Николай В. Спинея**¹³⁶ – из молдаван, из духовного звания (по сведениям за 1911 г., ему 31 год); в 1902 г. окончил КДС.

Псаломщик – Мустяца (из молдаван).

Относительно обеспеченности причта И. Козак уточнял: причт на свое содержание получает: священник – 460 руб. сер., псаломщик – 140 руб. сер. (кроме платы за требы). В пользовании причта было 120 дес. церковной земли. «В материальном отношении, – писал И. Козак, – церковный причт, если недостатка не терпит, то и никакого избытка не имеет. <...> Так как из прихожан мало кто знает грамоту и то кое-как читать, то и чтение книги между ними не существует»¹³⁷.

«Несмотря на такой немалый промежуток со времени открытия училища в сем приходе, молодое поколение почти не грамотно, большая же часть совер-

¹³⁴ Дело по рассмотрению жалобы., 1891, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1882.

¹³⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 103 (за 1909 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139, л. 1.

¹³⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139, л. 1 (за 1911 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 66 (за 1915 г.).

¹³⁷ Козак, 1878, № 6, с. 252.

шенно безграмотны; это происходит от того, что родители постоянно, как только открываются полевые работы, отрывают своих детей от школы»¹³⁸.

«Прихожане, как видно, содержат училище более вынужденно, чем сознательно. Иноверцев, раскольников и язычников в сем приходе не имеется. Случаев обращения в православие не было, равно и не было случаев соращения из православия в другую веру. *Русское наречие прихожанам мало понятно, а большинству вовсе не знакомо, потому, что они между собою всегда говорят по-турецки, а с другими – по-молдавски* (выделено нами – Е. К.), а более еще потому, что они в редких случаях имеют сношения с жителями городов»¹³⁹.

«Прихожане к пожертвованиям не скупы; это видно из того, что они построили на свои деньги каменную церковь с таковою же сторожевнею и оградю; самую церковь украсили приличным новой живописи иконостасом и Св. иконами, а также необходимыми Св. одеждами и сосудами. Кроме церкви в приходе нет ни часовни, ни колодца, к которым совершался бы крестный ход. Кладбище старое, <...> замечательных памятников, старинных гробниц или крестов с надписями нет». К с. Дезгинже было приписано сел. Бороганы, а в 1873 г. – сел. Ченак¹⁴⁰.

В 1911 г.¹⁴¹ от общества жалованье причту было 1200 руб.: священнику – 900 руб., псаломщику – 300 руб., и, кроме того, еще 200 руб. священнику за преподавание Закона Божьего в министерской и земской 1-классной школе. В причте имеют место ежегодные захваты земли. Межевой книги нет. Земля не отмечена знаками; часть земли сдается в аренду. В 1915 г.¹⁴² земли в пользовании причта было 121 дес. (хорошая). Часть земли члены причта обрабатывают сами, а часть сдают в аренду. Есть одна министерская школа, две земские (содержатся за счет земства).

Богослужение в церкви, по сведениям за 1863, 1873 гг., совершалось на «славяно-русском» и молдавском языках¹⁴³. По приводимым священником И. Козаком сведениям, «богослужение при сей церкви постоянно было совершаемо на одном молдавском языке, но ныне, начиная с 1868 г., совершается иногда на церковнославянском языке, иногда на молдавском языке, по вниманию к прихожанам, которым русский язык малопонятен». Богослужebные книги – на молдавском языке и полный комплект на «славяно-русском» языке¹⁴⁴. По данным за 1900 г., богослужение в церкви совершалось на церковнославянском и молдавском наречии.

Население прихода, по сведениям за 1863 г.,¹⁴⁵ дворов – 201 (1540 душ о.п.); по сведениям за 1909 г.,¹⁴⁶ прихожан гагаузов – 1636 душ м.п.; 1371 душа ж.п.,

¹³⁸ Козак, 1878, № 6, с. 253.

¹³⁹ Там же, с. 254.

¹⁴⁰ Там же, с. 240.

¹⁴¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139, л. 1 (за 1911 г.).

¹⁴² НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 66 (за 1915 г.).

¹⁴³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 55 (за 1863 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 103 (за 1873 г.).

¹⁴⁴ Козак, 1878, № 6, с. 236-237.

¹⁴⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 57 (за 1863 г.).

¹⁴⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 103 (за 1909 г.).

молдаван – 23 души м.п.; 103 души ж.п.; всего дворов – 727 (1659 душ м.п.; 1479 душ ж.п.). По сведениям за 1911 г.,¹⁴⁷ колонисты – молдаване и гагаузы: дворов – 377 (1509 душ м.п.; 1351 душа ж.п.). В сведениях за 1915 г. отмечается¹⁴⁸, что часть прихожан – молдаване, часть – гагаузы.

Число раскольников-поповцев в приходе, по сведениям за 1915 г., – 19 человек (3 двора).

10. Джолтай

Церковь в честь *Св. Харлампия* (Свято-Харлампиевская, 1-клирная) в кол. Джолтай Верхне-Буджакского уезда¹⁴⁹ была «построена иждивением» джолтайского колониста А. Койчи (Койчева) в **1862 г.** – *чамурная, на каменном фундаменте, покрыта камышом, колокольня на 2 столбах; «утварью не совсем достаточная». «Строилась она как временная». Во владении членов причта имелось 120 дес. земли. Дома у священника и других членов причта – общественные. «Содержание весьма скудное». Иконостас для церкви, перевезенный прихожанами из старого Чадыра (не реставрированный), был подарен в джолтайскую церковь прихожанами Чадыр-Лунги, после того как они в 60-х гг. XIX в. построили себе новую каменную церковь. «Живопись на этом иконостасе старинная, строго греческого стиля»¹⁵⁰.*

Приход кол. Джолтай (наряду с Кириет-Лунгским – до определенного времени) был приписан к Авдарминской церкви, и потому данные о числе дворов и прихожан до 70-х гг. XIX в. содержатся в клировой ведомости церкви кол. Авдарма.

Новая одноименная церковь в кол. Джолтай Бендерского уезда была построена в **1895 г.**¹⁵¹ (освящена в 1896 г.¹⁵²) на деньги, пожертвованные кишиневским мещанином Иоанном Данко (10 тыс. руб.)¹⁵³. Церковь – *каменная с каменной колокольней, покрыта листовым железом; «утварью достаточная». В пользовании причта было 120 дес. церковной земли. Имелись план и межевые книги, выданные Бессарабским земством в 1874 г. Метрические и исповедные книги – с 1863 г. По данным за 1873 г., денег в Банке церковь не имеет. (По сведениям за 1909 г.¹⁵⁴, «около церкви есть склеп бывшего священника, устроен в 1895 г.».)*

По данным (церкви кол. Авдарма) за 1860 г., 2-й священник **Иоанн Гинкулов** (из с. Шишкан Кишиневского уезда) служил в приходе кол. Джолтай. В 1862 г. на это место был определен священник **М. Левицкий**¹⁵⁵.

¹⁴⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139, л. 1 (за 1911 г.).

¹⁴⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 66 (за 1915 г.).

¹⁴⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 105 (за 1863 г.).

¹⁵⁰ Чакир, 1899, с. 10-11; Курдиновский, 1913, № 36, с. 1408.

¹⁵¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139, л. 9-16 (за 1911 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 73 (за 1915 г.).

¹⁵² По данным за 1900 г., церковь была построена в 1895 г., а освящена в 1896 г. [НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 104, л. 82 (за 1900 г.)].

¹⁵³ КЕВ, 1897, № 6, с. 123.

¹⁵⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 104, л. 82 (за 1900 г.).

¹⁵⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 15 (за 1860 г.); к ней приписана церковь кол. Джолтай.

С 1863 г. священником в церкви кол. Джолтай служил **Петр Иванов Петров**¹⁵⁶ – из болгар, сын дьячковский (родился в Чадыр-Лунге, по сведениям за 1863 г., ему 33 года); в семинарии не обучался. Был диаконом в чадыр-лунгской церкви, в 1863 г. рукоположен священником в с. Кошкалия, в том же году перемещен в кол. Джолтай. (По данным за 1873 г., он показан как сверхштатный.)

Пономарь – Марков (из болгар).

С 1871 г. настоятелем авдарминской и джолтайской церковью являлся священник **Георгий Космов Жушков**¹⁵⁷ – из молдаван (по сведениям за 1873 г., ему 36 лет).

В 1895 г. настоятелем прихода определен священник **Леонтий Л. Калиновский**¹⁵⁸ – русский, сын священника (по сведениям за 1900 г., ему 28 лет); в 1895 г. окончил КДС. Награжден: набедренником (1900), скуфьей (1905), медалью красного креста (1909), медалью «25 лет церковно-приходской школе» (1910), камилавкою (1911).

Псаломщик – Кашулинский (малоросс).

С 1915 г. в приход священником был определен **Федор Ив. Бушила**¹⁵⁹ (по данным за этот же год, ему 33 года); окончил КДС.

По сведениям за 1911, 1915 гг., жалование от общества причту – 450 руб., из которых священнику – 337 руб. За преподавание в школе грамоты он получал от общества 230 руб., от казны – 100 руб. Кроме того, «половину земли причт сдает в аренду и получает с нее доход – 700 руб.».

В 1895 г. в приходе была открыта школа грамоты, переименованная в 1898 г. в церковноприходскую школу (1-классная). Существовала она на средства общества (в 1909 г. в ней учительствовала Д. С. Бынзарь). В 1912 г. была открыта 1-классная земская школа¹⁶⁰. Средства на постройку здания для церковно-приходской школы в сел. Джолтай Бендерского уезда (1000 руб.), а также на ее устройство были пожертвованы настоятелем Суручанского скита и экономом Архиерейского дома архимандритом Анфимом¹⁶¹.

Богослужение в церкви, по сведениям за 1863 г., совершалось на молдавском языке, за 1885 г., – на славянском и молдавском языках.

Население прихода кол. Джолтай, по данным за 1838 г., насчитывало 40 дворов (160 душ м.п.; 137 душ ж.п.)¹⁶². По сведениям за 1863 г., поселян было 69 дворов (520 душ о.п.). В клировых ведомостях за 1909, 1911 гг. колонисты указаны как «гагаузы». Число дворов в 1911 г. составляло 240 (465 душ м.п.; 392 души ж.п.)¹⁶³.

¹⁵⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 106 (за 1863 г.).

¹⁵⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 92 (за 1873 г.).

¹⁵⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 104, л. 82 (за 1900 г.).

¹⁵⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 73 (за 1915 г.).

¹⁶⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 104, л. 82 (за 1900 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 73 (за 1915 г.).

¹⁶¹ КЕВ, 1902, № 12, с. 298; КЕВ, 1906, № 42, с. 317.

¹⁶² НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 120-123 (за 1838 г.).

¹⁶³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 105 (за 1863 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139, л. 9-16 (за 1911 г.).

11. Димитровка

В кол. Димитровка¹⁶⁴ Нижне-Буджакского округа в **1827 г.** на средства прихожан был построен Свято-Димитриевский *молитвенный дом – плетневый, престола нет; «утварью достаточный»*¹⁶⁵. У священников дома – от общества. Исповедные и метрические книги – с 1822 г.

С 1836 г. священником в приходе служил **Николай Иоаннов Карба** – сын священника (по сведениям за 1838 г., ему 41 год); в семинарии не обучался (расписывается по-гречески), в 1832–1836 гг. был священником в Ореевском уезде.

Дьячок – Григорий Касиянов Калугарян – сын дьячковский; в семинарии не обучался (34 года; расписывается по-гречески), 2 дьячок – Кукулеску; пономарь – Марин.

В «Деле о проверке Архиепископальных церквей Бессарабии», имевшей место в апреле–мае 1878 г., относительно данного селения сказано: «Димитровка. Строится новая церковь, но строится по заявлению священника и некоторых прихожан, подрядчиком Канецким, непечно, недобросовестно, с употреблением дурной извести. Словесно поручено мною епархиальному архитектору освидетельствовать постройку»¹⁶⁶.

12. Еникиой

Первая церковь в с. Еникиой во имя **Св. Георгия Победоносца** (Свято-Георгиевская) была построена в **1814 г.** «тщанием умершего колониста сей колонии Василия Радионова Македонского с пособием прихожан» – *каменная, колокольня деревянная, на 2 столбах; «утварью достаточная»*¹⁶⁷. В пользовании членов причта имелось 120 дес. церковной земли, которою они «владеют сами». Дом у священника – от общества. Метрические книги и исповедные росписи – с 1817 г.

По сведениям за 1825 г.,¹⁶⁸ в данном приходе с 1814 г. священником служил **Фотий Памбок** – из болгар, из купечества, 61 год.

Дьячком в приход с. Еникиой Кодринского цынута, в котором церкви еще не было, был определен в 1813 г. Дмитрий Разнован – из болгар, сын священника (Иоанна Разнована)¹⁶⁹.

¹⁶⁴ По с. Димитровка Буджакского округа есть сведения за 1825 г. Из них следует, что прихожане – болгары, церкви в селе нет. Священник – Константин Дорошев из молдаван, в приходе с 1822 г. [Формулярные списки о службе..., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744].

¹⁶⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 79-84 (за 1838 г.).

¹⁶⁶ Дело о проверке..., 1879–1880, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 1163.

¹⁶⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 105-110 (за 1858 г.).

¹⁶⁸ Формулярные списки о службе..., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

¹⁶⁹ Дополнительная информация: «В 1817 г., по поступлении жителей с. Еникиой в колонистское звание и по переселении оных в сел. Код-Китай» *Иоанн Разнован* с сыном перешел вместе с прихожанами в указанное село. Отмечается, что там церковь – каменная, богослужебные книги – на греческом языке, богослужение в церкви совершалось на греческом языке; дворов – 58. *Димитрий Разнован* – из болгар, сын священника, в 1825 г. ему было 45 лет; в семинарии не обучался. Знает чтение и пение на греческом языке. Его отцу – Иоанну Разновану – 80 лет. Подал прошение на дьячковское место в с. Код-Китай; имеет одобрение от прихожан. К Код-Китаю приписано с. Задунаевка [Дело о переводе священнослужителей..., 1826, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 5084].

*По сведениям за 1838 г.*¹⁷⁰ в приходе служили:

1-м священником – **Радион Васильев Македонский**, из болгар, сын поселянина (Василия Радионова, построившего церковь), 44 года; в семинарии не обучался. «Чтение и катехизис знает наизусть». С 1817 г. служил пономарем в данном приходе; в 1833 г. рукоположен во священники в кол. Ташбунар и определен к приписанной кол. Дермендере; в 1835 г. переведен в приход Еникиой (имеет сыновей: Василий, учится в семинарии; Петр).

2-м священником – **Иоанн Стефанов Ченков**, из болгар, сын поселянина, 49 лет; в семинарии не обучался. В 1814 г. рукоположен Митрополитом Адрианом во священники к селению Казаклия и определен на приход в селение Дельжилеры, не имеющее церкви. 29 июля 1830 г. переселился из Турции в Россию вместе со своими прихожанами и обосновался в колонии Дельжилерах. В 1831 г. по прошению прихожан определен священником к этой колонии (имеет сыновей: Иоанн, Стефан – обучение домашнее).

3-м священником – **Антоний Евстафиев Сачинский**, 36 лет; в семинарии не обучался. С 1835 г. – в духовном звании, дьячок Болградского собора; в 1838 г. рукоположен во священники к кол. Еникиой и определен в приход с. Бургуджи.

Дьячки – малороссы; пономарь – из молдаван; 2-й пономарь – из болгар.

*По сведениям за 1858 г.*¹⁷¹ в приходе служили:

Священник **Иоанн Лимантов** – из болгар, сын колониста, 29 лет; в семинарии не обучался. В 1857 г. рукоположен архиепископом Вениамином Шумлинским во священники г. Шумна. В 1858 г. при выходе из Турции определен митрополитом Молдавским Софронием священником этой церкви (временно). «Чтение и катехизис знает достаточно».

Дьячок – Р. С. Желев (из болгар, сын колонистский).

Дьячок – Ф. Соколовский (малоросс).

Пономарь – П. Р. Македонский (из болгар, сын священника этой церкви; обучался в Кишиневском духовном уездном училище, 24 года. «Катехизис знает плохо»).

С 1859 г. священником в данный приход был определен **Андрей Емильинов Каневский** – малоросс, сын дьячковский, 27 лет; окончил КДС. В 1858–1859 гг. – священник с. Кара-Мехмет.

Богослужение в церкви, по сведениям за 1858 г., совершалось на русском языке¹⁷².

Население прихода, по данным за 1838 г., составляли колонисты-болгары: у 1-го священника дворов – 81 (324 души м.п.; 312 душ ж.п.), у 2-го священника (в приписной кол. Дельжилер) – 59 дворов (236 душ м.п.; 218 душ ж.п.); у 3-го священника (в приписной кол. Бургуджи) дворов – 52 (210 душ м.п.; 192 души ж.п.)¹⁷³. По сведениям за 1858 г., колонистов-болгар – 127 дворов (509 душ м.п.; 511 душ ж.п.)¹⁷⁴.

¹⁷⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 41-44 (за 1838 г.).

¹⁷¹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 105-110 (за 1858 г.).

¹⁷² Там же.

¹⁷³ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 41-44 (за 1838 г.).

¹⁷⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 105-110 (за 1858 г.).

13. Казаяклия

В кол. Казаяклия в **1819 г.** была «построена тщанием и иждивением» церковного старосты Петра Лукова Катранжия и пономаря Саввы Данилова Македонского *Свято-Георгиевская церковь – плетневая на каменном фундаменте; «утварью достаточная»*¹⁷⁵. Дома у священников и других членов причта – собственные. Исповедные и метрические книги – с 1819 г.

В **1845 г.**¹⁷⁶ в колонии Казаяклия Верхне-Буджакского округа «усердием прихожан» была построена новая церковь в честь *Св. Георгия Победоносца – каменная, покрыта листовым железом, «приличная колокольня», на 4 столбах.* Колокольня, видимо, была построена заново в 1902 г., как следует из более поздних данных¹⁷⁷. В пользовании членов причта имелось 120 дес. земли, из которой неудобной – 20 дес. Плана и межевой книги не было. «Содержание причта – весьма скудное». Дома у священника и членов причта – от общества. По данным за 1863 г., церковь – 2-клирная; «утварью достаточная», а в клировой ведомости за 1873 г. отмечается, что она «утварью бедна». Исповедные и метрические книги – с 1820 г.

С 1818 г. священником в приходе служил **Николай Петров Стаматов** – из болгар, из поселян (по сведениям за 1838 г., ему 65 лет); в семинарии не обучался. С 1813 г. он служил дьячком в с. Кождангалия, в 1815 г. был рукоположен в этот приход во священники, а в 1818 г. переведен в Казаяклию. В более ранних документах (за 1825 г.) отмечается, что в чтении он «малосведущ». У него имеются сыновья: Петро, Георгий, Иван, Константин, Панайот, Афанасий, Василий. Там же представлены сведения еще об одном священнике данного прихода: **Стефан Твардиевич** – сын священника, из дворянского сословия (48 лет), с 1823 г. служил священником в кол. Казаяклия¹⁷⁸.

Дьячок – Иоанн Маринов Маринович (в приходе – с 1821 г.); 2-й дьячок – Иван Николаев Стаматов – из болгар, сын священника (в приходе – с 1832 г.).

Пономарь – Савва Даниил Македонский – из болгар, поселянский сын (59 лет), в приходе (и в духовном звании) – с 1819 г. (в 1839 г. уволен за штат).

Из сведений за 1848 г. следует, что прошение о назначении священником в данный приход было подано диаконом кол. Казаяклия **Георгий Стоматовым**¹⁷⁹ – из болгар, сын священника.

По сведениям за 1863 г., в приходе служили:

1-й священник – **Федор Иоаннов Петров**, из болгар, сын дьячковский (28 лет); обучался в КДС до высшего отделения (в 1858 г. «исключен за безуспешие из семинарского класса», переведен в Епархиальное ведомство). В 1860 г. рукоположен во священники кол. Казаяклия.

Дьячок – Димитрий Саввов Македонский (из болгар); пономарь – Георгий Саввов Македонский (из болгар, сын пономаря).

¹⁷⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 149-153 (за 1838 г.).

¹⁷⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 83-85 (за 1863 г.).

¹⁷⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 83 (за 1915 г.).

¹⁷⁸ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

¹⁷⁹ Дело о назначении диакона., 1848-1849, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 321.

2-й священник – **Андрей Никитов Юсипенко**, малоросс (45 лет); обучался в приходском Кишиневском Духовном уездном училище до 3-го класса. В 1851 г. рукоположен во священники в кол. Казаяклия. Награжден наперсным крестом в память войны 1853–1856 гг. (Похоронен в церковной ограде; в настоящее время там стоит памятник с памятной надписью.)

В качестве заштатного священника указан **Д. Кулинский**. Упоминается также, что прежде священником в данном приходе был **Петр Гачкевич** (умер).

2-й священник с 1867 г. – **Михаил Иоаннов Пламадяла**, нации молдавской, сын священника (24 года); окончил КДС и рукоположен священником в данный приход¹⁸⁰.

С 1873 г. священником в приходе служил **Андрей Димитров Димитров** – из болгар, сын священника; окончил курс семинарских наук в Кишиневе в 1859 г. С 1867 г. служил священником в кол. Баурчи. С 1871 г. – помощник депутата в округе. В 1872 г. по прошению был перемещен в кол. Ново-Кирсова. За отличную усердную службу награжден набедренником (1872). В 1873 г. по резолюции Его Преосвященства перемещен в Казаяклию.

В 1875–1906 гг. священником в приходе служил **Георгий Козьмов Жушков** – сын священника (родился в с. Тырновка, Хотинского уезда в 1839 г.); окончил КДС. В 1867–1871 гг. был священником в кол. Валя-Пержа, в 1871–1875 гг. – в кол. Авдарма. Награжден орденом Св. Анны III степени (1897). По данным за 1900 г., у священника был «виноградный сад на общественной земле».

*По сведениям за 1909 г.*¹⁸¹, в приходе служили:

1-й священник-настоятель – **Владимир Иванов Козак**, из молдаван, сын священника, 34 года; окончил КДС. В 1894 г. был рукоположен во священники, в 1905 г. переведен в данный приход. С 1910 г. – депутат Измаильского учебного совета. Награжден медалью Александра III степени (1894), набедренником (1903), фиолетовой скуфьей (1910)¹⁸².

2-й священник (1906–1910 гг.) – **Василий Димитриев Хохор**, из болгар, сын псаломщика, 39 лет (родился в кол. Чешмя-Варуит); учился в КДС (не окончил). Награжден набедренником (1909). В 1910 г. переведен в Чешмя-Варуит.

С 1910–1917 гг. 2-м священником служил **Афанасий Константинов Чебан**¹⁸³ – из молдаван, сын псаломщика (по сведениям за 1915 г., ему 31 год); окончил КДС. В 1917 г. был перемещен в с. Волканешты Измаильского уезда. Вместо него в 1918 г. в приход был определен священник А. Пламадяла (из Хотинского уезда).

С 1905 г. в с. Казаяклия было два причта; в 1908 г. было установлено жалование от общества – 1400 руб. (по 700 руб. на каждый причт). В пользовании членов причта имелось 120 дес. церковной земли, из которой удобной – 96 дес.

¹⁸⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 29, л. 98 (за 1867 г.).

¹⁸¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.).

¹⁸² НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139, л. 15-20 (за 1911 г.).

¹⁸³ Там же.

В селе была одна министерская и одна церковноприходская школа¹⁸⁴. По данным за 1900 г., в приходе действовала одна школа от МНП и одна – общественная.

Богослужение в церкви, по данным за 1863, 1873 гг., совершалось на «славянском языке»; а за 1868 г., – на «славяно-русском языке»¹⁸⁵.

Население прихода кол. Казаяклия, согласно сведениям за 1825 г.¹⁸⁶, «болгаре», дворов – 150. Такое же число дворов приводится и в клировой ведомости за 1838 г., колонистов-болгар – 150 дворов (601 душа м.п.; 525 душ ж.п.)¹⁸⁷. По данным за 1863 г., поселян – 205 дворов (1580 душ о.п.)¹⁸⁸. По сведениям за 1909 г., дворов поселян – 790 (2147 душ м.п.; 2030 душ ж.п.), из них гагаузов – 1901 душа м.п.; 1804 души ж.п.; болгар – 160 душ м.п.; 152 души ж.п.¹⁸⁹.

В 1915 г. указано число раскольников в приходе – 4 двора (16 человек), а также приводятся данные о том, что в селе имеется 28 дворов мещан¹⁹⁰.

14. Каракурт

В с. Каракурт Измаильского уезда церковь в честь *Рождества Богородицы* (Рождественско-Богородичная) была построена «усердием прихожан» в **1813 г.** – *деревянная, плетневая, средней прочности, на каменном фундаменте с малым куполом и особо устроенною колокольнею; «утварью достаточная»*¹⁹¹. (По более ранним данным, церковь была построена в 1818 г.¹⁹²) В пользовании членов причта – 120 дес. церковной земли, которой они «владеют сами». Дома у священников и причетников – собственные на общественной земле; по более поздним документам, некоторые дома у членов причта – собственные, некоторые – от общества. Метрические книги и исповедные росписи – с 1818 г.

По сведениям за 1817 г., в с. Каракурт числился безместным священник **Иоан Котубин**¹⁹³ – из болгар, сын поселянский, 55 лет. В 1784 г. он служил дьячком, а затем – священником с. Дермендере [А]Дрианопольского цынута. В 1808 г. вместе с прихожанами переселился в Молдову, в с. Бурчик; в 1817 г. переселился в с. Каракурт.

В 1829 г. на место священника церкви с. Каракурт подал прошение дьячок Преображенской церкви кол. Болград Д. Дашицкий¹⁹⁴ – малоросс, сын поселянина, 47 лет; в семинарии не обучался. С 1818 г. он служил дьячком в с. Долукиой, с 1825 г. – дьячком в Болградской Преображенской церкви. Отмечалось, что он

¹⁸⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 83 (за 1915 г.).

¹⁸⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 83-85 (за 1863); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 38 (за 1873 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 32, л. 90 (за 1868 г.).

¹⁸⁶ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

¹⁸⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 149-153 (за 1838 г.).

¹⁸⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 83-85 (за 1863 г.).

¹⁸⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.).

¹⁹⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 83 (за 1915 г.).

¹⁹¹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 81-83 (за 1858 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 13, л. 1-7 (за 1860 г.).

¹⁹² НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 9-12 (за 1838 г.).

¹⁹³ Формулярные списки церковнослужителей., 1817, ф. 205, оп. 1, д. 1617, л. 56, 60-61 и др. (В документе имеется его подпись греческими буквами, в которой им же приписано *мамукалицу*).

¹⁹⁴ Дело по рассмотрению рапорта., 1829-18306, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6247.

«знает чтение и пение на русском языке». В деле также указывалось, что у него имеется одобрение от прихожан и церковнослужаших этого прихода. Дополнительно приводились данные по приходу, из которых видно, что дьячком там служил Неделко Петров – 35 лет, знающий русский, молдавский и турецкий языки.

*По сведениям за 1838 г.*¹⁹⁵, в приходе служили:

Священник **Федор Иоаннов Лисевич** – малоросс, сын священника, 43 года; в семинарии не обучался. В 1822 г. служил дьячком в Леово, в 1826 г. рукоположен священником кол. Кирсово, в 1832 г. перемещен в с. Каракурт. Награжден черной скуфьею за ревностное служение (1837).

Дьячок – Н. Константинов сын Иоаннов (из болгар, сын пономарский).

Пonomарь – Константин Иоаннов сын Грозав (из болгар, 55 лет, неграмотный).

Заштатный священник Иоанн Федор сын Кутобан (*Котубин*) – из болгар, сын поселянский, 75 лет.

*По сведениям за 1858, 1860 гг.*¹⁹⁶, в двухклирном приходе Рождественско-Богородичной церкви служили:

1-й священник, благочинный **Гавриил Христофоров Федоров** – из болгар, сын колониста, 43 года; обучался в Измаильском уездном духовном училище. С 1839 г. он служил в данном приходе дьячком, в 1842 г. перемещен дьячком в с. Кайраклия, в 1845 г. рукоположен во священники с. Каракурт. Награжден набедренником – «за ревностное и отличное отправление своей обязанности и похвальное поведение» (1852), бронзовым крестом в память войны 1853–1856 гг. В 1854 г. назначен частным благочинным.

2-й священник **Николай Константинов Иванов** – из болгар, сын пономарский, 46 лет; в семинарии не обучался. С 1832 г. он служил дьячком в данном приходе, с 1845 г. рукоположен во диаконы с. Ташбунар, в 1847 г. рукоположен во священники с. Белоусовка Хотинского уезда, в 1848 г. (по другим сведениям, в 1852 г.) перемещен священником в с. Каракурт.

Дьячок – Ф. М. Костев (из болгар, сын колонистский).

Дьячок – И. К. Грозав (из болгар).

Пonomарь – А. Н. Иванов (из болгар; «чтение, пение и катехизис понимает»).

Пonomарь – И. П. Костев (из болгар).

Богослужение в церкви, по сведениям за 1829–1830, 1858, 1860 гг., – на русском языке¹⁹⁷.

Население прихода, по данным за 1829–1830 гг.: дворов болгарских – 123 (340 душ м.п.; 289 душ ж.п.)¹⁹⁸; по сведениям за 1838 г., колонистов-болгар – 113 дворов (445 душ м.п.; 409 душ ж.п.)¹⁹⁹; по данным за 1858 г., колонистов-болгар – 156 дворов (627 душ м.п.; 563 души ж.п.)²⁰⁰.

¹⁹⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 9-12 (за 1838 г.).

¹⁹⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 81-83 (за 1858 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 13, л. 1-7 (за 1860 г.).

¹⁹⁷ Дело по рассмотрению рапорта., 1829–1830б, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6247; НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 81-83 (за 1858 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 13, л. 1-7 (за 1860 г.).

¹⁹⁸ Дело по рассмотрению рапорта., 1829–1830б, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 6247.

¹⁹⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 9-12 (за 1838 г.).

²⁰⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 81-83 (за 1858 г.).

15. Кириет-Лунга

В кол. Кириет-Лунга (Верхне-Буджакского округа) в **1830 г.** усердием прихожан был построен **Свято-Николаевский молитвенный дом** – плетневый, покрытый камышом, полуразрушенный от ветхости; «утварью не совсем достаточный»²⁰¹. В пользовании членов причта имелось 120 дес. церковной земли (в 1909 г. – 121 дес. земли), которой «они владеют сами»; земля – плодородная. План и межевая книга – с 1884 г. Дом у священника – общественный. «Содержание причта – очень посредственное». По данным за 1838 г., приход кол. Кириет-Лунга был приписан к церкви кол. Авдарма²⁰². Метрические книги – с 1835 г., а исповедные – с 1830 г.

В **1864 г.** усердием прихожан была построена церковь в честь **Св. Николая** – каменная с каменной колокольней²⁰³; «утварью не совсем достаточная». Дом у священника – общественный. С 1873 г. (или с 1872 г.²⁰⁴) церковь кол. Кириет-Лунга (1-клирная) была приписана к кол. Твардица. В 1890 г. отмечается, что денег у церкви в Банке нет²⁰⁵.

В приходе служили:

С 1860 г. – священник **Константин Николаев Стаматов**, из болгар, сын священника (по сведениям за 1863 г., ему 50 лет); в семинарии не обучался. В данный приход переведен, согласно прошению, из с. Чукур-Менжир. «Читает, поет и катехизис знает удовлетворительно». Награжден набедренником (1891), камиллавкой (1903), наперсным крестом (1908).

Пономарь – Николай Константинов Стаматов (из болгар, сын священника).

С 1879 г. священником в приход определен **Фома Иоаннов Любов**²⁰⁶ – малоросс, сын священника (по сведениям за 1890 г., ему 35 лет); окончил курс КДС. Имел «виноградный сад» и собственный дом на поселянской земле. Награжден бархатной фиолетовой скуфьей (1898). В приходе было две земские школы, открытые в 1882 г. и 1891 г.

Псаломщик – Ямбургский (из молдаван).

По данным за 1900 г., в селе было два училища, 1-классное министерское, которое содержалось за счет общества и казны, второе – общественное, содержалось на общественные деньги. В данных за 1911 г. отмечалось, что в селе есть церковноприходская школа, за преподавание в ней Закона Божьего священник получает 200 руб.²⁰⁷. В 1915 г. священник получал жалованье от общества – 380 руб., псаломщик – 120 руб.

²⁰¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 93-94 (за 1863 г.).

²⁰² НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 120-123 (за 1838 г.).

²⁰³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 69, л. 108 (за 1885 г.).

²⁰⁴ Казанаклий, 1873, с. 662.

²⁰⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83 (за 1890 г.).

²⁰⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 69, л. 108 (за 1885 г.).

²⁰⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139 (за 1911 г.).

Молитвословия в молитвенном доме, по сведениям за 1863 г., «отпевались на молдавском языке»²⁰⁸. По данным за 1885 г. и далее, *богослужение в церкви* велось на «славянском» и молдавском языках²⁰⁹.

Население прихода, по сведениям за 1838 г.²¹⁰, составляло 55 дворов (223 души м.п.; 196 душ ж.п.). По сведениям за 1863 г., дворов поселян – 96 (710 душ о.п.)²¹¹; за 1909 г., поселян болгар-гагаузов – 227 дворов (896 душ м.п.; 820 душ ж.п.)²¹²; за 1911 г. – поселян болгар-гагаузов – 226 дворов (907 душ м.п.; 811 душ ж.п.)²¹³ В 1915 г. поселяне записаны как «болгары-гагаузы»²¹⁴.

16. Кирсово

Относительно строительства первой церкви в Кирсово существуют различные точки зрения, что связано с разнообразием и неоднозначностью сведений, представленных в имеющемся архивном материале.

Так, по данным за 1838 г.²¹⁵, первая церковь в Ново-Кирсова была построена в **1812 г.** усердием пономаря Ивана Димова Панаитова – *плетневая, на каменном фундаменте, с колокольней*; «утварью достаточная». Дома у священников – собственные.

В одном из дел содержится прошение от 20 июня 1814 г. жителей с. Кирсово Каушанского уезда о разрешении на постройку церкви. Тодор Янакиев и Танашие Даскал подали прошение на имя епископа Бендерского и Аккерманского Димитрия о «благословении на зарождение в с. Кирсове церкви во имя **Успения Пресвятой Богородицы**». В нем говорится: «Имея мы христианскую ревность к церкви Божией, которой в нашем селе сооруженной не имеется, положили мы твердое намерение выстроить деревянную на каменном фундаменте. Село состоит из 60 дворов, подготовлены нужные материалы». В своем ответном рапорте Бессарабский протоиерей Ф. Малявинский отмечает, что церковь заложена в **1814 г.**, но там всего 40 дворов, а не 60, как написано в прошении. Он также пишет о с. Хирсово. Относительно священника данного прихода ничего не сказано²¹⁶.

Новая церковь во имя **Успения Пресвятой Богородицы** (Свято-Успенская) кол. Ново-Кирсова (3-го округа Буджакского уезда) была построена усердием прихожан в **1853 г.** – *каменная, крепкая, колокольня крепкая*; «утварью достаточная»²¹⁷. У церкви имелось 120 дес. земли, которой члены причта «владеют сами». У одного священника, дьячка и диакона дома – общественные, а у

²⁰⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 93-94 (за 1863 г.).

²⁰⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 69, л. 108 (за 1885 г.).

²¹⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 120-123 (за 1838 г.).

²¹¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 93-94 (за 1863 г.).

²¹² НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.).

²¹³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139, л. 31 (за 1911 г.).

²¹⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 91 (за 1915 г.).

²¹⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 101-104 (за 1838 г.).

²¹⁶ Дело о постройке церкви., 1814–1817, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 397.

²¹⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 73 (за 1863 г.).

других членов причта – собственные. «Содержание – весьма скудное». Исповедальные росписи – с 1820 г., метрические книги – с 1817 г.

В «Деле о проверке Архиепископальных церквей Бессарабии», которая была проведена в апреле–мае 1878 г., относительно состояния церкви в данном приходе записано следующее: «Ново-Кирсова. Успенская церковь – каменная, старая, непрочная, хотя построена только в **1853 г.**, не поместительна для такого громадного селения как Ново-Кирсово. Внутри церковь подперта столбами. Внушено позаботиться о постройке новой церкви, которая необходима. Прихожане отговариваются не совсем основательно, бедность вследствие недостаточного количества земли. Во всяком случае, они гораздо богаче многих поселян молдавских приходов, которые находят однако же средства строить церкви. Нужно им пригрозить закрытием церкви, тогда они, быть может, ускорят замену ее новой церковью»²¹⁸.

Новая одноименная церковь в с. Кирсово была построена «усердием прихожан» в **1886 г.** – каменная, с каменной колокольней, покрыта листовым железом²¹⁹; «утварью достаточная».

*По сведениям за 1838 г.*²²⁰, в приходе служили:

1-й священник – **Василий Стефанов Маноилов**, сын священника, 46 лет; в семинарии не обучался. В 1827 г. – в Турции рукоположен во священники с. Башкией, по переселении его в Бессарабию 28 марта 1833 г. был определен приходским священником в Башкией (Ново Кирсов).

2-й священник – **Иоанн Илиев Диаконович**, дьячковский сын, 33 года; в семинарии не обучался. С 1826 г. он служил дьячком в данном приходе, с 1838 г. – священником в Ново Кирсов.

Дьячок – Д. Г. Семенел.

2-й дьячок – Бедриха (из молдаван).

Пономарь – Коронга.

*По сведениям за 1863 г.*²²¹, в приходе служили:

1-й священник (1857–1874 гг.) – **Филипп Луков Сандульский**, малоросс, сын купеческий, 31 год; окончил КДС. В 1857 г. был рукоположен во священники в Ново-Кирсово. С 1858 г. безвозмездно преподавал Закон Божий в приходском училище. Имеет благословение архиепископа – «за ревностное исправление христианских треб» (1861). (Умер в 1874 г.)

Диакон – И. И. Макрицкий (из колонистов-болгар).

2-й священник – **Иоанн Илиев Диаконович**, из молдаван, 58 лет; в семинарии не обучался. В данном приходе служил с 1838 г.

Прежде в приходе были священниками **Василий Стефанов (Маноилов)** и **Георгий Симеонов**.

*По сведениям за 1875 г.*²²², в приходе служили:

²¹⁸ Дело о проверке..., 1879-1880, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 1163.

²¹⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83, л. 99 (за 1890 г.).

²²⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 101-104 (за 1838 г.).

²²¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 74-75 (за 1863 г.).

²²² НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 46, л. 9-10 (за 1875 г.).

С 1874 г. – священник **Иоанн Георгиев Кишка**, из молдаван, сын священника, 32 года; окончил полный курс КДС; В 1868–1874 гг. служил священником в с. Дезгинже, затем был переведен в с. Кирсов.

С 1884 г. – священник-настоятель **Антоний Васильев Матвеевич**, уроженец Бессарабской губернии (в 1885 г. – 46 лет); учился в КДС.

С 1888 г. священником в приходе служил **Димитрий П. Праницкий**²²³ – русский, сын священника; окончил КДС. (В Бричанах имел собственный дом.)

*По сведениям за 1911 г.*²²⁴, в приходе служили:

1-й священник – **Никандр Феодоров Сербов**, сын священника, 37 лет (из Оргеевского уезда); в 1896 г. окончил КДС. В данном приходе был священником с 1905 г. Награжден набедренником (1901), фиолетовой скуфьею (1909).

2-й священник – **Анастасий Димитриев Димитриу**, сын псаломщика, 35 лет. В данном приходе священником служил с 1908 г.

Псаломщик – Г. Ф. Любовь (сын священника из Кириет-Лунги, 26 лет).

Псаломщик – М. Молявин.

С 1910 г. 2-м священником был **Захария Димитриев Арнаутов**²²⁵ – сын помещика с. Кирсово (по сведениям за 1915 г., ему 33 года); окончил КДС. С 1904 г. – священник церкви с. Кассовки Оргеевского уезда; в 1910 г. – переведен священником в с. Кирсово.

По сведениям за 1915 г., на оба причта общество выделяло жалование 1600 руб., а также в их пользовании было 120 дес. церковной земли.

Церковноприходская школа была построена в 1889 г., содержалась на общественные средства²²⁶; министерская школа открыта в 1864 г., а в 1872 г. была преобразована в училище МНП (в нем училось: мальчиков – 35, девочек – 15), земская школа – с 1911 г. (училось 38 мальчиков и 12 девочек)²²⁷.

Богослужение в церкви, по данным за 1863 г., велось на «славяно-русском» и молдавском языках, а за 1890 г. – только на «славянском» языке²²⁸.

Население в приходе, по клировой ведомости за 1838 г.: колонистов-болгар – 170 дворов (680 душ м.п.; 659 душ ж.п.)²²⁹; за 1863 г. колонистов – 245 дворов (1920 душ о.п.)²³⁰. По сведениям за 1909 г.²³¹, всего дворов – 617 (1874 души м.п.; 1658 душ ж.п.), из них поселян-болгар (1092 души м.п.; 958 душ ж.п.), поселян-гагаузов (772 души м.п.; 691 душа ж.п.). По данным за 1915 г., болгар – 1282 души м.п.; 1017 душ ж.п.; гагаузов – 634 души м.п.; 584 души ж.п.²³².

²²³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83, л. 99 (за 1890 г.).

²²⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 139, л. 33-40 (за 1911 г.).

²²⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 102 (за 1915 г.).

²²⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83, л. 99 (за 1890 г.).

²²⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 102 (за 1915 г.).

²²⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 73-76 (за 1863 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83, л. 99 (за 1890 г.).

²²⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 101-104 (за 1838 г.).

²³⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 76 (за 1863 г.).

²³¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.).

²³² НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 102 (за 1915 г.).

17. Комрат

Первая церковь в кол. Комрат во имя *Успения Пресвятой Богородицы* (Свято-Успенская) была построена в **1822 г.** на средства ее жителя Стояна Георгиева Гроздева – *деревянная на каменном фундаменте, с куполом, однопрестольная; «утварью достаточная»*²³³. Дома у священников – собственные.

В **1856 г.** в кол. Комрат (3-го округа Бендерского уезда) «иждивением общества, при заботливом попечении настоятеля» протоиерея Феодосия Мураневича была построена *Соборно Иоанно-Предтеченская церковь* – *каменная с куполами, позолоченными шарами и крестами, с колокольной*²³⁴. Она была возведена по византийскому плану; «утварью достаточная». В пользовании членов причта имелось 240 дес. церковной земли, из них 60 дес. – неудобной для земледелия. Межевой книги не было. Священнослужители «владеют землею сами». Дома у священников – общественные, «содержание – скудное». Метрические книги и исповедные росписи – с 1819 г. По данным за 1915 г.²³⁵, общественное жалованье для членов трех причтов составляло 3000 руб. в год.

Относительно кол. Комрат и данного храма А. Зашук писал: «Колония Комрат – место главного управления задунайских переселенцев, по своим домам, окруженным во многих местах прекрасною растительностью, и по своим базарам лучше некоторых городов Бессарабии, а здешняя церковь уступает в красоте только кишиневскому кафедральному собору». Приводя число дворов и жителей в кол. Комрат – 903 дома (4898 душ о.п.), он еще раз подчеркнул, что здесь «лучшая в области церковь»²³⁶.

В **1900 г.** было построено новое здание для *Свято-Успенской церкви* – *кирпичное*. Она была приписана к Соборно-Иоанно-Предтеченской церкви.

Алекسانдро-Невская домовая церковь, расположенная в здании Комратского реального училища (на 2-м этаже), была построена на средства общества с. Комрат в **1891 г.** – *каменная*²³⁷. Земли церковной у нее не было («не положено»). Церковным старостой в ней был избран почетный гражданин – Георгий Иванов Цанко-Кылчик. Отметим, что он неоднократно получал благодарности и награды за совершавшиеся им значительные пожертвования. Так, в 1907 г. император пожаловал ему – «почетному попечителю Комратского реального училища, почетному потомственному гражданину Георгию Цанко-Кыльчику» – орден Св. Анны III степени²³⁸.

По *клировой ведомости Свято-Успенской церкви кол. Комрат за 1838 г.*²³⁹, в приходе служили:

²³³ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 93 (за 1838 г.).

²³⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20 (за 1863 г.).

²³⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 126 (за 1915 г.).

²³⁶ Зашук, 1862, с. 95, 190.

²³⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 132 (за 1915 г.).

²³⁸ КЕВ, 1907, № 22, с. 143.

²³⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 120-123 (за 1828 г.).

1-й священник – **Василий Иванов Томескул**, из молдаван, 50 лет; в семинарии не обучался, в данном приходе служил с 1819 г. Являлся депутатом. Награжден набедренником; ему было дозволено носить черную скуфью.

Диакон – И. Ф. Попович.

Пономарь – Г. Ч. Никодимов.

2-й священник – **Феодосий Мураневич**, малоросс, сын священника, 27 лет; учился в КДС. В 1837 г. был рукоположен во священники к данной церкви.

3-й священник – **Григорий Константинов Никодимов**, «мазылский сын», 65 лет; в семинарии не обучался. В 1830 г. переведен священником в данный приход.

Заштатный священник, «вышедший из Турции в Россию», – **Петр Федоров Златов**.

Дьячки – И. Маринов, Н. Андияш («понимает молдавский язык»).

В 1822–1830 гг. священником в церкви кол. Комрат был **В. А. Махул**²⁴⁰ – из молдаван («разумет их язык», то есть «турецкий»), сын поселянина, в семинарии не обучался. С 1832 г. определен священником в кол. Авдарма.

*По клировой ведомости за 1860 г.*²⁴¹, в Свято-Успенской церкви служили:

2-м священником – **Василий Петров Златов**, из болгар, сын священника, 28 лет; окончил КДС. В 1856 г. рукоположен священником в кол. Ново-Кирсово и в декабре того же года, согласно прошению, перемещен в кол. Комрат (вдов; имеет сына Николая). Работал законоучителем в Комратском приходском училище (безвозмездно) и в Комратском сельском училище. Награжден набедренником (1858), бронзовым наперсным крестом в память войны 1853–1856 гг.

*По клировой ведомости за 1863 г.*²⁴², в Соборно Иоанно-Предтеченской церкви (3-клирной) и Свято-Успенской церкви (1-клирной) служили:

1-й священник-настоятель, благочинный **Елефферий Георгиев Григорьев**, нации болгарской, сын священника, 39 лет; окончил КДС. С 1849 г. служил священником в кол. Казаяклия, в 1851 г. переведен в Комрат (в 1857 г. назначен благочинным); имеет благодарность за увеличение свечных продаж. Преподавал Закон Божий в Комратском училище.

2-й священник – **Николай Дамианов Попович**, из молдаван, сын священника, 42 года; в семинарии не обучался. В 1839 г. определен к церкви кол. Хаджи Абдул пономарем; в 1848 г. – священником в кол. Бабели; в 1857 г. – священником Комратской церкви. Награжден медалями и бронзовым наперсным крестом в память войны 1853–1856 гг.

3-й священник – **Федор Петров Златов**, нации болгарской, сын священника, 25 лет; в 1861 г. окончил КДС. В 1863 г. рукоположен во священники Ивановки-Болгарской Аккерманского уезда. В сентябре того же года, согласно прошению, переведен в кол. Комрат к церкви Иоанна Предтечи. С 1892 г. он был определен священником к **Александро-Невской (домовой) церкви**. С 1868 г. преподавал

²⁴⁰ Дело о назначении дьячка., 1823, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4045.

²⁴¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 15, л. 4 (за 1860 г.).

²⁴² НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 4, 7, 9, 11 (за 1863 г.).

Закон Божий в Комратском колониальном училище (Верхнебуджакском окружном училище). В 1894 г. удостоен сана протоиерея. С 1872 г. – цензор проповедей, наблюдатель за преподаванием Закона Божьего в сельском училище 3-го округа Бендерского уезда, с 1875 г. – благочинный церковей 3-го округа Бендерского уезда²⁴³, с 1888 г. – законоучитель Комратского реального училища, в 1894–1907 гг. – преподаватель русского языка в подготовительном классе Комратского реального училища. Награжден: набедренником – «за усердное проповедование слова Божьего и преподавание Закона Божьего» (1872), скуфьею (1875), камилавкою (1879), наперсным крестом (1883), орденом Св. Анны III степени (1884), орденом Св. Анны II степени (1900), Св. Владимира IV степени (1905), серебряной медалью Александра III (1905); ему пожалован орден Св. Владимира III степени – по случаю 50-летия в священническом сане (1914). За усердие в составлении катехизических поучений получил благодарность от епархиального начальства (1871); благодарность Его Преосвященства «за усердие по делу народного образования» (1878). По сведениям за 1915 г.²⁴⁴, он продолжал служить в той же церкви и являлся законоучителем Комратского реального училища. Имел чамурный дом в Комрате и получал жалованье от казны за должность законоучителя – 2950 руб. в год.

4-й священник – **Григорий Диомидов Ругинов**, из молдаван, сын священника, 29 лет; в 1861 г. окончил КДС. В 1863 г. рукоположен священником в Свято-Успенскую церковь кол. Комрат.

Все дьячки, пономари и другие члены причта – молдаване или малороссы, за исключением дьячка Ивана Димитрова Попова – из болгар, сын дьячка, 26 лет; в семинарии не обучался. С 1860 г. диаконом (на дьячковском окладе) служил Макарий Любов – из малороссов, сын священника; окончил КДУ.

С 1875 г. помощником настоятеля был **Андрей Димитриев Димитров**²⁴⁵ – нации болгарской, сын священника (по сведениям за 1875 г., ему 40 лет); окончил КДС, в 1859 г. – курс высших наук, причислен ко второму разряду семинаристских воспитанников. В 1867 г. рукоположен священником в с. Баурчи, в 1872 г., по прошению перемещен в церковь Ново-Кирсово; в 1873 г. перемещен в кол. Казаяклия, в 1875 г. – в кол. Комрат. С 1871 г. назначен помощником депутата. Награжден набедренником (1872).

*По сведениям за 1909 г.*²⁴⁶, в приходе служили:

1-й священник – **Димитрий Васильев Улинич**, из молдаван, сын диакона, 59 лет; окончил КДС. В данный приход был переведен по прошению в 1885 г. (Имел собственный дом и «виноградный сад».)

2-й священник – **Юлиан Георгиев Фрипту**, из молдаван, сын псаломщика, 37 лет; окончил КДС. Выполнял должность надзирателя в Измаильском Духовном училище; был назначен надзирателем за преподаванием Закона Божьего в

²⁴³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44 (за 1873 г.).

²⁴⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 126-132 (за 1915 г.).

²⁴⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 46, л. 4, 7 (за 1875 г.).

²⁴⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.).

кол. Дезгинже. В Комрат переведен по прошению в 1903 г. В сведениях за 1915 г.²⁴⁷ он показан как 1-й священник-настоятель. (Имел «виноградный сад – 1/3 дес.».)

3-й священник – **Андрей Иванов Димитров**, из болгар, сын псаломщика, 34 года; в 1897 г. окончил КДС. Состоял заведующим и законоучителем в Комратской церковноприходской школе и законоучителем в Комратской женской земской школе с 1907 г. В 1898 г. рукоположен во священники церкви с. Борисовка Измаильского уезда, в 1906 г. – по прошению переведен в Комрат. (Имел собственный «виноградный сад».) Награжден набедренником (1905). Согласно сведениям за 1915 г.²⁴⁸, он показан как 2-й священник, а по нации – **болгарин-гагауз**. Получил благодарность за содействие барину Буксевичу при оказании им помощи голодающему населению Бессарабской губернии (1900). Награжден: набедренником (1905), скуфьею (1911), камилавкою (1917), получил Благодарность Бендерского Учебного совета за усердное преподавание Закона Божьего (1911, 1912). Получал жалованье – 639 руб., а также от братских доходов – 200 руб., за законоучительство в четырех школах – 400 руб. В 1915–1914 гг. «земля не дала почти никаких доходов». («Имеет виноградный сад 1 ½ дес. и усадебное место»).

По сведениям за 1915 г.²⁴⁹, в Иоанно-Предтеченской церкви 3-м священником служил **Спорей Николай Сибов** – из болгар, сын поселянина с. Комрат, 41 год; в 1895 г. окончил КДС. С 1897 г. служил священником в с. Чимашир, с 1915 г. переведен в Комрат. Награжден бронзовой медалью за народную перепись (1897), набедренником (1905), скуфьею (1909), камилавкою (1914).

Диакон – Ботнаръ (из молдаван, в данном приходе – с 1901 г.); псаломщик – Митител (из молдаван, в приходе – с 1878 г.); псаломщик – Антониев (русский, в приходе – с 1898 г.); псаломщик Вененский.

По данным за 1875 г.²⁵⁰, в Комрате было три училища (два – мужских, одно – женское); одно содержалось на средства Комратского общества, второе – на средства 45 болгарских селений, третье – на средства 19 болгарских селений. Денег у церкви в Банке не было.

Позже в Комрате действовали²⁵¹: три церковноприходские школы, две из которых были открыты в 1895 г, а третья – в 1896 г. На содержание церковноприходских школ общество выделяло жалованье – 940 руб., от казны – 400 руб. В школах обучалось 315 мальчиков и 195 девочек (за исключением реального училища). Имелось также три министерских 1-классных земских школы, открытых в 1908 г, и реальное училище, начавшее работать в 1888 г. Кроме того, в разное время были открыты пять земских школ²⁵²: мужская (1878), женская 2-классная (1879), женская 1-классная (1908), смешанная 4-х комплектная (1911), реальное 7-классное училище (1888), женское 7-классное частное училище (1910).

²⁴⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 126-132 (за 1915 г.).

²⁴⁸ Там же.

²⁴⁹ Там же.

²⁵⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 46, л. 4 (за 1875 г.).

²⁵¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.).

²⁵² НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 126-133 (за 1915 г.).

*Богослужение в церкви, по сведениям за 1863 г., совершалось на «славянском» и молдавском языках*²⁵³.

*Население прихода, по данным за 1838 г.: колонистов (болгар и молдаван) – 432 двора (1728 душ м.п., 1532 души ж.п.)*²⁵⁴; по сведениям за 1863 г., колонистов-болгар – 611 дворов²⁵⁵. По данным за 1909 г., всего дворов – 3730 (4707 душ м.п.; 4343 души ж.п.), крестьян: болгар, гагаузов и молдаван – 3706 дворов (4252 души м.п.; 3910 душ ж.п.); купцов и мещан русских и других наций – 80 дворов (265 душ м.п.; 243 души ж.п.), евреев – 20 дворов (159 душ м.п.; 144 души ж.п.)²⁵⁶. В 1915 г. приводятся сведения относительно сектантов в приходе – 3 двора (9 чел.), а также евреев – 30 дворов (178 чел.), мещан – 72 двора, дворян – 4 двора²⁵⁷.

18. Конгаз

В с. Конгаз *Троицкая церковь* была построена «усердием прихожан» в **1828 г.** – *плетневая на каменном фундаменте, снаружи оббита досками, изнутри отштукатурена, колокольня на 2 столбах; «утварью достаточная»*²⁵⁸. (В клировой ведомости за 1838 г. написано, что церковь была «построена усердием» священника Константина Николаева и церковного старосты Стефана Ботнаря²⁵⁹.) У церкви имеется 120 дес. земли, которой члены причта «владеют сами». Дома у священников и причетников – собственные. Копии метрических книг – с 1814 г., исповедных росписей – с 1815 г.

Новая одноименная церковь – в честь Св. Троицы была построена усердием прихожан в **1883 г.** – *каменная, с каменной колокольней, покрыта листовым железом*²⁶⁰; в 1901 г. была обновлена; церковная сторожка – каменная. Земли, принадлежащей церкви, – 75 дес. и дополнительно еще 10 дес. в приписанном сел. Боргач. Земля – малопродуктивная. По сведениям за 1909 г., метрические книги – с 1814 г., а исповедные росписи – с 1830 г.

В данном приходе еще до построения церкви священником служил **Константин Николаев**. В документе по случаю награждения его набедренником имеется резолюция Его Преосвященства, из которой следует, что «завтра этот священник будет служить в здешней Архиерейской домашней церкви» и в связи с этим его следовало «снабдить Новым Заветом на греческом и русском языках»²⁶¹. В 1838 г. он уже числился как заштатный священник. В документах свою фамилию он писал (расписывался) греческими буквами.

²⁵³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20 (за 1863 г.).

²⁵⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 120-123 (за 1828 г.).

²⁵⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 4, 7, 9, 11 (за 1863 г.).

²⁵⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134 (за 1909 г.).

²⁵⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 126 (за 1915 г.).

²⁵⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 84-92 (за 1858 г.).

²⁵⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 145-148 (за 1838 г.).

²⁶⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 135-139 (за 1909 г.).

²⁶¹ Дело о награждении священника..., 1823, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4184.

По сведениям за 1858 г.²⁶², в трехклирном приходе Троицкой церкви служили:

1-й священник – **Павел Константинов Николаев**, нации греческой²⁶³, сын священника, 61 год; в семинарии не обучался. «Чтение и катехизис знает хорошо». В 1825 г. определен дьячком к этой церкви, в 1832 г. рукоположен к ней во священники. В 1844 г. определен духовником для духовенства Верхнебуджакского округа. Награжден набедренником (1853).

2-й священник **Димитрий Константинов Николаев**, нации греческой, сын священника (приходился братом 1-му священнику), 51 год; в семинарии не обучался. «Чтение и катехизис знает хорошо». С 1832 г. служил дьячком в этом приходе, в 1845 г. – диаконом и затем был рукоположен священником на данный приход.

3-й священник – **Константин Павлов Гинда**, из молдаван, сын дьячковский, 31 год; в семинарии не обучался. В 1851 г. определен диаконом в церковь кол. Конгаз, в 1857 г. служил священником в Кагульском уезде, а с 1858 г. – священником в данном приходе.

Дьячок – Константин Николаев Николаев (из греков, сын пономарский).

Пономарь – С. С. Андриеш (из молдаван).

Пономарь – П. Д. Николаев (из греков, сын священника).

Дьячок – А. И. Тулба (из молдаван).

Конгаз был одним из сел так называемого Болгарского водворения, которое в 1856–1878 гг. входило в состав Румынии. В одном из документов отмечается²⁶⁴, что значительная часть церковнослужителей конгазской церкви – дьячки, диаконы, пономари (которых много было из греков и молдаван) в апреле 1861 г. и в 1862 г. ушли за границу – в Россию, в Кишиневскую епархию в неизвестном направлении.

По сведениям за 1909, 1915 гг.²⁶⁵, в приходе Троицкой церкви служили:

1-й священник – **Матвей Павлов Гоян**, из молдаван, сын псаломщика, 31 год (родился в Сорокском уезде); в 1901 г. окончил КДС. В данный приход был перемещен в 1908 г. Заведовал в с. Бочаг церковноприходской школой.

2-й священник – **Димитрий Стефанов Тишковский**, из болгар (в 1915 г. в этой графе поправка «из молдаван»), сын псаломщика, 37 лет (родился в Кайраклии); в 1895 г. окончил КДС. Был рукоположен во священники церкви с. Ларга Измаильского уезда, в 1902 г. перемещен в Чийшии, в 1908 г. перемещен на 2-е священническое место в с. Конгаз. Заведует Конгазской церковноприходской школой.

Псаломщик Вл. Н. Кулинский – из болгар, 27 лет; окончил КДС. В 1910 г. рукоположен во священники в с. Дивизия Аккерманского уезда.

²⁶² НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 84-92 (за 1858 г.).

²⁶³ По клировой ведомости Троицкой церкви кол. Конгаз за 1838 г., 1-й священник *Павел Константинов Николаев*, а также его брат – Д. К. Николаев, бывший тогда дьячком той же церкви, записаны как «из болгар».

²⁶⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 13 (за 1860 г.).

²⁶⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 135-139 (за 1909 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.).

Псаломщик – И. Т. Коптаренко (из молдаван, в данном приходе – с 1881 г.).

Из других обнаруженных нами документов за 1908 г. – «Дело по обвинению священника церкви с. Конгаз Бендерского уезда Балана В. и старосты той же церкви Бузаджи К. в растрате церковных денег» (13 мая 1908 г. – ноябрь 1908 г.), «Дело по обвинению священника церкви с. Конгаз Бендерского уезда Спанаки в словесном оскорблении жителя того же села Дария» (1908–1909 гг.) видно, что священниками в с. Конгаз были **В. Балан** и **Спанаки**²⁶⁶, которые были перемещены на другое место.

Церковноприходская школа в селе была открыта в 1908 г., располагалась в церковной сторожке. В ней учились 33 мальчика. Она содержалась за счет местного общества, которое платило жалованье священнику – 150 руб., учительскому совету – 100 руб. В селе действовало 2-классное министерское училище (с одним женским и одним мужским классом), в котором, по сведениям на тот год, училось 40 мальчиков и 30 девочек. По данным за 1915 г.²⁶⁷, жалованья причту общества не выделялось, он пользовался добровольными подаяниями.

Богослужение в церкви, по сведениям за 1858 г., совершалось на греческом, «молдаванском» и русском языках; за 1860 г. – на греческом и молдавском языках²⁶⁸.

Население прихода, по данным за 1858 г.: колонистов-болгар – 184 двора (738 душ м.п.; 686 душ ж.п.); по документам за 1909 г., прихожан: гагаузов – 547 дворов (2189 душ м.п.; 2013 душ ж.п.)²⁶⁹. По сведениям за 1915 г., прихожане с. Конгаз – гагаузы, включая прихожан приписных сел: Борогач – молдаване, Алексеевка – малороссы²⁷⁰.

19. Кубей

В кол. Кубей церковь во имя *Успения Богородицы* (Свято-Успенская) была построена в **1820 г.** тщанием (бывшего) пономаря Феодора Тузлюоглу и частью пособием прихожан – *каменная, без колокольни; «утварью достаточная»*²⁷¹. К ней приписана кол. Пандакли. У 1-го священника дом – собственный, у 2-го – построен прихожанами кол. Пандакли. Исповедные книги – с 1814 г., метрические книги – с 1816 г.

Из списка древнейших церквей Бессарабской губернии, составленного в 1907 г. на основании данных, собранных Церковным историко-археологическим

²⁶⁶ В результате вражды, имевшей место между членами причта, поступила жалоба от священника с. Конгаз Спанаки Михаила о том, что его сослуживец (видимо, священник В. Балан) продал в Болград свечные огарки и деньги взял себе – 160 руб. М. Спанаки пишет, что этот факт послужил причиной административного выселения последнего из прихода в с. Пояны 2-го округа Оргеевского уезда. В ходе расследования дела эти сведения не подтвердились. В результате констатировали, что это не более чем месть [Дело по обвинению священника церкви с. Конгаз., 1908, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3084; Дело по обвинению священника церкви с. Конгаз., 1908–1909, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3112].

²⁶⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.).

²⁶⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 13, л. 20 (за 1860 г.).

²⁶⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 135–139 (за 1909 г.).

²⁷⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149 (за 1915 г.).

²⁷¹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 63–65 (за 1838 г.).

обществом, следует, что в **1868 г.** в Кубее была построена *новая каменная церковь, при ней деревянная колокольня*. Отмечается также, что в селе есть старое татарское кладбище²⁷².

Из наиболее ранних сведений о церковнослужителях данного прихода следует, что священником в этом селе служил **Железко Болгар**²⁷³ – из болгар, сын поселянина (по данным за 1817 г., ему исполнилось 105 лет). С 1751 г. он служил дьячком, затем был рукоположен во священники. В 1808 г. переселился с прихожанами в Молдову, в сел. Тараклия Гречанского цынута; а в 1817 г. – в с. Кубей Измаильского цынута.

*По сведениям за 1825 г.*²⁷⁴, в приходе служили:

1-й священник (с 1823 г.) – **Феодор Быксанович** (Федор Баксан), из молдаван, сын поселянина, 50 лет.

2-й священник – **Емильян Зелинский**, малоросс, из дворян, 44 года (был дьячком сел. Паланка Аккерманского уезда). В 1823 г. перемещен 2-м священником в кол. Кубей.

Пономарь – Федор Тузлиогу (из болгар, 42 года).

*По сведениям за 1838 г.*²⁷⁵, в приходе служили:

1-й священник – **Дсэманди Анастасов**, греческой нации, сын священника, 44 года, имел 2-х сыновей (Николай, Василий); в семинарии не обучался. **В 1829 г. он был рукоположен во священники в Турции к церкви г. Варна**, в июле 1830 г. был определен священником в данный приход. «Катехизис мало знает».

2-й священник – **Федор Стефанов Савицкий**, сын поселянина, 36 лет; в семинарии не обучался. В 1818 г. назначен дьячком в кол. Баурчи, в 1832 г. рукоположен во священники Чийшийской церкви и определен в кол. Пандаклия. В 1838 г. отчислен от Чийшийской церкви и причислен к кол. Кубей.

Диакон Пантелеймон Феодоров Тузлиогу – из болгар, сын пономаря (построившего церковь), 27 лет. В 1832 г. определен в данный приход дьячком. «Катехизис знает хорошо».

В 1839 г. в этот приход был зачислен дьячком колонист Димитр Греков, принятый в духовное звание.

Позже, из других дел за 1866–1867 гг. видно, что священником в колонии Кубей Аккерманского уезда служил **Пантелеймон Тузлиогу** (из болгар, сын пономаря, построившего церковь), который в 1866 г. умер²⁷⁶. На его место был назначен житель этого села М. Тузлюков (фамилия искажена).

²⁷² Список древнейших церквей Бессарабской губернии., 1907, № 42.

²⁷³ Формулярные списки церковнослужителей., 1817, ф. 205, оп. 1, д. 1617, л. 56, 60-61 и др. (В документе имеется его подпись греческими буквами, в которой им же приписано *мамукалисис*.)

²⁷⁴ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744; Дело о переводе священника церкви кол. Кубей Измаильского уезда Килимницкого В. в церковь кол. Ердек-Бурно и об определении на его место дьячка Зелинского Е. (1823 г.).

²⁷⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 63-65 (за 1838 г.).

²⁷⁶ Рапорт благочинного, 1866, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 1250; Дело о назначении жителя., 1866–1867, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 1044 (выбыло).

В 90-е гг. XIX в. в этой церкви служили священники из местной гагаузско-болгарской среды – **Михаил Попов** и **Николай Чакир**.

В начале XX в. священниками в приход были назначены **К. Важинский** и **В. Скодигор**. Сведения о двух последних священниках были найдены нами в связи с постоянными скандалами в селе и большим числом жалоб и прошений от прихожан об удалении их из прихода: «Дело по обвинению священника с. Кубей Аккерманского уезда Важинского К. в избиении жены (18 сентября 1915 г. – 23 июля 1916 г.)»²⁷⁷ и др. (см.: основной текст монографии, Глава VI и др.).

В 1917 г. в приход был перемещен, по ходатайству сельского общества, священник **Илья Николаев Чакир**.

Население прихода, по сведениям за 1823 г.: колонистов-болгар – 152 двора (854 души о.п.), а по данным за 1825 г. – 150 дворов²⁷⁸. По сведениям за 1838 г., колонистов-болгар – 118 дворов (474 души м.п.; 411 душ ж.п.), в Пандаклии – колонистов-болгар – 87 дворов (350 душ м.п.; 310 душ ж.п.)²⁷⁹.

20. Курчи

В кол. Курчи первая церковь во имя **Св. Георгия Победоносца** (Свято-Георгиевская) была построена «усердием прихожан» в **1821 г.** – *каменная, крепкая, без колокольни*; «утварью достаточная»²⁸⁰. В пользовании членов причта имелось 120 дес. церковной земли, которой они «владели сами». У священников дома – общественные. Копии метрических книг – с 1822 г.

В приходе кол. Курчи с 1821 г. священником служил **Афанасий Константинов**²⁸¹ – из болгар, сын поселянина, 34 года; имел сына Григория. **В 1817 г. был рукоположен во священники с. Коня.**

*По сведениям за 1858 г.*²⁸², в приходе 2-клирной Свято-Георгиевской церкви служили:

священник **Георгий Балан** – из молдаван, сын священника, 62 года; в семинарии не обучался. С 1818 г. – священник в с. Манты, в 1848 г. перемещен в с. Курчи (умер в 1859 г.).

Диакон – Цибирна (из молдаван, в приходе – с 1851 г.).

Дьячок – Боркаръ (из молдаван, в приходе – с 1833 г.).

Дьячок – Никодимов (из молдаван, в приходе – с 1848 г.).

Пономарь – Д. Г. Балан (из молдаван, в приходе – с 1848 г.).

Пономарь – Ботнаръ (из молдаван, в приходе – с 1850 г.).

²⁷⁷ Дело по обвинению священника., 1915–1916, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 4170; НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 2709, л. 7-13, 17.

²⁷⁸ Дело о переводе священника церкви кол. Кубей Измаильского уезда Килимницкого В. в церковь кол. Ердек-Бурно и об определении на его место дьячка Зелинского Е. (1823 г.); Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

²⁷⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 63-65 (за 1838 г.).

²⁸⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 27-32 (за 1858 г.).

²⁸¹ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

²⁸² НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 27-32 (за 1858 г.).

С 1859 г. священником в приход определен **Цибирна Георгий Николае** – из молдаван, сын дьячка, 42 года; в семинарии не обучался.

В 1860 г. на второе священническое место из колонии Волканешты был перемещен **Александр Мазылов**.

По одному из сохранившихся в архиве дел видно, что в 1910 г. священником церкви с. Курчи Измаильского уезда был **С. Чебану**, а псаломщиком-диаконом – Ф. Сербов²⁸³.

Богослужение в церкви, по сведениям за 1858 г., совершалось на молдавском языке²⁸⁴.

Население прихода, по данным за 1825 г.: колонистов-болгар – 114 дворов²⁸⁵; по данным за 1858 г., колонистов-болгар – 137 дворов (551 душа м.п.; 496 душ ж.п.)²⁸⁶.

21. Старо-Троян

В с. Старо-Троян Измаильского уезда в **1850 г.** была «построена усердием прихожан» **церковь в честь Св. Троицы** (Троицкая) – каменная, покрыта досками, колокольня на 2 столбах; «утварью достаточная»²⁸⁷. В пользовании членов причта имелось 120 дес. церковной земли, которой они владели сами. Дом священника – собственный. Исповедные и метрические книги – с 1839 г.

С 1832 г. священником в данном приходе служил **Георгий Стефанов Новиков**²⁸⁸ – из болгар. В 1830 г. он прибыл из Турции и поселился в Старо-Троянах; в 1832 г. был определен священником в данный приход, в 1835 г. перемещен в с. Бановка. «Катехизис знает недостаточно».

*По сведениям за 1858 г.*²⁸⁹, в приходе служили:

Священник **Иоанн Михайлов Казанаклий** – из болгар, сын священника, 30 лет (приходится братом священнику с. Долукиой); в семинарии не обучался. В 1845 г. определен дьячком в Вайсал, в 1852 г. – диаконом в кол. Чок-Мейдан, в 1857 г. рукоположен епископом Филаретом Яским и Сучавским во священники в кол. Старо-Троян.

Диакон – Стефан Балжаларский (из болгар).

Дьячок – В. Г. Стоянов (из болгар, сын священника, в данном приходе служил в 1857–1859 гг.).

Пономарь – Р. И. Чолаков (из болгар, сын священника).

Дьячок – Георгий Николаев Стефанов (из болгар).

Богослужение в церкви, по данным за 1858 г., совершалось на русском языке²⁹⁰.

²⁸³ Дело по обвинению псаломщика-диакона., 1910, НАРМ, ф. 208, оп. 5, д. 3395.

²⁸⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 27-32 (за 1858 г.).

²⁸⁵ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

²⁸⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 27-32 (за 1858 г.).

²⁸⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 147-152 (за 1858 г.).

²⁸⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 76 (за 1838 г.).

²⁸⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 147-152 (за 1858 г.).

²⁹⁰ Там же.

Население прихода, по клировой ведомости за 1838 г.: колонистов-болгар – 113 дворов (453 души м.п.; 387 душ ж.п.)²⁹¹; по сведениям за 1858 г., колонистов-болгар – 110 дворов (440 душ. м.п.; 434 души ж.п.)²⁹².

22. Табак

В кол. Табак первая церковь, *Благовещенская*, была построена «иждивением прихожан» в **1820 г.** – *каменная с деревянным куполом*; утварью достаточная²⁹³. Земли у церкви – 120 дес. «Священно- и церковнослужители сею землю не владеют по причине ее неудобности». Дом у священника, по сведениям за 1838 г., – собственный, а по данным за 1858 г., – общественный. Копии метрических книг – с 1810 г.

*По сведениям за 1838 г.*²⁹⁴, в приходе служили:

Священник **Димитров Иоаннов Кулинский** – из болгар, сын священника, 39 лет; в семинарии не обучался. В 1828 г. определен дьячком в данный приход, в 1832 г. рукоположен во священники в кол. Табак.

Дьячок – Д. Ф. Згибоца (из молдаван, в данном приходе – с 1838 г.).

Пономарь – Н. И. Кулинский (из болгар, родной брат священника, 22 года; в данном приходе – с 1822 г. (?); «катехизис мало знает»).

*По сведениям за 1858 г.*²⁹⁵, в приходе служили:

Священник **Григорий Мамонтов Вельцинский** – малоросс, 29 лет; обучался в Кишиневском Духовном уездном училище по 4 класс. В 1852 г. рукоположен в диаконы кол. Табак и назначен учителем приходского училища. В 1857 г. Митрополитом Молдавским он был рукоположен во священники кол. Табак.

Дьячок – Брага (из болгар).

Пономарь – Анастасиев (из болгар, сын священника – умершего **Д. Н. Анастасиева**).

Заштатный священник, вышедший из Турции, **Михаил Жеков Петров** – из болгар, 42 года; обучен славянской грамоте. В 1852 г. рукоположен в Турции Преосвященным Дионисием, митрополитом Силистрийским, во священники в с. Алмалия, а в 1854 г. во время возврата российских войск из Турции «вышел со своими односельчанами в Россию. И тогда же назначен Преосвященным Иринархом к сей церкви впредь до усмотрения. <...> Грамоту имеет. Чтение, пение и катехизис знает непорядочно».

Богослужение в церкви, по сведениям за 1858 г., совершалось на русском и молдавском языках²⁹⁶.

Население прихода, по данным за 1838 г., колонистов-болгар: дворов – 83 (333 души м.п.; 283 души ж.п.)²⁹⁷; по сведениям за 1858 г., колонистов-болгар: дворов – 120 (312 душ м.п.; 359 душ ж.п.)²⁹⁸.

²⁹¹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 76-79 (за 1838 г.).

²⁹² НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 147-152 (за 1858 г.).

²⁹³ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 21-26 (за 1858 г.).

²⁹⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 20-23 (за 1838 г.).

²⁹⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 21-26, 24 (за 1858 г.).

²⁹⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 21-26 (за 1858 г.).

²⁹⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 20-23 (за 1838 г.).

²⁹⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 21-26 (за 1858 г.).

23. Татар-Копчак

Первая церковь в кол. Татар-Копчак во имя *Успения Пресвятой Богородицы* (Свято-Успенская) была построена «иждивением бывшего церковного старосты Ивана Чонова Макрицкого» в **1819 г.** – каменная, колокольня на 2 столбах; «утварью не совсем достаточная»²⁹⁹. В пользовании членов причта имелось 120 дес. земли. Дом у священника «новопостроенный – от общества». «Содержание весьма скудное». Метрические и исповедные книги – с 1818 г.

В списке древнейших церквей Бессарабской губернии, сделанном на основании собранных Церковным историко-археологическим обществом данных, значится: Татак-Копчак, Аккерманского уезда. Село существует с 1812 г. Свято-Успенская церковь построена в 1819 г., перестроена в 1868 г. – каменная, при ней колокольня деревянная³⁰⁰.

В одном из документов об истории строительства церкви указано, что в 1817 г. жители селения Татар-Копчак Измаильского цынута подали прошение о желании построить в селе церковь³⁰¹. На тот момент в приходе было 70 дворов (280 душ м.п.; 150 душ ж.п.). В нем отмечалось, что они имеют нужду в совершении богослужения и хотят заложить церковь во имя Пресвятой Богородицы. Приход Татар-Копчак был приписан к с. Тараклия, находящемуся от него в 4-х верстах. Здесь же уточнялось, что для строительства у них имеется 40 подвод камня. Кроме того, на постройку каменной церкви тамошние жители Иван Цымов Мокрицкий и Велю Стоилов Челебицкий пожертвовали 1000 левов. Оба они решением местного общества были избраны церковными старостами (ктиторами): «они религиозны, есть одобрение прихожан». В связи с тем, что по существовавшим правилам, церковным старостой мог быть только один человек, Дикастерия в своем указе подчеркнула, что обществу следует избрать одного из них. В результате был избран Иван Цымов Мокрицкий, чье имя как ктитора церкви впоследствии и сохранилось в клировых ведомостях.

В 1817 г. священником в приход был назначен **А. Франкевич**³⁰² – малоросс, но после его смерти жители с. Татар-Копчак подали прошение о назначении священником в их новостроящуюся церковь Михаила Петрова, который на тот момент был дьячком церкви с. Пуциты Томаровского цынута. В деле отмечалось, что он получил от прихожан села одобрение: «...без священника никак обходиться не может селение, на его место избираем и одобряем <...> Михаила Петрова Петрова. Сам он – болгарин, в 1803 г. переселился с отцом в Бессарабию». Отец его Петр Петров родился в Македонии в сел. Балжелир Фелипопольского цынута в 1818 г. Самому Михаилу Петрову, судя по документам, было около 30 лет. Отец его уже умер. Михаил был дьячком в церкви сел. Пуциты. Уточняется, что он знает российскую грамоту, которой учился у отца. «Поет как по-русски и по-

²⁹⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 9, л. 11 (за 1854 г.).

³⁰⁰ Список древнейших церквей Бессарабской губернии., 1907, № 42, с. 1461.

³⁰¹ Дело по рассмотрению прошения., 1817–1820, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1738.

³⁰² Формулярные списки церковнослужителей., 1817, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1617, л. 17.

болгарски, так и молдавские напевы. Катехизис знает на память, наизусть»³⁰³. Некоторые документы в данном деле написаны на греческом языке. В прошении отмечалось, что дворов в селе – 45 (299 душ м.п.; 264 души ж.п.)³⁰⁴.

В том же году (1817), как следует из других сведений³⁰⁵, в с. Татар-Копчак переселился (из Тараклии) безместный священник *Иван Болгар* – из болгар, сын поселянина (по сведениям за 1825 г., ему – 96 лет). Чтение и пение знает посредственно. В 1751 г. был дьячком, а затем рукоположен во священники г. Козлича. В 1808 г. переселился с прихожанами в Молдову и поселился в с. Тараклия Гречанского цынута.

По сведениям за 1838 г.³⁰⁶, священник **Михаил Петров сын Балжаларский** – из болгар, сын священника, 50 лет, имеет 2-х сыновей (Николай, Константин); в семинарии не обучался. «В чтении и пении сведущ». В 1814 г. определен дьячком в с. Импуциты, с 1818 г. – священником в приход Татар-Копчак. Дома у священника и других членов причта собственные. Ранее здесь умер отец этого священника **Петр Балжаларский** (тоже священник).

Дьячок – Никодим (Недю) Петров Балжаларский – из болгар, сын священника (приходится братом священнику), 31 год. В данном приходе – с 1830 г.

Пономарь – Георгий Николаев Цибирну.

По сведениям за 1854 г.³⁰⁷, в приходе служили:

1-й священник – **М. С. Гашинский**, малоросс, 40 лет; окончил КДС. В приходе кол. Татар-Копчак служил с 1844 г.

2-й священник – **Михаил Петров Балжаларский**, из болгар, 66 лет; в семинарии не обучался. В данном приходе священствовал с 1818 г. В 1838 г. ему было «дозволено употреблять» черную скуфью.

Пономарь – Федор Николаев Чакир (из болгар, сын пономаря, 21 год).

Дьячок – Константин Михайлов Балжаларский (из болгар, сын священника, 25 лет).

В 1868–1872 гг., 1873–1883 гг. священником в с. в Татар-Копчаке служил **Федосий Якимов Рубанский**³⁰⁸ – малоросс (родился в с. Дивизия); в 1900 г. окончил КДС. В 1893 г. переведен священником в с. Бешгиоз. Имел в Кайраклии «виноградный сад». Награжден набедренником (1874), скуфьею (1889).

В 1887–1888 гг. священником в приходе служил **М. Господинов**, что удалось уточнить из дел³⁰⁹, связанных с жалобой заштатного причетника с. Татар-Копчак Аккерманского уезда Ф. Чакира на приходского священника о невыделении ему части церковной земли, которой он пользовался в 1878–1886 гг.

³⁰³ Дело о назначении дьячка., 1818, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2069, л. 3, 6.

³⁰⁴ Дело о назначении дьячка., 1818, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2069.

³⁰⁵ Формулярные списки церковнослужителей., 1817, ф. 205, оп. 1, д. 1617, л. 56, 60-61 и др. (В документе имеется его подпись греческими буквами, в которой им же приписано *мамукалисис*).

³⁰⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 163-166 (за 1838 г.); Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

³⁰⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 9, л. 11 (за 1854 г.).

³⁰⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 145 и др. (за 1915 г.).

³⁰⁹ Дело по рассмотрению ходатайства., 1887–1888, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1659; Дело по рассмотрению жалобы., 1888, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 1669.

В начале XX в. в приходе Свято-Успенской церкви с. Татар-Копчак служили:
1-й священник-настоятель – **В. Латий**.

2-й священник – **К. Статов**.

В связи со строительством новой церкви между ними разгорелся конфликт³¹⁰, в результате которого общество разделилось на два лагеря. Вопрос о постройке нового храма был утвержден мирским приговором в 1910 г., но и в 1912 г. причт не обратился в Консисторию за разрешением о строительстве, так как не был окончательно решен вопрос о месте возведения новой церкви.

Настоятель церкви В. Латий призывал к строительству новой церкви в другой части села (с мыслью о том, что туда перейдет другой священник, К. Статов), что сделало бы необходимым совершение треб по магалам, взамен поседмичного служения. Вначале общество согласилось с этим, но затем выступил К. Статов, призывая прихожан на гагаузском языке к строительству новой церкви на месте старой. В свою очередь Консистория попросила благочинного Т. Белоданова содействовать расположению прихожан к такому разрешению вопроса.

Но в 1912 г. комиссия из настоятеля Болградского собора М. Новакова, А. Крицкого и др. решила, что лучше будет отремонтировать старую церковь, на которую потребуется около 10–15 тыс. руб., а новую построить в другом месте. В этот раз Консистория согласилась с данным предложением. В результате общество в январе 1913 г. вообще отказалось от строительства новой церкви, объясняя это невозможностью добыть на строительство необходимые средства³¹¹.

Из содержащихся в деле документов видно, что в 1914 г. священник Латий был переведен в с. Бургуджи, а в приходе остался служить К. Статов. Уйдя из прихода, Латий не только не оставил Статову документы и книги по строительству церкви, но и, как писал К. Статов, «проклял сход камнем и градом»³¹².

Из других содержащихся в деле документов следует, что в августе 1915 г. на имя благочинного был подан рапорт, в котором причт Татар-Копчакской церкви просил из свободных церковных сумм 300 руб. на ремонт храма, а 100 руб. для этой цели выделяло местное общество.

В связи с таким поворотом событий Консистория просила Т. Белоданова поставить перед сельским обществом вопрос о постройке новой церкви или о ремонте старой. На это благочинным был дан следующий ответ: общество пока этот вопрос не обсуждало.

В этом же деле перечисляется причт Свято-Успенской церкви с. Татар-Копчак, который на 1915 г. состоял³¹³ практически только из династии Чакир:

1-й священник – **Григорий Чакир**.

2-й священник – **Николай Чакир**.

Псаломщик-диакон – Николай Чакир.

Псаломщик – И. Молявин.

³¹⁰ Дело о постройке церкви., 1912–1915, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 4140.

³¹¹ Дело о постройке церкви., 1912–1915, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 4140, л. 41.

³¹² Дело о постройке церкви., 1912–1915, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 4140, л. 44.

³¹³ Дело о постройке церкви., 1912–1915, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 4140.

Богослужение в церкви, по данным за 1854 г. совершалось на русском языке³¹⁴.

Население прихода, по сведениям за 1817 г., дворов – 70 (280 душ м.п.; 150 душ ж.п.)³¹⁵; в деле за 1818 г. указано – 45 дворов (299 душ м.п.; 264 души ж.п.)³¹⁶; по данным за 1825 г., колонистов уже насчитывалось 119 дворов³¹⁷; в 1838 г. колонистов-болгар – 132 двора (531 душа м.п.; 457 душ ж.п.)³¹⁸; в 1854 г. – 174 двора (696 душ м.п.; 642 души ж.п.)³¹⁹.

24. Томай

Первая церковь в кол. Томай (Бендерского уезда) во имя *Успения Божией Матери* (Свято-Успенская) была построена стараниями прихожан и бывшего церковного старосты, умершего Парфения Савина в **1818 г.** – *чамурная, на каменном фундаменте, прочная, колокольня на 4 столпах; «утварью достаточная»*³²⁰. В пользовании членов причта имелось 120 дес. земли. Дома у священников – от общества. «Содержание – посредственное». Метрические книги – с 1818 г., исповедные – с 1819 г. Новая одноименная церковь была построена «усердием прихожан» в **1903 г.** – *каменная, с каменной колокольней, покрытая железом*³²¹. В более поздних документах указано, что исповедные росписи – с 1832 г.

В «Списке древнейших церквей Бессарабской губернии», составленном в 1907 г., о данной церкви фигурируют следующие сведения: Томай, Бендерского уезда, 3-го округа. Первая церковь была «построена старанием колониста Парфения Савина в 1818 г. из чамура, на каменном фундаменте»; в 1872 г. перестроена с возведением новых каменных стен. Ныне существующая церковь возведена на месте прежней церкви в 1903 г., имеет форму креста. Посвящена Успению Божией Матери. Построена на средства прихожан, стоимостью 20 тыс. руб.³²².

*По сведениям за 1825 г.*³²³, в приходе служили:

С 1817 г. – священник **Михаил Карабджак**³²⁴, болгарской нации, из светского звания, 47 лет (имел сына Гавриила). В 1808 г. он служил священником в

³¹⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 9, л. 13 (за 1854 г.).

³¹⁵ Дело по рассмотрению прошения., 1817–1820, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1738.

³¹⁶ Дело о назначении дьячка., 1818, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 2069.

³¹⁷ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744 (за 1825 г.)

³¹⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 163-166 (за 1838 г.).

³¹⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 9, л. 11 (за 1854 г.).

³²⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20 (за 1863 г.).

³²¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 157-161 (за 1909 г.); НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 175 и др. (за 1915 г.).

³²² Здесь же приводятся сведения о другом сел. Томай, Измаильского уезда. Отмечается, что кроме новой Св. Михайловской церкви, выстроенной на средства прихожан из жженного кирпича в 1891–1894 гг. (освящена в 1895 г.), существует еще старая деревянная Св. Михайловская церковь, выстроенная в 1804 г. в виде лодки, усердием *Тудораки Фычежцу* и закрытая для служения в 1895 г. При ней есть старое кладбище. В примечании, данном Археологическим обществом, значится, что в 1809–1820 гг. село состояло из домов и дворов около 70–85. «Населяли село молдаване и болгары; последние в 1815 г. переселились недалеко от местечка Комрат, образовав болгарское село Томай, Бендерского уезда, 3 округа» [Список древнейших церквей Бессарабской губернии., 1907, № 45].

³²³ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 117-119 (за 1838 г.).

³²⁴ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

с. Джутма (Румынская Молдова), но когда его жители переселялись в Бессарабию, в Томай, он переселился вместе с ними.

Священник – **Гавриил Тигечан**, из молдаван, из мазылов, 39 лет. В 1812 г. служил священником в с. Тигеч, позже переселился в Томай, где с 1823 г. служит священником. (В более поздних документах он фигурирует как **Гавриил Иоаннов Тигичина**³²⁵ – сын поселянина.)

*По сведениям за 1838 г.*³²⁶, в приходе служили:

1-й священник – **Константин Константинов Балтага**, из молдаван, сын священника, 44 года; в семинарии не обучался. В 1826 г. определен священником в кол. Авдарма; в 1831 г. переведен в кол. Томай.

2-й священник – **Симеон Иоаннов Мырза**, из молдаван, сын священника, 35 лет; в семинарии не обучался. В Томае служил с 1838 г.

Дьячок – Митител.

Дьячок – Василий Константинов Балтага (из молдаван, брат священника).

Пономарь – Савин (из молдаван, в приходе – с 1838 г.).

Пономарь – Савин (из молдаван, в приходе – с 1817 г.).

*По сведениям за 1863 г.*³²⁷, в Свято-Успенской 1-клирной церкви колонии Томай, 3-го Верхне-Буджакского округа служили:

священник **Гавриил Михайлов Карабаджак** – из болгар, сын священника, 53 года; в семинарии не обучался. «Катехизис знает хорошо». С 1831 г. служил в кол. Томай дьячком. В 1843 г. рукоположен священником к церкви кол. Валя-Пержи, а в 1845 г. перемещен священником в кол. Томай. Награжден набедренником – за похвальное поведение и полезное для церкви служение, а также бронзовым наперсным крестом в память войны 1853–1856 гг. Уволен за штат (в 56 лет).

Диакон – Савин (из молдаван).

Дьячок – Савин (из молдаван).

Дьячок – Георгий Гаврилов Карабаджак (из болгар, сын священника, 25 лет; в семинарии не обучался).

В 1867 г.³²⁸ Свято-Успенской церковь кол. Томай стала 2-клирной и в ней 2-м священником был определен **Феодосий Петров Златов**, из болгар, сын священника, 25 лет; окончил курс богословия КДС. Относительно 1-го священника, Гавриила Михайлова Карабаджака, была специальная резолюция Его Преосвященства, из которой следовало, что второй причт в кол. Томай следует закрыть, когда указанному священнику исполнится 60 лет (то есть в 1870 г.), а его самого предписывалось уволить за штат³²⁹.

В 1872–1881 гг. священником в приходе служил **Елевферий Григорьев**³³⁰ – из болгар; в 1843 г. окончил КДС. В 1849 г. был рукоположен во священники

³²⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 141-144 (за 1838 г.).

³²⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 117-119 (за 1838 г.).

³²⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 46 (за 1863 г.).

³²⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 29, л. 49 (за 1867 г.).

³²⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 29, л. 50 (за 1867 г.).

³³⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 79 (за 1873 г.).

кол. Казаяклия, в 1849 г., согласно прошению, переведен в кол. Комрат к Свято-Успенской церкви. В 1872 г., по распоряжению епархиального начальства, переведен в кол. Томай. С 1851 г. был преподавателем Закона Божьего в Комратском училище. С 1856 г. являлся благочинным, а с 1859 г. – окружным благочинным. Награжден набедренником – «за ревностное пастырское служение церкви» (1858), бархатной фиолетовой скуфьей (1861), наперсным крестом в память войны 1853–1856 гг. (1873), имеет много благодарностей за умножение свечной прибыли.

С 1885 г. священником-настоятелем был **Гавриил Саввов Тесельский** – сын диакона, родился в Киеве (в 1885 г. ему 46 лет). С 1881 г. являлся законоучителем в Гайдарах. В 1886 г. – уволен. («Был под судом». Имел каменный дом в Кисине, принадлежавший жене).

С 1896 г., согласно поданному прошению, был переведен в церковь с. Томай священник **Иоанн Николаев Костинович**³³¹ – из молдаван, сын протоиерея (по сведениям за 1915 г., ему 51 год); окончил КДС. Имеет в собственности 1½ дес. сада в с. Томай. От общества священник получает жалованье 527 руб., псаломщик – 200 руб. В пользовании причта имеется 120 дес. церковной земли.

Псаломщик – Грозав (из молдаван).

В 1874 г. и 1895 г. в селе были открыты две 1-классные мужские министерские школы. В 1909 г. в церковной сторожке действовала 1-классная женская церковноприходская школа. В ней училось 37 девочек (за преподавание в ней священник получал жалованье от общества – 150 руб.)³³².

Богослужение в церкви, по данным за 1863 г., совершалось на «славяно-русском» и молдавском языках³³³.

Население прихода, по сведениям за 1825 г., составляло 136 дворов³³⁴. По данным за 1838 г., колонистов-болгар – 135 дворов (542 души м.п.; 530 душ ж.п.)³³⁵; по сведениям за 1909 г., крестьян болгар-гагаузов – 563 двора (1059 душ м.п.; 1042 души ж.п.)³³⁶.

25. Чадыр-Лунга

Церковь кол. Чадыр-Лунга Верхне-Буджакского округа в честь **Св. Афанасия Великого** (Свято-Афанасьевская) была построена в **1819 г.** «тщанием и иждивением» бывшего церковного старосты Стефана Стоянова – *деревянная, на каменном фундаменте, валькованная, крепкая, плетневая, колокольня на 4 столпах; «утварью достаточная»*³³⁷. В пользовании причта имелось 120 дес. церковной

³³¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 175 и др. (за 1915 г.).

³³² НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 157-161 (за 1909 г.).

³³³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20 (за 1863 г.).

³³⁴ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

³³⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 117-119 (за 1838 г.).

³³⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 157-161 (за 1909 г.).

³³⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20 (за 1863 г.). Однако в очерке Д. Чакира, видимо, ошибочно дан другой год основания Свято-Афанасьевской церкви – 1825 г. [Чакир, 1899, с. 19].

земли, из которой 80 – пахотной, 40 – сенокосной. Плана и межевой книги не дано. Землей члены причта «владеют сами». Дом у одного священника – общественный, у другого – собственный на казенной земле. «Содержание скудное». В 30-е гг. XIX в. при церкви кол. Чадыр-Лунга был открыт 2-й штат.

Ввиду того, что прежняя приходская церковь «была малая и ветхая», в 1860 г. началось строительство нового здания одноименной церкви – в честь **Св. Афанасия Патриарха Александрийского** (Свято-Афанасьевская, храмовый праздник 2 мая). Она была построена в **1867 г.** – *каменная с колокольнею*³³⁸; освящена благочинным Елевферием Григориевым³³⁹. По сведениям за 1908–1912 гг., здание – прочное, церковь обнесена забором, во дворе валькованная сторожка, уже пришедшая в ветхость³⁴⁰.

Об этой церкви в «Деле о проверке Архиепископальных церквей Бессарабии», имевшей место в апреле–мае 1878 г., был сделан хороший отзыв: «Чадыр-Лунга. Афанасьевская церковь – весьма хороша и очень хорошо отремонтирована. Если еще не преподано священнику и прихожанам благословение Святого Синода с грамотою, а особенно если они еще не представлены к оному, то нужно немедленно представить»³⁴¹.

В 1908 г. в с. Чадыр-Лунга заложили новую церковь – во имя **Св. Димитрия Солунского** (Свято-Димитриевская). Построена она была на средства прихожан и освящена в **1911 г.** (Позже к ней была приписана Свято-Афанасьевская церковь.) От общества для членов второго причта было назначено жалование: священнику – 585 руб., псаломщику – 195 руб. В пользовании второго причта имелось 65 дес. церковной земли (межевая книга с 1874 г.).

Относительно истории первой чадыр-лунгской церкви (Свято-Афанасьевской) имеется несколько дел, хранящихся в разных фондах НАРМ. Приведем общее содержание этого документа – «Дело по рассмотрению прошения болгар-переселенцев селения Чадыр Хотарничанского цынута о разрешении перевести утварь из селения Чадыр в селение Лунгу Каушанского уезда (30 октября 1817 г. – 4 января 1819 г.)», хранящегося в фонде Кишиневской Духовной Дикастерии³⁴².

Так, от «болгар», переселявшихся из сел. Чадыр (Чедар) в сел. Лунгу, в *октябре 1817 г.* поступило прошение «о дозволении перенеституда оставшуюся в Чедаре церковь с утварью, а с нею вместе переселиться и тамошним священнослужителям»³⁴³. Тогда же им было дано разрешение переместиться на новое место жительства вместе со священниками и причетниками и было позволено перенести туда церковь со всей утварью. В резолюции Его Преосвященства записано: «Дабы никто не препятствовал бы их перемещению, выдать свидетельство священникам Федору и Захарии, дьячку Василию и пономарю Константину».

³³⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 181 и др. (за 1915 г.).

³³⁹ Чакир, 1899, с. 19.

³⁴⁰ Дело по рассмотрению прошения..., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 10.

³⁴¹ Дело о проверке..., 1879–1880, НАРМ, ф. 208, оп. 3, д. 1163.

³⁴² Дело по рассмотрению прошения..., 1817–1819, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1924.

³⁴³ Дело по рассмотрению прошения..., 1817–1819, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1924, л. 4-5.

Однако, как следует из документа, цынутное исправничество, местные власти стали препятствовать их переезду в Лунгу: они задержали 20 нагруженных подвод и не разрешили вывоз церкви.

18 октября того же года от действительного статского советника Катакази было получено предписание к исправничеству о дозволении перевезти церковь, но исправничество опять не позволило. В прошении видна боль прихожан относительно сложившейся с церковью ситуации, которая, как они писали, разобранная, находится на подводах на открытом воздухе, в непогоду; «болгары из-за этого терпят крайнее разорение»³⁴⁴.

19 октября последовал рапорт Кодринского земского исправника³⁴⁵. Он писал, что от полномочного наместника Бессарабской области и Кавалера Бахметьева имеется предписание в том, чтобы «не дать переселиться не только старым болгарам, прибывшим прежде последней компании с турками, задержать стремление в другие с настоящих мест жительства их, но и тех кои уже переселились, возвращать на прежние их жилища, кроме того, владелец селения Бальш вышел в исправничество с требованием не позволить священникам перевозить церковь, до разрешения Правительства, так как оставшиеся 22 хозяева в Чедаре (так указано в документе) заявили, что “без церкви и они перейдут совсем...». Земский исправник просил Преосвященство снабдить его предписанием, позволить ли священникам перевезти церковь в сел. Лунгу или оставить на месте, «ибо возы стоят с тяжестью»³⁴⁶.

25 октября было отправлено прошение на имя Его Преосвященства Гавриила о том, что разобранная церковь находится на подводах, не успели 2 часа проехать, как были остановлены конвоем (цынутным исправничеством) и возвращены в Чедар.

25 октября 1817 г. в Резолюции Преосвященного значилось: «Подготовить отношение к Катакази на беспрепятственный перевоз церкви».

Катакази в своем письме от 26 октября 1817 г. в Дикастерию, на имя Его Преосвященства, писал о том, что не только в Кодринском, но и в Гречанском цынуте жители многих селений разбежались в другие селения в 1815–1816 гг. Неизвестно, спрашивает он, почему священникам не позволяли переселиться с прихожанами, а ушедшим без позволения запрещали священнослужение (в качестве наказания). «Священники оставались в пустых приходах со своей церковью, ожидая, что прихожане вернуться и господа посессоры им как-то возместят отсутствие доходов. Но они сообщили, что священники без прихожан им не нужны и возложили на них все помещичьи повинности, как на обыкновенных жителей. Даже принуждают их молотить хлеб, взятый от десятой снопы». «Священники пришли к Катакази с плачем» разрешить выезд с церковью, так как «строили они ее собственным коштом». Он, учитывая все это, получил согласие от

³⁴⁴ Дело по рассмотрению прошения., 1817–1819, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1924, л. 4-5.

³⁴⁵ Дело по рассмотрению прошения., 1817–1819, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1924, л. 13-14.

³⁴⁶ Дело по рассмотрению прошения., 1817–1819, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1924, л. 12.

полномочного наместника на то, чтобы «оставшихся малочисленных жителей причислить к соседнему селению, которое находится в 2-х верстах от Чадыра». «Я не думаю, – писал он, – что после согласования с господином полномочным наместником исправничество будет чинить препятствия, и прошу Превосходительство предписать Кодринскому исправничеству не чинить препятствий <...>, ибо таковым препятствием не только нарушается право церковной власти, но даже обыватели могут прийти в большое супротивление о своих свободах и покушаться на побег за границу, как и учинили уже многие, вероятно, от такового же неосновательного страха <...>. То противно чести <...> империи великой»³⁴⁷.

29 октября 1817 г. от Бессарабского протоиерея Федора Малявинского был направлен Указ из Дикастерии о разрешении на перенесение церкви в Лунгу. Предписывалось освятить ее на новом месте и доложить в Дикастерию.

Из ответа Катакази Его Преосвященству (29 октября 1817 г.) следует, что священникам разрешено с согласия исправничества свободно переселяться, а церковь перевозить не разрешено, по причине притязаний помещика, коллежского советника Бальша.

Как можно видеть из других документов, хранящихся в этом деле, была перевезена прихожанами только церковная утварь и иконостас. Через год прихожане, оставшиеся в сел. Чадыр Хотарничанского цынута (Хрисан Карабаджак и др.), подали прошение о разрешении «восстановить им церковь из прежних материалов такую же, так как материал сложен и лежит на прежнем месте». Разрешение им было дано.

23 октября 1819 г. благочинный Измаильского уезда протоиерей Н. Глизян подал рапорт о том, что в с. Чадыр-Лунга построена Св. Афанасьевская церковь – *деревянная, покрыта гонтою*, в связи с чем он просил разрешения на ее освящение. Перечисляются церковнослужители этой церкви: священники – **Федор Чакир** – 45 лет, **Захарий Чакир** – 42 года; дьячок Василий Чакир – 23 года, пономарь Константин Чакир – 20 лет. Всего дворов – 102 (277 душ м.п.; 241 душа ж.п.). Благочинный – Г. Тигичан. От Его Преосвященства последовала резолюция – выдать катехизис³⁴⁸.

Из данного дела видно, что прихожане настойчиво обращались во все инстанции с прошениями о перенесении своей церкви на новое место жительства. В нем также упоминается, что «строили они ее собственным коштом». Это значит, что им принадлежали не только иконостас и церковная утварь, как это следует из работ некоторых современных исследователей, а вся церковь, за которую они боролись до конца. Таким образом, легенда о тайности перенесения церкви, представленная в очерке Д. Чакира, не подтвердилась архивными документами. Он писал: церковная утварь была приобретена на средства прихожан. Перед уходом от Бальша «единогласно решили: без ведома помещика секретно взять из церкви всю церковную утварь, Св. антиминс и престол и отправить

³⁴⁷ Дело по рассмотрению прошения., 1817–1819, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 1924, л. 14.

³⁴⁸ Там же.

на новое место и там вырыть землянку, куда и поставить церковную утварь до поры до времени. Задумано и сделано. <...> на юго-восточную сторону селения, на возвышенном месте, построили наскоро церковь в виде дома, хворостом плетневая глиною обмазанная, камышом и бурьяном покрытая. Впоследствии времени церковь эта неоднократно снаружи переделывалась, но без всякой реставрации иконостаса, который и по настоящее время существует в старой церкви с. Джолтай, Бендерского уезда, Чадыр-Лунгской волости, подаренная туда жителями Чадыр-Лунги по постройке у себя новой каменной церкви. <...> Живопись на этом иконостасе старинная, строго греческого стиля»³⁴⁹.

*По сведениям за 1838 г.*³⁵⁰, в приходе служили:

1-й священник – **Василий Железов Чакир**, из болгар, сын поселянина (42 года); в семинарии не обучался. В 1821 г. был рукоположен во священники в Чадыр-Лунгскую церковь. Имел 2-х сыновей (Иоанн – 9 лет, Михаил – 7 лет).

Дьячок – И. Петров Петрович, из болгар, сын поселянина (в данном приходе – с 1820 г.).

2-й дьячок – Георгий Федоров Чакир, из болгар, сын священника (23 года); в семинарии не обучался; в данном приходе – с 1832 г.; имел 2-х сыновей (Федор и Николай).

Пономарь – Константин Ангелов Чакир, из болгар, сын поселянина (в приходе – с 1815 г.).

2-й пономарь – Николай Федоров Чакир, из болгар, сын священника (в данном приходе – с 1829 г.).

2-й священник – **Иоанн Степанов сын Степанович**, из молдаван, сын поселянина, 41 год; в семинарии не обучался. В 1820 г. рукоположен Хушским Епископом во священники с. Гурдучи. В данном приходе – с 1828 г., назначен исправлять требы в кол. Бешгиоз. Дома у священников – собственные.

Дьячок – Георгий Захариев сын Чакира, из болгар (в приходе – с 1833 г.).

Пономарь – Василий Иоаннов Степанович, из молдаван (в приходе – с 1836 г.).

Из документа следует, что ранее священниками в этом приходе служили: **Захарий Димитриев Чакир** (в 1802 г. был рукоположен во священники церкви с. Чадыр; по сведениям Д. Чакира, он умер в 1830 г. «от холеры и похоронен в церковной ограде за престолом той (старой – Е. К.) церкви», **Федор Железов Чакир** умер в 1840 г. (похоронен в церковной ограде), а священник **Василий Чакир** – в 1845 г. (похоронен на приходском кладбище)³⁵¹.

В 1840 г. священником в приход был определен **Георгий Мураневич**, который, согласно сведениям Д. Чакира, в 1855 г. был переведен в с. Вале-Пержу, а на его место из с. Купораны Аккерманского уезда был переведен в данный приход сын покойного священника Феодора Чакира³⁵².

³⁴⁹ Чакир, 1899, с. 10.

³⁵⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 128-131 (за 1838 г.).

³⁵¹ Чакир, 1899, с. 5, 14, 16.

³⁵² Чакир, 1899, с. 16.

По сведениям за 1863 г.³⁵³, в приходе служили:

1-й священник – **Георгий Феодоров Чакир**, из болгар, сын священника, 50 лет; в семинарии не обучался. С 1832 г. служил дьячком в этом приходе. В 1844 г. рукоположен во священники кол. Ивановой, в 1851 г., согласно поданному прошению, перемещен в данный приход. Награжден набедренником – «За отлично-усердную службу и примерное поведение» (1854); наперсным крестом в память войны 1853–1856 гг. «Катехизис знает довольно изрядно». (Приходится 2-му священнику, дьячку и пономарю двоюродным братом.)

Дьячок Петр Петров – из болгар, сын поселянина, 68 лет.

1-й пономарь – Константин Ангелов Чакир, из болгар, сын поселянина, 64 года.

2-й священник – **Георгий Захариев Чакир**, из болгар, сын священника, 48 лет; в семинарии не обучался. В 1833 г. определен дьячком в кол. Бешгиоз, в 1845 г. переведен диаконом в церковь кол. Чадыр-Лунга, в 1845 г. рукоположен во священники этой церкви. Награжден набедренником – «За хорошее поведение и благолепие к храму» (1852), наперсным бронзовым крестом в память войны 1853–1856 гг. «Катехизис знает хорошо».

Дьячок – М. В. Чакир, из болгар, сын священника.

Пономарь – Н. Ф. Чакир, из болгар, сын священника.

По сведениям за 1873 г., настоятель Свято-Афанасьевской церкви священник **Андрей Симеонов Гинкулов**³⁵⁴ – из молдаван, сын священника, 33 года, родился в Волонтировке (там имел собственный дом и 150 дес. земли³⁵⁵); окончил курс КДС. В 1869 г. рукоположен во священники в кол. Бешгиоз. С 1872 г. перемещен к церкви кол. Чадыр-Лунга, преподавал Закон Божий (умер в 1897 г.³⁵⁶). Награжден набедренником, камилавкою (1884), скуфьею – «За усердную службу по ведомству МНП» (1879). По штату 1870–1871 гг. он был назначен 1-м священником.

Дьячок М. В. Чакир – из болгар, 44 года. В 1871 г. уволен за штат, так как по новым требованиям оказался «слабо знающим причетнические предметы».

С 1903 г. священник-настоятель Свято-Афанасьевской церкви **Феодор Петрович Лисевич** – русский (по сведениям за 1915 г., ему 61 год); окончил 4-классную румынскую семинарию. В 1879 г. был определен священником в церковь с. Хаджикиой Измаильского уезда, в 1879 г. перемещен в Чишма-Варуит, в 1880 – в Хаджи-Абдул, в 1903 г. – в Чадыр-Лунгу. Имеет много наград.

В пользовании причта имелось 130 дес. церковной земли. «Есть план и межевые книги, выданные Бессарабским земством в 1874 г.». Метрические и исповедные книги – с 1820 г. От общества жалованье священнику – 585 руб., псаломщику – 195 руб.

В селе было два министерских училища (2-классное – с 1899 г., 1-классное – с 1892 г.), а также с 1911 г. одно земское 4-х комплектное училище³⁵⁷. При церкви

³⁵³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 34 (за 1863 г.).

³⁵⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 44, л. 50 (за 1873 г.).

³⁵⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 83, л. 3 (за 1890 г.).

³⁵⁶ КЕВ, 1897, № 18, с. 543-545.

³⁵⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 149, л. 181 и др. (за 1915 г.).

имелся хор.

Священником новопостроенной (в 1911 г.) *Свято-Димитриевской церкви* был назначен **Ермоген Алексеев Телиуца** – русский (по сведениям за 1915 г., ему 67 лет); окончил КДС. С 1874 г. был священником в с. Ивановка Аккерманского уезда; в 1903 г. перемещен священником в Чадыр-Лунгскую церковь. Имеет много наград.

Псаломщик – Михаил Стефанов Стадницкий (из молдаван, сын священника; окончил КДС).

Псаломщик – Молявин (русский, в приходе – с 1903 г.).

Приведем некоторые данные из дела за 1908–1912 гг., связанного с прошением общества с. Чадыр-Лунги Бендерского уезда о выдаче разрешения на постройку новой церкви в этом селе – *Свято-Димитриевской*³⁵⁸, которое позволяет прояснить вопрос о выборе «имени» церкви, установить фамилии сельчан, пожертвовавших средства на ее постройку, а также выявить сложности, связанные со строительством.

В 1908 г. на имя епархиального начальства поступило прошение от уполномоченных от общества настоятеля Федора Лисевича и поселян Дионисия Генова и Петра Кулева. Из прошения доверенных следует, что сельчане просят епархиального архитектора приехать и осмотреть место для постройки церкви. При этом уточнялось, что строительный комитет имеет уже 40 тыс. руб. и камень для фундамента³⁵⁹.

4 января 1908 г. местное общество собралось по распоряжению сельского старосты Ф. Г. Келеша в числе 455 домохозяев и приняло мирской приговор, из которого следует, что «нынешняя церковь для народонаселения села 4450 душ обоюбого пола не вместительная, особенно в большие праздничные дни». По этой причине они просили разрешить построить церковь в другой части села, под названием Тираспольская магала, и осуществить для этого сбор денег, в связи с чем предлагали «назначить», чтобы собирать «все ежегодные доходы, какие будут поступать в течение 5 лет от оброчных статей, как-то: аренды базарной площади, общественной земли, под резервуарами, под лесной (местной), под паровыми мельницами, резницами, от проживающих в селении посторонних лиц, за выпуск на выпас своего скота, и строения, а также и пожертвования, какие поступят для этой надобности в течение 5 лет, как деньгами, так камнем, лесом и хлебом»³⁶⁰.

В прошении сказано: «Постройку предполагаем начать весной 1908 г. и в течение 5 лет окончить». В связи с этим доверенные ходатайствовали перед епархиальным начальством «об отпуске пособия из церковных сумм до окончания строительства церкви 3000 руб. для начатия постройки церкви». По мирскому приговору, было решено выбрать доверенных от общества, которым поручался сбор пожертвований, выбор места для постройки и плана церкви. Были избраны следующие доверенные: настоятель Свято-Афанасьевской церкви о. Федор

³⁵⁸ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379.

³⁵⁹ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 1.

³⁶⁰ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 2.

Лисевич и односельцы: Афанасий Васильев Касым (волостной старшина), Иван Пантелеев Кара (церковный староста), Дионисий Евстафиев Генов, Петр Иванов Лазарев, Петр Георгиев Кожокарь³⁶¹.

По мирскому приговору от 27 января 1908 г., в дополнение к первому приговору, избрали еще доверенных:

1). Земского начальника С. П. Тодорова и поселян Савву С. Кусурсуза, С. Е. Генова – с приписанием формулировки: «что они сделают, прекословить и спорить не будем», то есть им было выказано полное доверие. Все они и составили строительный комитет.

2). *Было решено будущую церковь строить во имя Св. Димитрия, «в честь односельца нашего Димитрия Ив. Кусурсуза, пожертвовавшего на этот предмет 1000 руб.».*

3). «Деньги от наших общественных статей с этого года в течение 5 лет вносить в Государственное кредитное учреждение на имя Чадыр-Лунгского общества, а деньги, которые соберут от пожертвований, вносить на имя будущей церкви Св. Димитрия».

Приговор был подписан 450 домохозяевами³⁶².

В деле имеется Акт о выдаче исполняющим обязанности губернского архитектора места под строительство церкви. В нем сказано: «Место находится на перекрестке двух широких улиц, место ровное, с незначительным скатом и при выравнивании ямы глубинную три аршины (вероятно, «глубиною три аршина» – Е. К.) грунта при отсутствии подпочвенных вод. Почва суглинистая, вполне годная»³⁶³.

17 июля 1908 г. проект был одобрен Е. Никодимом – Епископом Аккерманским, Викарием Кишиневской Епархии.

В Журнале содержалось постановление: для ведения этого дела образовать Комитет в составе: председателя – Ф. Лисевича (священника), церковного старосты – И. Кара, в звании товарищ председателя – С. Тодорова, священника Ермогена Телиуцы (его ввели позднее – Е. К.), волостного старшины – А. Касым, церковного старосты – И. Келеша, поселян – Димитрия и Стефана Геновых, П. Лазарева, П. Кожокаря, С. Кусурсуза, П. Кывыржика³⁶⁴.

8 апреля 1908 г. в своем рапорте Ф. Лисевич извещал, что на постройку церкви собрано 12.164 руб. Он просил разрешить освящение места и закладку новой церкви 3 мая³⁶⁵.

Благочинный Петр Попович в рапорте от 28 января 1910 г. уже докладывал о ходе работ по строительству церкви за истекший год³⁶⁶: на постройку церкви в 1909 г. израсходовано 21.925 руб. 20 коп., в том числе 14154 руб. 46 коп. из

³⁶¹ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 2.

³⁶² Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 3.

³⁶³ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 6.

³⁶⁴ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 9.

³⁶⁵ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 11.

³⁶⁶ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 15.

средств общества, 7.770 руб. 74 коп. из пожертвований разных лиц, собранных Лисевичем. Из Акта епархиального архитектора от 19 июня 1910 г. следует, что церковь вчерне была почти закончена, кроме последнего яруса, и немного расширена.

24 октября 1911 г. Ф. Лисевич просил епархиальное начальство об освидетельствовании церкви, сообщая, что иконостас установлен, «утварью церковь достаточная». Просил разрешить освятить церковь и выдать ему Св. антиминс.

30 октября 1911 г. церковь освятил благочинный П. Попович.

В данном деле имеется также ходатайство священника Е. Телиуцы (из-за давления на него Ф. Лисевича) о разделении Чадыр-Лунгского прихода между двумя причтами на две самостоятельные части. Он предложил образовать второй причт из священника Е. Телиуцы и псаломщика И. Молявина.

Епархиальное начальство решило вынести этот вопрос на обсуждение сельского общества.

31 января 1912 г. в КДК поступило прошение от Е. Телиуцы, а 11 января 1912 г. – повторное. Он просил назначить его в Свято-Димитриевский приход. В случае же, писал он, если Ф. Лисевич хочет в этот приход, то тогда он перейдет в Свято-Афанасьевскую церковь, в доме которой и будет жить. По данному вопросу разгорелся серьезный конфликт между Телиуцей и Лисевичем. В результате в газете вышла критическая статья о Ф. Лисевиче, что он настроил местное общество и благочинный совет «для неотделения приходов, для того чтобы в новой церкви служили оба священника».

Около новой Свято-Димитриевской церкви на средства от общества были построены дома для членов второго причта. Телиуца предлагал, чтобы тот священник, который служит в Свято-Афанасьевской церкви, и жил в доме, принадлежащем этой церкви, так как в противном случае необходимо далеко ходить. Сам он совершал требы для прихожан Тираспольской магалы.

По данному вопросу епархиальное начальство приняло решение о разделении прихода на два самостоятельных, но Ф. Лисевич, в свою очередь, привел веские доводы против такого решения³⁶⁷. При этом он обратил внимание на то, что вторая (новая) церковь своим благолепием, несомненно, привлекает к себе больше богомольцев, чем старая, поэтому:

1) у новой церкви будет большая доходность, то есть материальное положение старой ухудшится;

2) старую церковь необходимо ремонтировать, а новая длительное время не будет нуждаться в ремонте;

3) было бы несправедливым, чтобы причт первой церкви, отдавший много сил на сооружение новой церкви, был бы наказан материально за это усердие, а церковь пришла бы в ветхость.

В поданном благочинным рапорте уточнялось³⁶⁸, что еще в 1903 г. в Ча-

³⁶⁷ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 27.

³⁶⁸ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 29.

дыр-Лунге был открыт второй штат, который возглавил Е. Телиуца, после чего священники поделили приход по магалам. В Тираспольской магале все требы совершал Телиуца. Однако, ввиду приведенных Ф. Лисевичем соображений, благочинный совет не мог предоставить самостоятельное служение в приходе и в новой церкви Е. Телиуце.

В постановлении Консистории говорилось: разделить приход на два самостоятельных и предоставить Ф. Лисевичу выбрать любой из них.

В ответ последовало прошение Е. Телиуцы о том, чтобы не возникло недоразумений между причтами, пусть второй причт живет в домах возле новой церкви (которые для него и были построены).

На заседании благочинного совета, состоявшемся 12 января 1912 г., было решено: признать правильным, что каждая церковь в приходе должна быть самостоятельной³⁶⁹.

Вслед за этим последовала *Справка 1*: Е. Телиуца «не обладает достаточной энергией и силой духа, чтобы самостоятельно осуществлять идею. <...> Он безусловно относился к постройке новой церкви» и т. д.

Справка 2: Совету известно, что «новая церковь построена в лучшем стиле, отличающемся в округе в ряду остальных церквей своим изяществом и благолепием, получила такой вид благодаря исключительной энергии священника Ф. Лисевича. Было бы грустно предоставлять ее исключительно заботам Е. Телиуцы. С другой стороны, Совет признает невозможным лишить права Лисевича, как главного строителя этой церкви, помолиться в ней, когда того потребует душа его».

Справка 3: Нет сомнения, что прихожане не подчинятся бумажному разделу и будут стремиться в новую церковь, то есть там будет доходность выше. В результате плоды достанутся тому, кто не трудился.

Справка 4: 11 января 1912 г. на сельском сходе прихожане решили не разделять церкви.

Справка 5: Было признано целесообразным из практических соображений не разделять приход. При этом ссылались на пример со второй церковью в с. Комрат.

Затем вновь последовало Постановление Совета: 1) пока не разделять на два самостоятельных прихода; 2) совершать седмичное служение в обеих церквях и доходность делить между ними обеими; 3) по требам оставить прежний порядок (то есть разделение на магалы), «удовлетворяющий как причтам, так и прихожанам».

В продолжение вопроса опять последовало прошение от Е. Телиуцы (29 марта 1912 г.)³⁷⁰. В нем он писал, что сложилось неверное представление о том, что только Лисевич, как председатель, потрудился больше при постройке церкви. Потрудились все 12 членов Комитета. Лисевич же, как отмечалось в прошении,

³⁶⁹ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 31.

³⁷⁰ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 33.

потребовал 400 руб. за свои труды, взял ключи от церкви и не разрешил служить Телиуце на следующий день после освящения церкви. Кроме того, Лисевич выгнал из церкви жену Телиуцы и дворянку Шуманскую, которая и написала про него в газетах (хотя в деле высказывались и предположения о том, что это проделки самого Телиуцы).

В очередном постановлении Кишиневской Духовной Консистории (8 июня 1912 г.) предписывалось: «Поскольку не было мирского приговора о нежелании разделить приходы, собрать сельский сход и обсудить этот вопрос с мирским приговором»³⁷¹. В ответ 8 июня 1912 г. последовал мирской приговор (с участием сельского старосты Киорогло, хотя прежде был Келеш). В числе 496 человек (из 742) сход решил: «Такое разделение для нас невыгодно» (то есть они высказались против разделения прихода на два самостоятельных).

Руководствуясь представленными справками, 20 августа 1912 г. Консистория окончательно разрешила данный вопрос, постановив: «Ввиду решения сельского схода и неспособностью Телиуцы <...>, на два самостоятельных прихода не разделять»³⁷².

В завершение вопроса о постройке Свято-Димитриевской церкви в с. Чадыр-Лунга отметим, что из рапорта благочинного П. Поповича (10 февраля 1912 г.) видно, что на постройку церкви была израсходована огромная сумма – **52.322 руб. 38 коп.**, из которых 38.529 руб. 17 коп. – общественных денег, 13793 руб. 21 коп. составили частные пожертвования³⁷³, в связи с чем благочинный просил епархиальное начальство ходатайствовать перед Св. Синодом о выдаче Чадыр-Лунгскому обществу благословения с грамотой.

Как следует из других документов, с 1916 г. на приход в Свято-Димитриевскую церковь священником был определен сын Ермогена Телиуцы – **Константин Телиуца** – русский; окончил КДС. Отмечалось также, что в селе есть министерская 1-классная школа.

Богослужение в церкви в первой половине XIX в., по сведениям Д. Чакира³⁷⁴, совершалось на молдавском языке, а по данным клировой ведомости за 1863 г., – на «славяно-русском» и молдавском языках.

Население прихода Чадыр-Лунга: по данным за 1838 г., колонистов-болгар: у 1-го священника дворов – 131 (527 душ м.п.; 467 душ ж.п.), у 2-го священника (в Бешгиозе) дворов – 64 (258 душ м.п.; 223 души ж.п.); за 1863 г.³⁷⁵, – колонистов-болгар: дворов – 199 (1550 душ о.п.). По сведениям за 1909 г., крестьян-поселян – гагаузов 619 дворов (2476 душ м.п.; 2256 душ ж.п.), всего – 649 домов (2598 душ м.п.; 2359 душ ж.п.)³⁷⁶.

В клировой ведомости за 1915 г. приводится также число раскольников, про-

³⁷¹ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 40.

³⁷² Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 43.

³⁷³ Дело по рассмотрению прошения., 1908–1912, НАРМ, ф. 208, оп. 4, д. 3379, л. 15.

³⁷⁴ Чакир, 1899, с. 11.

³⁷⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 34 (за 1863 г.).

³⁷⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 165–169 (за 1909 г.).

живавших в с. Чадыр-Лунга: беглопоповцев – 5 дворов (20 душ м.п.; 16 душ ж.п.).

26. Чишмекиой

В с. Чишмекиой первая церковь во имя **Св. Афанасия** (Свято-Афанасьевская) была построена «усердием прихожан» в **1817 г.** – *деревянная, крепкая, покрыта досками; «утварью достаточная»*³⁷⁷. У церкви 120 дес. земли, которой члены причта владеют сами. У одного священника дом – собственный, у второго – общественный. Исповедные и метрические книги – с 1817 г.

Новая одноименная церковь была построена на средства прихожан в **1866 г.** – *каменная с колокольнею.*

По сведениям за 1825 г., священником в кол. Чишмекиой был **Иоанн Бербек** – из молдаван, сын поселянина, 40 лет, в данном приходе – с 1819 г.³⁷⁸

До И. Д. Веча священником в приходе был **Павел Стародубский** – из малороссов.

*По данным за 1838 г.*³⁷⁹, в приходе служили:

1-й священник – **Иоанн Димитриев Вец**, из греков, дьячковский сын, 48 лет; в семинарии не обучался. В 1818 г. определен дьячком к церкви с. Волканешты, а в 1821 г. рукоположен во священники кол. Болбока, в 1832 г. перемещен в данный приход. Награжден набедренником (1826).

2-й священник – **Георгий Георгиев Донча**, из молдаван, сын поселянина, 39 лет; в семинарии не обучался. В 1818 г. был определен дьячком в кол. Фрикацей, с 1837 г. служил священником в данном приходе.

Диакон – П. Н. Стефанов (сын священника, в этом приходе – с 1837 г.).

Дьячок – А. Г. Дзенсус (из греков).

Пономарь – А. И. Дразинский (малоросс, сын поселянина).

Отмечается, что дома у священников и священнослужителей собственные на общественной земле. Содержание священников и диакона достаточное.

*По клировой ведомости Свято-Афанасьевской 2-х клирной церкви кол. Чишмекиой (Кагуло-Прутского округа) за 1858 г.*³⁸⁰, в приходе служили:

1-й священник – **Георгий Иоаннов Вец**, из греков, сын священника, 36 лет; в семинарии не обучался. С 1839 г. он служил в данном приходе пономарем, затем – диаконом, а с 1851 г. рукоположен во священники к церкви Чишмекиой.

2-й священник – **Елисей Иоаннов Вец**, из греков, сын священника (приходился братом священнику), 31 год; в семинарии не обучался. С 1845 г. он служил пономарем, затем диаконом в данном приходе, а в 1857 г. рукоположен Софронием во священники к церкви Чишмекиой.

Дьячок А. Г. Дзенсус – из греков, сын священника. «Катехизис знает мало, понимает».

1-й дьячок – Николай Стаматов Сикияний, из греков, из колонистов.

³⁷⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 211-214 (за 1858 г.).

³⁷⁸ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

³⁷⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 1-5 (за 1838 г.).

³⁸⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 211-214 (за 1858 г.).

1-й пономарь – из малороссов.

Богослужение в церкви, по данным за 1858 г., совершалось на русском, молдавском и греческом языках³⁸¹.

Население прихода: по сведениям за 1825 г., болгар – 117 дворов³⁸²; по данным за 1838 г., колонистов- болгар – 165 дворов (660 душ м.п.; 581 душа ж.п.)³⁸³; по сведениям за 1858 г., колонистов-болгар – 186 домов (747 душ м.п.; 722 души ж.п.)³⁸⁴.

27. Чок-Мейдан

Изначально в кол. Чок-Мейдан «усердием прихожан» был построен в **1825 г. молитвенный дом**; «утварью и книгами на молдавском языке достаточный»³⁸⁵. Исповедные и метрические книги – с 1823 г.

Церковь в честь **Вознесения Господня** (Свято-Вознесенская) была построена «усердием прихожан» в **1861 г. – каменная с каменной колокольней**; «утварью достаточная»³⁸⁶. Земли церковной имелось 120 дес., на которую план и межевая книга были даны в 1875 г.³⁸⁷ Все дома у членов причта – общественные. «Содержание – скудное».

Сведения, приведенные в очерке К. Малая, уточняют некоторые данные о приходской церкви – «однопрестольная в честь Вознесения Господня, зданием каменная с таковою же колокольнею, крестообразная <...> (строилась она лет шестнадцать, с 1845 г. по 1861 г.). <...> Церковь внутри прилично и красиво расписана в 1872 г. Иконостас новый резной, сделан в 1861 г. в Кишиневе; иконы новой живописи; икон старинных или по чему либо памятных нет. <...> Утварью церковь не богата, но и не бедна». Приход этот до 1845 г. состоял из двух селений – Чок-Мейдана и Башкалии – и был приписан к Комратской Успенской церкви (с 1845 г. – самостоятельный)³⁸⁸.

По сведениям, приведенным в очерке К. Малая, это селение было заселено нынешними его жителями около 1820 г. или в 1812–1816 гг. «*Чок-Мейдан – слово турецкое или лучше гагаузское* (выделено нами – Е. К.), значит много места, обширное пространство. В простом же быту название этого селения известно под именем *Карлыка, тоже гагаузское слово* (выделено нами – Е. К.) и значит снежный»³⁸⁹.

Согласно архивным данным, в 1814 г. в с. Чок-Мейдан священником служил **Янчо Саввов**³⁹⁰ – серб, сын поселянина, 72 года. В 1791 г. был рукоположен во диаконы Епископом Гушским (имел сына Иоанна, 24 года).

³⁸¹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 211-214 (за 1858 г.).

³⁸² Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

³⁸³ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 1-5 (за 1838 г.).

³⁸⁴ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 211-214 (за 1858 г.).

³⁸⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 167-170 (за 1838 г.).

³⁸⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 97 (за 1863 г.).

³⁸⁷ Малай, 1875, с. 911.

³⁸⁸ Малай, 1875, с. 736-737, 742.

³⁸⁹ Малай, 1875, с. 734-735.

³⁹⁰ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744, л. 103.

По сведениям за 1838 г.³⁹¹, с 1837 г. (по 1860 г.) в данном приходе священником служил **Онуфрий Ловинов сын Шалин** – из молдаван, дьячковский сын, 32 года; в семинарии не обучался. С 1831 г. посвящен в стихарь (в Комрате), затем служил пономарем. В 1837 г. рукоположен во священники кол. Чок-Мейдан.

Дьячок – С. И. Иванов (из болгар³⁹², сын поселянина).

2-й дьячок – С. Гондарь (из молдаван).

По сведениям за 1863 г.³⁹³, Вознесенская церковь колонии Чок-Мейдан Верхне-Буджакского округа была 1-клирной. В 1860 г. в этот приход был определен священник **Константин Гаврилов Малай** – из молдаван, сын дьячковский, 29 лет; окончил КДС со степенью студента. Несколько раз Преосвященный переводил К. Малая в Комрат, но он вновь и вновь просился назад в этот приход. Прослужил он в Чок-Мейдане несколько десятилетий. Награжден набедренником (1869), бархатной скуфьей (1872), камилавкой (1873), наперсным крестом от Св. Синода (1876); удостоен сана протоиерея (1907) и др. С 1861 г. состоял законоучителем в школе, которая в 1878 г. была преобразована в министерское одноклассное училище. Имел в Чок-Мейдане собственный дом.

Псаломщик – Михул (из молдаван).

По уточнению К. Малая, «содержание причта до 1875 г. состояло из получаемой им платы за требоисправления у прихожан. Сего же года обществом определено причту жалованье в размере священнику 550 руб., а причетнику – 150 руб. сер. До определения жалованья причт, во время молотбы хлеба, производил сбор хлеба в свою пользу по приходу»³⁹⁴. По данным за 1873 г., церковных денег в Банке нет.

При церкви в 1875 г. была создана библиотека, в которой имелись книги на [церковно]славянском и русском языке (48), а также на молдавском (5); две книги – медицинского содержания. В тот же период было учреждено приходское попечительство. На 1909 г. в селе имелось два министерских училища³⁹⁵.

Богослужение в церкви, по сведениям за 1863 г., велось на молдавском языке³⁹⁶, а в 1867 г. – на «славянском» и молдавском языках³⁹⁷.

Население прихода, по данным за 1825 г., составляло 58 дворов болгар и молдаван³⁹⁸, а по сведениям за 1838 г.³⁹⁹, колонистов-болгар – 70 дворов (280 душ м.п.; 235 душ ж.п.), а во втором селении, в Башкалей, – 38 дворов (155 душ м.п.; 136 душ ж.п.); по данным за 1863 г., поселян насчитывалось 117 дворов (920 душ

³⁹¹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 167-170 (за 1838 г.).

³⁹² По сведениям за 1825 г., дьячок – Симеон Иванов по национальной принадлежности записан как **серб** (30 лет) [Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744, л. 103].

³⁹³ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 98-112 (за 1863 г.).

³⁹⁴ Малай, 1875, с. 911.

³⁹⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 181-185 (за 1909 г.).

³⁹⁶ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 97 (за 1863 г.).

³⁹⁷ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 29, л. 112 (за 1867 г.).

³⁹⁸ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

³⁹⁹ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 1, л. 167-170 (за 1838 г.)

о.п.)⁴⁰⁰; по сведениям за 1909 г., поселян-гагаузов – 258 дворов (1035 душ м.п.; 1003 души ж.п.), а всего – 261 двор (1046 душ м.п.; 1009 душ ж.п.)⁴⁰¹.

28. Этулия⁴⁰²

В кол. Итулия в **1827 г.** «усердием прихожан» была построена церковь в честь **Успения Божией Матери** (Свято-Успенская) – *деревянная, крепкая с куполом, покрыта досками; «утварью достаточная»*⁴⁰³. Церковной земли имелось 120 дес., которой члены причта владели сами. У священника дом – собственный. Метрические и исповедальные книги – с 1823 г.

*По сведениям за 1825 г.*⁴⁰⁴, священником в кол. Итулия служил **Федор Эконом** – из греков, сын купеческий, 68 лет. «В чтении и церковном пении малосведущ». В 1792 г. он был рукоположен во священники в с. Мангалия, а в 1809 г. переселился в Бессарабию, прожил шесть месяцев в сел. Колибаш и затем, в 1810 г., переселился в Итулию, «что ныне относится к колониальному ведомству». Имел 4-х сыновей: Антония – 32 лет, Павла – 28 лет, Танаса, Харлампия – 23 лет; они умели читать и писать по-гречески.

Дьячок – Григорий Попазоглу, из греков, сын священника, 35 лет (в данном приходе – с 1819 г.).

Пономарь – Димитрий Попазоглу, из греков, 38 лет (в этом приходе – с 1819 г.).

*По клировой ведомости за 1858 г.*⁴⁰⁵, в Успенской 1-клирной церкви кол. Этулия служили:

Священник **Христофор Георгиев Экономов** – из греков, сын священника, 34 года; в семинарии не обучался. С 1843 г. служил в данном приходе дьячком, а в 1857 г. был рукоположен Софронием во священники к церкви кол. Этулия.

Дьячок – Савва Антонов Экономов, из болгар, сын колониста (в данном приходе – с 1857 г.).

Пономарь – Д. Г. Негара, из молдаван (в этом приходе – с 1854 г.).

Заштатный (с 1857 г.) священник – **Георгий Экономов** (65 лет).

Богослужение в церкви, по сведениям за 1858 г., совершалось на русском и молдавском языках⁴⁰⁶.

Население прихода, по данным за 1825 г., состояло из греков и болгар – 65 дворов⁴⁰⁷. По сведениям за 1858 г., указаны уже только «колонисты-болгаре» – 106 дворов (418 душ м. п.; 372 души ж.п.)⁴⁰⁸.

⁴⁰⁰ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 20, л. 97 (за 1863 г.).

⁴⁰¹ НАРМ, ф. 208, оп. 10, д. 134, л. 181-185 (за 1909 г.).

⁴⁰² За более ранний период используется название *Итулия*.

⁴⁰³ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 39-42 (за 1858 г.).

⁴⁰⁴ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

⁴⁰⁵ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 39-42 (за 1858 г.).

⁴⁰⁶ Там же.

⁴⁰⁷ Формулярные списки о службе., 1825, НАРМ, ф. 205, оп. 1, д. 4744.

⁴⁰⁸ НАРМ, ф. 208, оп. 14, д. 11, л. 39-42 (за 1858 г.).

ПРИЛОЖЕНИЕ № 2

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕКСТЫ ИЗ ГАГАУЗСКИХ РУКОПИСНЫХ СБОРНИКОВ

Данное приложение включает в себя три основных раздела:

I. Варианты народно-религиозных календарей из гагаузских рукописных «сборников». В него вошли содержащиеся в рукописных сборниках народно-религиозные календари – праздничники, календарь для празднования 12 Великих пятниц, а также Пасхальный календарь (с указанием дат празднования Пасхи с 1966 г. по 2000 г.).

II. Рукописная церковная литература. В данном разделе представлено более 170 единиц текстов из гагаузских рукописных сборников (вместе с вариантами). Они дифференцированы по языку: гагаузский, церковнославянский/русский, молдавский/румынский. Внутри каждого из подразделов тексты сгруппированы следующим образом: а) молитвы, б) песнопения, в) поучения.

Во многих сборниках молитвы записаны в основном не в той последовательности, как это принято в православных богослужебных сборниках. Это частично связано с тем, что некоторые наиболее ветхие сборники были с разброшюрованными страницами. Мы по мере возможности попытались частично систематизировать их по тематике, чтобы обозначить круг используемой гагаузами церковной литературы на родном языке. Молитва «Отче Наш» на гагаузском языке была записана в трех сборниках, в то время как «Символ веры» / «Верую» – лишь в одном. Вместе с тем, она представлена в других сборниках на церковнославянском языке, один вариант – на молдавском языке.

В сборнике информатора из с. Бешгиоз (Р.В.В.), сделанного в виде самодельной книги, помимо духовных стихов и поучений на гагаузском и русском языках, содержался почти полный набор «Молитвы утренние» и «Молитвы на сон грядущим» на церковнославянском языке из православного молитвослова. Тексты в этом сборнике-(книге) напечатаны в советский период самим же информатором на печатной машинке. Вполне естественно, что в них множество опечаток, которые мы сохранили. Этот сборник обтянут синей тканью, а на обложке приклеен восьмиконечный белый крест. Он поделен как бы на три части: вначале – духовные стихи на гагаузском языке (страницы сборника пронумерованы латинскими цифрами), потом – духовные стихи на русском языке (страницы пронумерованы арабскими цифрами), затем следуют молитвы на церковнославянском языке (до 7-й страницы нумерация римскими цифрами, а после этого – арабскими. Тексты молитв на церковнославянском языке напечатаны заглавными буквами. Мы их дали в оригинале, не передвигая местами, и в той последовательности как в сборнике. В аналогичном сборнике(-книге) меньшего размера таким же образом напечатан информатором «Акафист Божией Матері Неупиваемая чаша».

Всего же в приложении молитв на церковнославянском языке представлено довольно много (более 70 текстов), в то время как поучений на русском языке – относительно мало (В данной работе приведено только одно; еще одно – «Любовь и правда» – опубликовано нами в предыдущей монографии [см.: Квилинкова, 2012а, с. 545-550]).

Текстов молитв и религиозных песен на молдавском/румынском языке – всего шесть. В основном они содержались в сборнике пожилого информатора из с. Бешгиоз. Это объясняется тем, что гагаузы в основной своей массе не владеют этим языком. Отметим, что некоторые наиболее значимые молитвы на церковнославянском или гагаузском языках дублировались сразу же на молдавском/румынском языке. Чтение трехязычной молитвы связывалось в народном сознании с утروением силы ее воздействия.

III. Духовные стихи / «Божьи песни» из гагаузских рукописных сборников. В этом разделе представлено более 130 текстов вместе с вариантами, из которых на гагаузском – более половины. Песни на гагаузском языке мы классифицировали по тематике: ветхозаветные, новозаветные и песни-проповеди. Значительный объем в данном разделе занимают духовные стихи на русском языке (более 40), которые широко представлены в каждом гагаузском рукописном сборнике.

Подчеркнем, что сборники с духовными стихами были взяты нами у православных информаторов из различных населенных пунктов Гагаузии, многие из которых служили или служат в церкви. Зачастую у них было несколько таких тетрадей. Иногда в них записаны одни и те же песни с некоторыми небольшими орфографическими и стилистическими особенностями. Часть религиозных текстов (в основном молитвы) как на гагаузском, так и на церковнославянском языке выписаны нами из сборника(-блокнота), принадлежащего представительнице из секты иннокентьевцев (№№ 2, 5–7, 51–52, 119–121, 123–129). Кроме того, в сборнике этого же информатора сохранился один из вариантов так называемого праздничника (№ 2), а также календарь для празднования 12 пятниц (№ 4), которые частично отличаются от тех, что взяты нами из сборника православных (№№ 1, 3).

Все тексты даны в оригинале – на кириллице, без правки. Их специфику и сложность чтения составляет особенность передачи на письме звука **дж**, который в одних текстах передается при помощи буквы **ч**, а в других – **ж**. Эти особенности нами были сохранены, не унифицированы. При отсутствии в тексте буквы или слова мы добавляли в квадратных скобках [] мелкие уточнения. Если смысл написанного слова непонятен, мы в круглых скобках ставили знак вопроса, иногда с указанием предполагаемого верного слова. Для того чтобы было понятно содержание написанного, мы при необходимости разделяли поперечной линией написанные слитно слова, например: *дува/ет, хем/да* и т. д.

I. Варианты народно-религиозных календарей из гагаузских рукописных сборников

1. *Ертулар / Праздничник – народно-религиозный календарь (№ 1–2)*

№ 1. *Ертулар*¹

Январь

1/14 + Василий Великого (новый год)

6/19 = Крещение Господи (Ёр[д]ан)

7/20 + Иван Креститель

18/31 + Афанасий

30/12ф. + Трехсвятитель Василий Великого Григория Богослова Иван злотоус[т]

Февраль

1/14 + Трифон

2/15 + Сретение Господня

3/16 + Симён

10/23 + Харалампий

12/25 + Святого *Алексея*

17/2 м +Тодор *Тирон*

Март

25/7 ап +Благовищение Пресов (Пресвятой – Е. К.) Богородицы (*Благуштени*)

17 + Алекс (зачеркнуто!)

Апрель – (19 паска – 87 г.)

23/6 м. + Григорий Победных (*едерлез*)

Май

9/22 + Святой Николай

21/3 июнь + Константин Елена

Июнь

24/7 июль + Рождество Пророка Иван

29/12 июля + Петр и Павел

Июль

8+ янгинчин (позже зачеркнуто)

15/28 + Кирика шкеп

20/2 авг. + Пророк Илия

22/4 авг. + Мария Магдалина Фока

27/9 авг. + Пантелеймон

Август

1/14 + Маковой

6/19 + Преображение Господня риц (?) (*оруч ярысы* – позже дописано)

15/28 + Успение пересв Богоро[дицы] (*Панаия*)

29/11 сент. + усекновение головы св. Иван

Сентябрь

8/21 + Рождество Песов Богородицы (*кючюк, панаия*)

14/27 + Воздвижение Креста Господня (*Кристов*)

17/30 + м-цы Веры надежды Любовь София
26/9окт. + Иван Богослов

Октябрь

1/14 + Покров Пресв Богородицы
14/27 + Парасковия
26/8 нояб. + свят Димитрий (Касым)

Ноябрь

8/21 + Архангел Михаил Гаврил
14/27 + филип
21/4 д + введение в х[р]ама Пересвятая Бог[ородицы]
24/7 д + Екатерину
30/13 + Андрей

Декабрь

4/17 + Варвара
5/18 + сава
6/19 + Святой Николай
12/25 + спирдон
18/31 + моодесет
20/2 ян. + Игнатий
25/7 ян. + Рождество Христово (Колада)
27/9 ян. + Арседеяко² Степан Стефан

от спирдона: 1) пятница, Январь, суббота Февраль, воскресенье Март, понедельник Апрель, вторник Май, среда Июнь, Четверг Июль, пятница Август, суббота Сентябрь, воскресенье Октябрь, понедельник Ноябрь, вторник Декабрь, какая погода в этих днях, такая и в этих месяцах, если снег в марте и апреле сырость то урожайный год. (87 урожайный)

(ПМА, с. *Beishuoz*, Р.Е.Н.)

№ 2³

- + Январь. +
- + 2. Св. муч. Игнатий
- ++ 7. Рождество Ис[уса]. Хр[иста] и **Т. М. 6-6.**
- +++ **8. Собор Богородицы**
- +++ 9. Святой перво. муч[еник]. Штефан
- +++ 14. Обрезание Господне. Св[ятой]. Василий
- +++ 19. Крещение Господа. Святой Иордан **6-6.**
- +++ 20. Св. Иван Креститель. кувиос
- +++ **21. Муч. Домника. м. Василиса.**
- + 29. Св. Апостол Петру
- +++ **30. Св. Антоний Великий**
- + 31. Св. Афанасий и Кирил[л]
- + Февраль +
- +++ **2. Св. Ефимий Великий**
- +++ **7. Св. Григорий Богосло[в]**
- +++ **9. Св. Иоан[н] Златоуст**

++ 12. Три Святителя

- + 14. Св. вели[комученик] Трифон
- ++ 15 Сретение Господа **6-6**
- + 16. Семён
- ++ 23. Св. вели[комученик] Харалампи[й]

+ Март +

- + 8-9 Нахождение гл. Св. Ив[анна]. Крестителя⁴
- + 14. Св. муч[еницы] Евдокии
- ++ **22. Св. 40 муч[еников]**
- + 30. Св. Алексей Божий.

[Приписано]: буюк оручун ючюнчю пазары аёс кручанын пазары холыйсус инер авшам-нен шарап ичилмер.

+ Апрель +

- ++ 7. Благовещение **6-6**

+ Май +

- ++ 6. Св. Вели[комученик] Георгий
- + **14. Св. Пророк Иеремия**
- ++ **21. Св. Иоан[н] Богослов**
- ++ 22. Св. Николай
- (приписано: Свынты Николай гюню садй имя олэр)
- ++ **23. Успение Отец Михаил 6-6**

[приписано]: бу ёрту буюк ничя паскеля бу ёрту дюшшюн пазертесиня чаршаба чума ялы ийлер

+ Июнь +

- ++ 3. Св. цари Константин Елена

+ Июль +

- ++ 7. Рождество Св. Иван[а] Крест[ителя] **6-6**
- ++ 12. Св. Апостол Пётр и Павел
- + 28. Св. муч[еник] Киряки **и улита**
- + **30. Св. вел[ико]муч[еница] Марина**

+ Август +

- ++ 2. Пророк Илия
- ++ 4. Св. Мария Магдалина
- ++ 9. Св. вел[ико]муч[еник] Пантелее[й]мон
- ++ 14. Св. 7 Маковой Св. Крест
- ++ 19. Преображение Господа **6-6**
- ++ 28. Успение Бога Матери **6-6**

+ Сентябрь +

- ++ 11. Усекновение гл[авы] Св. Иоан[н]а Крестителя
- + 14. Св. Симён Столбник
- + **19. Чудо Архангел Михаил[а]**
- ++ 21. Рождество Богородиц[ы]
- + **22. Св. Отцы Иоаким и Анна**
- ++ 27. Воздвижение Честного Креста
- + 30. Вера, Надежда и Любовь **и мать** София

[приписано на обороте страницы]: 10 се[н]тября Винеря
11 -//- хеп ёля авшамадан екмек инилмер авшамнен сат – б. холоюсус.

+ Октябрь +

++ 9. Св. Иоан[н] Богослов

++ 14. Покров Богородицы

++ 27. Св. Парасковья

+ Ноябрь +

++ 8. Св. великомуч[еник] Димитрий

++ 21. Св. **Воеводы** Архан[гел] Миха[ил] **6-6**

+ 26. Св. Иоанн[н] Златоуст

+ 27. Св. Апостол Филип

+ Декабрь +

++ 4. В[в]едение Богородицы во храм

+ 7. Св. вел[ико]муч[еницы] Екатерины

++ 13. Св. Апостол Андрей

++ 17. Св. вел[ико]муч[еница] Варвара

+ 18. Св. отец Сава

++ 19. Св. Николай Чудотворец

22. панаиа анасынын чекетмеси Анна [дописано позже]

++ 25. Св. Спир[и]дон Чудотворец

[На оборотной стороне страниц было дописано]:

Паскеля 6-6

Испас 6-6

Троица 6-6

У великого поста 3-тье воскресение празднуем «зиуа Круча» (винери).

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

2. Календарь для празднования 12 Великих пятниц

№ 3. Бу Джумалар гёстер[ер] тримур⁵

1. Тодур джумасы. Алла ону куртарыджек баш тутмасындан хем аджыдан.
2. Благуштени джумасы. Алла ону куртарыджек бю[ю]к судан хем атештянь!
3. Бю[ю]к Паскелле джумасы. Алла ону куртарыджек кахырдан хем ёлюмдан!
4. Испас джумасы. Алла куртарыджек фяна ябанджи адамдан хем душмандан!
5. Драгайка джумасы. Алла ону куртарыджек кесилмектян!
6. Петров джумасы. Ал[л]а ону куртарыджек ялындан хем кумпанадан.
7. Свети Илия джумасы: Алла ону куртарыджек гёк гюрюльдемектянь хем чимчириктянь!
8. Паны[й]я джумасы. Алла ону куртарыджек сытмадан!
9. Арахангель джумасы: Алла ону куртарыджек хасталыктан хем кара яныктан!
10. Кречун джумасыны тутарсан гёренеджек Паны[й]я ёлмектянь илери!
11. Ердан джумасы ким тутаджек язылы олуджек Ал[л]ахын кихатларында!
12. Тройца джумасы. Аллах куртарыджек бю[ю]к кахырдан! †

Амин:

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 4. Винере⁶

| | Бу числада ескичя | | бу числа еничя |
|----|----------------------|---|----------------|
| 1 | 8 марта | Св. 40 мучеников | 21 м[арта]. |
| 2 | 24 марта | Благовещение | 6 ап[реля]. |
| 3 | | Паселля жумасы | |
| 4 | | Троица жумасы | |
| 5 | 23 июня | Рождеств[о] Св. Иоанн[на] Крест[ителя] | 6 июля |
| 6 | 28 июня | Св. Ап. Петр и Павел | 11 июля |
| 7 | 14 августа | Успение Бога Матери | 27 ав[густа] |
| 8 | 28 августа | Усекновение гл. Св. И[оанна] Крестителя | 10 сен[тября] |
| 9 | 13 сентября | Воздвижение Креста | 26 сентября |
| 10 | 17 сентября | Вера, Надежда, Любовь и М[ать] С[офия] | 30 сен[тября] |
| 11 | 7 ноября | Св. Воеводы Арх[ангела] Михаила | 20 ноября |
| 12 | 29 декабря | первомучен. 14 тысяч младенцев | 11 января |

Колададан Святой Иван Крестителядян ялы ийлер. о арада 11 числа Винеря хем 18 января виниря. а Иван Крестител[ь] гюню оруч-имеси ийлер. о аирэр. а ялы гюнюня дюшюрся ялы йилер.
еничя январын 18. виниря бютюн гюн бише ийлмер авшамнен холоюсус шарап ичилмер колададан свын-ты Иван Креститилядян ялы ийлер сыра-варды св. Иван айрэр чаршаба чума Пазертесй.

Колада оручу тутулэр халис 27. ялы гюнда а дшюрся оруч гюнюня 26 тутулэр холуюлу хем шарап ичилер...!

Панайя хоручу хеп ёля тутулэр 13 ч[исла]. Дюшюрся ялы гюнюня о гюню тутулэр а оруч гюнюня дшюрся 12 ч[исла]. Тутулэр холуюлу хем шарап [ичилер].

2003 г.

бу илда Ажун дшютю Чумэртеси 18 ч[исла]. О гюню виниря авшамнен холоюсус хем шарап ичилмер.

19 ч[исла]. Св. Иордан. Крещение Госпада

20 ч[исла]. Св. Иван Креститель

[Далее блокнот был использован как дневник. В нем (в 2001 г.) была сделана следующая запись, отражающая религиозную жизнь хозяина блокнота:]

Бян гитим Фидослара 14 ноябринин 15 онун рождениясыды. Сора звонить етмиш сува-тя Нина гитмя харков Тудорларын Клисеси Ачылчимыш 22 ноябринин бис гитик оры Фидос Толя бьянь Фидослардан чикты 19 ноябринин автобузлан гитик одесая Андурешлара о гечя калдык орда 20 авшамнен пиндик скоры поёза сат 7. 21 святои архангел михайл гюн сабийлан сат 9 олду харковда Батюшк[а] чикты карш[ы] машинысынан бизя каршы 22 олду Атрыкты клисечи свинцит етиляр о гечядя калдык Ларисаларда 23 июшанын день рождениясыды сора 24 чумэртеси гелдик одесая пазар гюню юлендя олдук бендердя пазар-пазертеси бендердидим сали гюню сабийлан олдум евдя 27 ноября оручу тутум евдя. Аллахын ярдымынан. 2001 г.

[Завершался блокнот молитвой Святителю Николаю:]

О всесвятый Николае Угодниче преизрядный Господень, везде в скорбях скорый пом[о]щице помози мне грешнаму и унылому в наст[о]ящем сем житии умоли госпада Бога дарвати.

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

5. Пасхальный календарь⁷

Святая Пасха

| | | | | |
|--------|-----------|--------|-----------|--------------------------------------|
| 1966 г | 28 марта | 1984 г | 9 апреля | Кач гюн |
| 1967 г | 17 апреля | 1985 г | 1 апреля | вар Паскелдян |
| 1968 г | 8 апреля | 1986 г | 21 апреля | маин икисиндян окадар гюн олыер |
| 1969 г | 31 марта | 1987 г | 6 апреля | Петров оручжунда |
| 1970 г | 13 апреля | 1988 г | 28 марта | |
| 1971 г | 5 апреля | 1989 г | 17 апреля | [От Пасхи до 2 го мая сколько дней и |
| 1972 г | 27 марта | 1990 г | 2 апреля | столько дней Петров (пост – Е. К.)] |
| 1973 г | 16 апреля | 1991 г | 25 марта | |
| 1974 г | 1 апреля | 1992 г | 13 апреля | |
| 1975 г | 21 апреля | 1993 г | 5 апреля | |
| 1976 г | 12 апреля | 1994 г | 18 апреля | |
| 1977 г | 28 марта | 1995 г | 10 апреля | |
| 1978 г | 17 апреля | 1996 г | 1 апреля | |
| 1979 г | 9 апреля | 1997 г | 14 апреля | |
| 1980 г | 24 апреля | 1998 г | 6 апреля | |
| 1981 г | 13 апреля | 1999 г | 29 марта | |
| 1982 г | 5 апреля | 2000 г | 17 апреля | |
| 1983 г | 25 апреля | | | |

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

II. Рукописная церковная литература

1. Молитвы, песнопения и другие религиозные тексты на гагаузском языке⁸

а) Молитвы

№ 1(а). О[т]че|наш

а) Еи Гёклердя олан

бизим бобамыс

Ко аёзлансын сенин адын

ко гелсин сенин падишахлын ко олсун сенин истедин ердяда нижня гёктя вер бизя божичим бизим

хер гюнкю екмемизи хем башла бизя бизим борчларымызы ниче

биз|да башлыерыс биздян борчлу оланара

хем гётюрмя бизи денемея ама куртар бизи кётюдян

Амин;

(ПМА, Гайдар, М.А.И.)

№ 1(б).

Ей гёклердя Олан бизим бобамыс, ко Айёзлансын сенин адын, ко олсун сенин истедин, хем ердяда нижня гёктя хер гюнкю екмензи бизя бу гюн вер, хем башла бизя бизим борчлармызы, нидже бис|та башлаерыс бизя боорчлу олланнара хем бизи гирдиртмя денемея аама куртар бизи кётюдя[н].

Амин

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 1(в). Татэл ностру⁹

Ей Гёклердя олан Бизим Бобамыс, ко Аиёзлансын Сенин адын, ко гелсин сенин Падишахлын ко олсун Сенин истедин хем ердыда ниже гёктя, хер гюнсю екмемизи бизя бу гюнь Вер, хем Баашла бизя бизим боорчлармызы, нижня биз[да баашлэрыз бизя боорчлу оланнара хем гё-тюрмя бизи денемея, амма куртар бизи кётюдян.

:Амин:

(ПМА, с. Бешгуоз, С.Л.А.)

№ 2(а). Верую¹⁰

Инанерым бир Алахы Бубай Жумленин запчисыны. Гёкю хем ери гёрюненери хем гёрюнеенлер ярадычам хем бир Сабия Исус Христоза Алахын олу биричик дуу[дуу]нан. ани Бобадан дуду чумленин дамларындан илери айдыныктан айдына дору Алахтан Алаха дору Думуша ама диль ярадылмыша бубыйлан бир симада олана ангысынын сивип Жумлеси олду хани бизим ичин инсанар ичи хем бизим Куртулмамыс ичин Гёклердян инди хем аёз духтан хем Мария кыздан тененди хем адам олду хем хани бизим ичин Ставроза герильдин понту пиладын вақыдында хем ани зет чектин хем хани гёмюлдюн хе[м] хани Дирильдин ёч[ю]нчю гюндя [китабларын] язылара гёря хем хани гёклеря чыктын хем хани отурер бобанын Са тарафында хем хани Славыилан геличек дава кесмя дирилеря хем ёлюлеря хем кий онун Падишахлын биткиси олмуьчек хем аёз духа Сабия ёмюр евеичи ани бубадан чыкер бабыйлан хем айоз духлан барабар Салтанатланарак хани сюлярди проракларлан бир аёз дернекли хем Апостолу Клисей ачык инан едерим бир ватизли гюнахларын офолмасы ичин беклерим ёлюлерин диримелерин хемда гелечек ёбюр Дюненин Яшамасына Амин.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 2(б). Веру[ю]¹¹

Инанерым бир Алахы Бубая чумленин запчисыны Гёк хем ери гёрюненери хем гёрюнеянери: ярадычая хем бир сабия Исус Христоза Алахын Оолуна биричик: дуйна ани [Бобадан] дуду чумлелерин дамларындан илери хайдынныктан хаидыныкта ха-какат Аллаха [дору] думуша ама дил ярадылмыша буойлан бир сималы олана <текст преван>.

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 3(а).

Еи саби¹² бюк берекетинян иликлеринян Анадылмас Ачиянсын ёл[л]ерсын бизя берекети Ачыяныни Ажерсын берекетли илини иликлярлян гёр бени Еи саби беним зоруму не вары беним юстюмдя беним чанымын гючениклими гёр услу чираны сенин ёла ямурну Айдынат гюнюню дургут ёлюмю хасталы Ани яралер бизи гюнахкерляр ялвармаклан дува едерис сана еи Исус Христос Аллахын олу дору ярдымжы дюненин Куртарыжысы Куртар бени гюнахкерим еи Аллахы дудуран Кыс Чорбажика дуваает беним ичин гюнахкери ичин севгили олуна сенин ялвар Алаха беним ичин герчикликлни Ангилериня зет чекенерин мучениклерин шюкюрлю Анадычыларын гёстермесин Аллахын ишилерни чорбажика Кыс ярдымжи ол бана биткинжи сата Ачан чаным Аирылжек факир тенимдян Исус Христос¹³ вер бана бралма гюнахтан хем якыжы гюнаха гирмеклер[и]мдян бяч инанерым буну Ани не юредер Клися Аиёз Ама сян еи Аллахым зет чектин ёлюмдьян Кручадан беним гюнахларым ичин ол бенимнян Аиёз Круча Исус Христозум ираклат бендян хер бир Кескин Кезлемей Аёз Кручасы Исузум дёк бана хепсини иликлерини Аиёз яп ёля Ани булым Куртулмак ёлуну Аиёз Круча Исус Христозум ираклат бендян ёлюм диненмесини Аиёз Круча Исус Христозум ираклат бендян хер бир случия зарарсыс Куртулмуш олсун беним жаным хем теним беним

да бян инкинат олым сенин Аиёз Кручана Исус Христозумун дивеч на зареле Исус гериян Ажы бизи яп еля Ани фяна дух качысын бендян хем долаиламасын веки веков бени дивечи хем олсун паим Аиёз Канындан Исузун хем икрамнансын диненмесинин ёлу Ани вар нижа гётюрсюн бизи [дивеч яшамая хем] дору Ани дуду Исус Христос Колада гюню[н]дя А герилмиш олду бюк жумада Амин
окуюн хер гюн

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 3(б).

Ей Саби бюк берекетини иликлерни анадылмас аныдалмас ачияныны ёлаерсын бизя берекетли ачияныны ачерсын берекетли илини иликлярля гёр бени Ей Саби беним зоруму не вар беним юстюмдя беним чанымын гючениклини гёр услу чыраны сенин еля ямурну айдынат гюнюю дургут ёлюмлю хасталы ани яралер бизи гюнахкерлери ялвармаклан дуваедерис сана Ей Исус Христос Алахын олу дору ярдымжи дюненин куртарычысы куртар бени гюнахкери. Ей Алахым дуран кыс чорбачика дувадет беним ичин гюнахкерчин севгили олуна сенин ялвар Алаха беним ичин герчеклини. Ангелерин зет чекенерин мучениклерин шюкюрлю анадычыларын гёстермиси Алахлы ишлери чорбачика кыс ярдымжи ал (ол – Е. К.) бана биткинчи сата ачан чаным аирылычек факир тениндян. Исусе Христе вер бана бралмак гюнахтан хем якычы гюнаха гирмеклеримдя беним инанерым буну ани не юредер клисе Айёз ама сян ей Алахым зеед чектин ёлюмядяк кручада беним гюнахларым ичин ол бенимнян.

Аёз круча Исузум Христозум иракла бендян хербир кескин кезлеми Аёз кручасы Исузун дёк бана хепсини иликлерни. Аёз круча Исузун Христозун яп ёля ани булым куртулмак ёлуну. Аёз круча Исус Христозум ираклат бендян хер бир случаи зарарсыс куртулмуш олсун беним чаным хем теним беним да бян инкинат олым сенин Аёз кручана Исус Христозумун дивеч назарели. Исус гериян ажи бизи яп еля ани фяна дух качсын бендян хем долаиламасын веки веков бени дивеч хем олсун паим Аёз канындан Исузун хем икрамнансын тепенмесинин ёлу ани вар ничя гётюрсюн бизи дивеч яшамая хем дору ани дуду Исус Христос калада (Колада – Е. К.) гюнюндя а герилмиш олду бюк джумада

† Амин †

окуюн хер гюн

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н)

№ 3(в).

Ей. Саби бюк берекетини иликлерини анадылмас анадылмас ачияныны ёлерсын бизя берекетли ачияныны ачерсын берекетли илини иликлярля гёр бени ей. Саби беним зоруму не вар беним юстюмдя беним чанымын гючениклини гёр услу чыраны сенин ёла ямурну айдынат гюнюю дургут ёлюмлю хасталы ани яралер бизи гюнахкерлери ялвармаклан дуваедерис сана ей. Исус. Христос. Алахын. Олу дору ярдымжи дюненин куртарычысы куртар бени гюнахкери ей. Алахы дуран кыс чорбачика дувадет беним ичин гюнахкерчин севгили олуна сенин ялвар. Алаха беним ичин герчиклини. Ангелерин зеед чекенерин мучениклерин шюкюрлю анадычыларын гёстермеси. Алахлы ишлери чорбачика кыс ярдымжи ол бана биткинчи сата ачан чаным аирылычек факир тениндян. Исусе. Христе вер бана бралмак гюнахтан хем якыжы гюнаха гирмеклеримдя беним инанерым буну ани не юредер клисе. Айёз ама сян ей. Алахым зеед чектин ёлюмядяк кручада. Беним гюнахларым ичин ол бенимнян. Айёз круча. Исус Христозум иракла бендян хербир кескин кезлеми. Айёз кручасы. Исузун дёк бана хепсини иликлерни. Айёз кручасы. Исузун. Христозун яп ёля ани булым куртулмак ёлуну. Айёз круча. Исус. Христозум ираклат бендян ёлюм дёнемесини. Айёз круча. Исус. Христозум ираклат бендян хербир случаи зарарсыс куртулмуш олсун беним чаным хем

теним беним да бян инкинат олым сенин. Айёз кручана. Исус. Христозумун дивеч назарели. Исус герильян ажы бизи яп ёля ани фяна дух качсын бендян хем долайламасын веки веков бени дивеч хем олсун паим. Айёз канындан. Исузун хем икрамнансын тененмесинин ёлу ани вар нижа гётюрсюн бизи дивеч яшамая хем дору ани дуду. Исус. Христос колада гюнюндя а герильмиш олду буюк джумада.

+ Аминь.+

Окуюн хер гюнь.

(ПМА, Бешгуоз, Д.В.Д.)

№ 3(г).

Ей Саби буюк берекетини иликлерни анадылмас аныдалмас Ачияныны ёл[л]ерсын бизя берекетли ач[и]яныны ачерсын берекетли илини иликлярлян гёрь бени ей саби беним зоруму не вар беним юстюмдя беним чанымын гючениклини гёрь услу чираны сенин ёл[л]а ямуруну айдынат гюнюню дургут ёлюмню хасталы ани яралер бизи гюнахкерлери ялвармаклан дува едерис сана Ей Исус Христос Алахын олу дору ярдымчы дюненин куртарычысы куртар бени гюнахкери. Ей Алахы дудуран Кыс чорбачика дуваает беним ичин гюнахкерлярь ичин севгили олуна сенин ялвар Аллаха беним ичинь герчиклини Ангельерин зеть чекенерин мучениклерин шюкюрлю Анадычыларын гёстермиси Алахлы ишлери чорбачика кыс ярдымчы ол бана биткинчи сата ачан чаным аирлачек факир тенимдянь Исусе Христе вер бана бралмак гюнахтан хем якычы гюнаха гирмеклердянь беним инанерым буну ани не юредер клисе Аез Ама Сян ей Алахым Зе[е]ть чектин Алахым ёлюмдянь кручада, беним гюнахларым ичин ол бенимлянь Аёз круча Исус Христозум иракла бендянь хербир кескинь кезлемей Аез круча Исус Христозум дёк бана хепсини иликлерни Аез Круча Исус Христозум яп ёля ани булым курту[л]мак ёлуну Аез круча Исус Христозум ираклат бендянь ёлюм дёнмесини Аес круча Исус Христозум ираклат бендянь хер бир случай зарарсыс куртулмуш олсун беним чаным хем теним беним да да бьянь инкинат олым сенин Аес кручана Исус Христозумун дивеч назарели. Исус герильянь ачы бизи яп ёля ани фяна Дух качсын бендянь хем долайламасын веки веков бени дивечь хем олсун паим Аёс канындан Исузум хем икрамнансын тененмесинин ёлу ани вар ниче гётюрсюн бизи дивеч яшамая хем дору ани дуду Исус Христос Колада гюнюндя а герильмиш олду буюк чумада Амин

Оку[ю]н хер гюнь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 4(а).

Ей Иисусе Христе Аез дува едерим сана Аез Аллах Аез Куветли Аез ёлюмсюс хаирла бизи хепсимизи [сенин дюняны Кору хер бир Каибелмектян] сьянь сенин Канынан сытын алдын бизим чанармызы гюнахтан ей дору Аллахым гёстер буюк иликлерини сенин ялварерым простет гюнахлармызы бизим сенин пек пак канын ичин шинди хем хожма хем даймаларын даймаларынадак Амин!

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 4(б).

Ей Исус христос Аиёз¹⁴ дува едерим сана Аиёз Аллаа Аиёз Куветли Аиёз ёлюмсюс хаирла бизи хепсимизи сенин дюняны Кору хер бир Каибелим-ектян сян сенин Канынан сатын Алдын бизим чанармызы гюнахтан ей дору Аллахым гёстер буюк иликлерни сана ялварерым простет гюнахлармызын бизим сенин пек пак Канын ичин шинди хем хожма хем даималарын даималарынадан Амин

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 4(в).

Ей. Исусе Христе. Айёз дуваедерим сана. Айёз. Алах. Айёз куветли. Айёз ёлюмсюс хаиырла бизи хепсимизи сенин дюнени кору хер бир кайбельмектян сян сенин канынан сатын алдын бизим чанармызы гюнахтан ей дору. Аллахым, гёстер бюк иликлерни сенин ялварерым простет гюнахлармызы бизим сенин пек пак канын ичин шинди хем хожма хем даймаларын даймаларынадак. + Аминь.+

(ПМА, Бешгиоз, Д.В.Д.)

№ 5. Сабаа Дуалары:¹⁵

Бобанын. Оолун хем Аиёз духун адына

Амин (3 кере)

Ей Саби ЙС ХС Аллахын Оолу хаирла бени гюнахкери, Ей Сааби ЙС ХС Аллахын Оолу хаирла бизи Сенин пек пак Ананын хем джумля Аиёзларын дуалары ичин амин.

Ей Алла хаир ол бана гюнахкеря шюкюр сана бизим Аллахымыз шюкюр сана Амин.

Ей джумледя Аиёз ючлю (Тройца). хаирла бизи, Сааби пакла бизим гюнаалармызы заапчи аф ет динсизлимизи Сенин адын ичи, (Ей Сааби хаирла 3 кере)

Шюкюр Бобая хем Оола хем аиёз духа шинди хем хожма хем даймаларын, даймаларына'дак. Амин:

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 6.

Ей Гёк Падишахлы¹⁶ ийлендирижи хакикатын Духу, ани херердисин хем хепижини таманнёрсын, ииликлерин хазнесиисин, гел хем ерлеш бизим ичимизя, хем хер бир мындар'лыклар'дан бизи пакла хем ей ииликли куртар бизим джанлармызы Аиёз Алла,

Аиёз куветли

Аиёз ёлюмсюс

Хаирла бизи

Амин: ¹⁷

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 7.

Ей Са[а]би¹⁸ каблет бени пишман оланы, Ей Сааби бракма бени. Ей колвермя бени денемея, Аллахым вер ий дюшюнмяк. Ей Сааби вер бана яшь (? – Е. К.) ёлюмю аклыма гетирмяк хем мюнюзлюк Ей Сааби вер ёля юрек ани сёлим хепижини гюнахлармы, Ей Сааби вер бана сабур хем енсемяк каиллык хем ялпаклык, Ей Сааби вер услулук, паклык хем сеслемяк, Ей Сааби кеклештир бендя ииликлери Сенин коркуна беним юреемеи, Ей Сааби илэик ет бени севим бютюн жанымлан, бютюн фикирим'лян, хем хептян Сенин дедини япым. Ей Сааби ёрт бени долаштырыжы адым'нардан хем тенин беласын'дан хем хепсиндян джумле якышыксыз алан-нардан, аники ко бендяда гюнахкердя олсун Сенин дедин зеря ий сиёзлююсюн дивежя
Амин: †

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 8. Исус Христозун молитвас[ы]¹⁹

херь вақыта хем херь сата гёктя хем ердя те тем-малахьолунань хем ялвармаклан христос Аллахь чок даянан чок хаирлы чок ратль хани дорулары северсин хем гюнахкерлери Ажерсын ани джумлеме чарьерсын <...>²⁰ Куртулмуш олучек иликерь ичин Ангилерин Адына Еи саби Кендин Кабулет бу сата бизим дуаларын Арасында хем еи сёзлюдюр сенин Карнынын мевасы зеря сян бизим жанармызын Куртаржисын дорудан † Аминь †

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 9²¹.

Шюкюр Сана Аллаха шюкюр сана Е[й] Исус Христос хаирла бени гюнахкери Шюкюр сана бизим Аллахымыс Шюкюр сана гёкюн Падишахы, имдя вереджиси хакикатын Духу, ани хер ердянссин -205- ани хепсини таманаерсин, ииликлерин хазнеси, хем ёмюр вериджиси, гел кем (хем – Е. К.) ерлеш бизим ичимиздя, хем хертюрлю мындарлыклардан бизи пакла, хем ийликли куртар бизим джанармызы, Айёз Алах, Айёз куветли, Айёз ёлюмсюз хаирла бизи (юч керя Шюкюр Бобая, Хем Оола, хем Айёз Духа шинди хем хожма, хем даймаларын даймаларын[а]дак [Амин]

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.Е.Н.)

№ 10. Молитва²²

молитва бобанын ады[на] Еи Алахын Аиёз измекееры ады дува ети Аллаха беним ичин зеря бян чалышмаклан варыерым сана чапук ярдымжия хем беним жаным ичин дуважия

† Аминь †

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.)

№ 11.

Исус Христос Ей беним Христозум сянсин чюмлелерин иликлерини долдуран Долдур беним чанымы севинмеликлен хем куртар бени бир чок хаирлы гиби Амин!

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 12.

Ей Алахым[,] беним Исюзум[,]
даныкта оланары топлясын[,]
Хасталары калдырасын[,]
Килитли оланары сальверясин[,]
Бизи|да севиндирысин[,] Амин
Аез Аллах куветли[,]
Аез ёлюмсюс[,] хаирла бизи[!]

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 13. Дува:

Ко дирилсин Аллах, хем|да даалсын[н]ар онун душманары хем|да качсынар онун юзюндя онар ани Аллахы, севмерлар, нидже кайбелер думан хеп|еля онар|да ёк олсунар, нидже ериер атешин юзюндя балмуем еля|да ёк олсунар шейтанар Аллахын юзюндя. Ани северлар Аллахы -304- хем|да япаерлар круча нишаны (ставрозуну) хем|да шенныклен деерлар Севин Саабинин джумледя икамлы Круча (ставроз ани ко[о]лаерсын) шейтанары, Бизим Саабимизин Исус Христозун куведин[н]ян ани герилимиш ставроза хем|да инмиш джендем ичиня, хем|да басмыш чинемиш дяволун куведини. Хем|да башламыш бизя кенди икрамлы кручасын куволама де[е]р хер бир душманы хем хер бир каршы дуруджую Ей джумледя икрамлы Оол хем ёмюр верян Саабинин Кручасы (ставрозу) я[р]дымет бана Сабий кайлан Аллахы дууран кызлан барабар хем|да джуме Аиёзларлан барабар

/Амин, Амин/

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.Е.Н.)

№ 14.

Пек Айёз Троицанын Сабах дуvasы: юйкудан калтыйнан сана шюкюр едерим Айёз Тройца ки сян ювкеленмеди бана хайлаза, хем гюнахкеря Сенин чок ийлеклерин ичин, хем даянмак

ичин. Хем|дя бени ёк етмедин беним динсизликлерим ичин, ама адетиня гёря яптын инсан севаджи гиби. хем|да бени умутсузлукта, ятырак калдырдын ки Саба халоем (?), хем|да ачан едеем сенин девлетини, хем ишиндя айдыныкландыр беним аклымы гёзлерми ач беним аазымы ки юренем **-108-** сёзлерни, хем аннаем сенин тембихлерни, хем япаерым сенин истедини, хем сана чалаем юремин ачин инанынан хем метедим Сенин джумле Айёз адыны Бобанын, хем Оолун, хем Айёз Духун адына Шинди хем хер заман, хем даймаларын доймаларындан. (Амин. Амин).

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 15.

Ей джумледян Айёз ючлю Троица хаирла бизи²³: Сааби пакла бизим гюнахлармызы: заапчи аафет бизим динсизликлермизи Айёз долаш хем алыштыр бизим куветсизликлермизи Сенин адын ичин, Ей Сааби Хаирла (юч керен) Шюкюр Бобая, **-206-** хем Оола, хем Айёз Духа шинди хем хожма, хем даймаларын даймалардынадан (Амин)

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 16.

Айёз Айёзсун, Ей Аллах Аллахы дууран ичин милуит (хаилан) биз бизим Аксыздан хаким **-107-** геледжин хем хер бирисинин ишлеи ачиладжеклар ама Коркуйлан чараерыс, геджя ярасында Айёз Айёз Айёзсун Ей Аллах дууран ичин хаирла бизи

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

17. Дува Айёз Аллахы дуурано. Панаия.

Пек пак ийсёзлю **-301-** Аллахы дууран Мария ийликчи Падишахын. ийликчи Анасы, ек Сенин Оолунун хем бизим Аллахымызын хаирыны беним амлли джаныма хем Сенин дуваларынан юрет бени ии ишлеря ки беним елюрюмюн калан какыдыыны кабатсыс гечирим хем сенин рай Аллахы дууран кыс ани бириджик паксын хем|дя ии Сёзлююсун

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 18.

Дува Аллахы дуурано: чок мет чок метинни дайм[а] кыс христос Аллахы Анасы, гетюр безим Аллахымыза ки сенинен куртарсын бизи джанармызы Бютюн умудуму сана коерым Аллахын Анасы сенин ёртюню алтында коору бени Дува Христоза Аллаха христа Аллах айдыныкландыр бенимь гёзлерми, ки хич бир кере уюмаем ёлюмя **-303-** ки хич бир кере демееин беним душманым куветлендим онун юстюндя, Ей Аллах ал беним джанма аркоджи зере чок тудакларын арасында гезерим чикар бени анардан хем ийликчи гиби, хем инсан севян гиби куртар бизи. Беним умудум Боба. беним сыынмамдыр Оол. Беним ёртюмдюр Айёз Дух, Аиёз Троица гион (? – Е. К.) шюкюр сана.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 19. Панаиянын Тюркюсю²⁴

Ей Аллахы ду[уду]ран кыс севин курлу курулу алан Мария Сааби Аллах сениленди, хем ии сёзлюдюр Сенин карнынын меевасы, зеря сян дуурдун бизим джан[на]рмызын. Куртарыджисыны...

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 20²⁵.

Бу|гюнь бизимь куртулушумзун башлантасы хемь хани даймадань Тайнянынъ бильдирмеси: Аллахын Оолу Кызын Оолу олуер, хем Гаврииль берекеть ейи|хаберлеерь. Бунун ичинь бизь да онунлань Аллахы|доудурана баараимь: Я берекетли севиень, Сааби Сениньянь

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 21.

Авшам дуvasы Ангеля Коруйджуя Еа Христозун Ангели беним Айёз. Коруиджум, хем беним тенилит ертюджюсю. Авфет бана хепсини некадар гюнах яптым бёёнкю гюндя Хем|дя куртар бени бана каршыгелян душманын хер бир кётюлююндян, ки бян ювкелендирмим -302- беним Аллахымы хич бир гюнахлан Ама дува|ет беним ичин, ки Аиёз Трайцанын хем беним Саабимин Анасынын хем джумле Айёзларын иилиня хем хаирына, бени Илик уйгун гёстерсин (Амин, Амин!)

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 22.

Хем ачылары: севинь ани куверсын бендян хепсний кахырлары хем хазетмедийм: беним юремдья: севинь ани гйргйнедерсийн каршы койма душмана ани истер тутма умутсузлук прйнкасынан...²⁶

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 23.

ЕИ САБИНИНЬ АНГИЛЙ АНЫЛМЫШ²⁷

ДУВА АЙОЗ АНГЕЛЯ КОРУЙЧУЯ ХЕМ ИЙ ЁРТУМ: КЫРЫК ЮРЕКЛЕН ХЕМ ЧАН АЖЫСЫНАН ДУРЕ- РЫМ СЕНЙН ЁНЮНДЯ ХЕМ ЯЛВАРАЕРЫМ ЙШЙТ БЕНЙ СЕНЙНЬ ГЮНАХКЕР ИЗМЕКЯРНИ АНИ АЛЫЙШЛАН БАРАЕРЫМ АНАМА БЕНИМ ДИНСИЗЛИМИ ХЕМ ДОРУЛКСУЗЛУМУ АНГЫСЫНЫ БЯНЬ ТЙКАЛОС ХЕР|ГЮН КЮСТЮРДЮМ ХЕР САТЬ ЧИРКИН ИШЛЯР ЯПАЕРЫМ ЯРАДЫМЫШЫН ЁНЮНДЯ: ХЕМ АЛЛАХЫМ ГЁСТЕР БАНА ХАИРЫНЫ ХЕМ АИРЫЛМА БЕНДЯН О ФЙКЙРСИЗДЯНЬ ТА БЕНИМ БЙТКЙ УМУДУМАДАН УИЯНДЫР ГЮНАХ УИКУСУНДАН ХЕМ ЯРДЫМЕТЬ СЕНИН ДУ- ВАЛАРЫНАН КАЛАН ВАКЫДЫМДА ЯШАМАМЫ ГЕЧЙРЙМ БИР КЕДЕРСИСЬ: ХАЛИСЬ ТАА ПЕК КОРУ ГЮНАХ ДЮШМЕКТЯН АНИ ЧЕКЕР ЁЛЮМЯ: СЕВИНМЕСЙНЬ ДУШМАН БЕНИМ КАЙБЕЛЬ- МЕМЯ АМИНЬ:

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 24(а). Еи Алахын Ангеляр

беним Аёз коручум ани бени корума верилди Алахтан гёк юстюндян мыкаетликлян ялварэрым сана сян бу гюн бени хаидынандыр хем хер бир феналыктан кору хем хер ишя юрет куртулмак ёлуна дорут

Амин;

(ПМА, Гайдар, М.А.И.)

№ 24 (б).

[Б]у дува Ангил Коружу[йа]²⁸ Ки Аллахынъ Ангели беним Аиёз Коружум Ани бени Корума верилди Аллахтан гёкюстюндян мукетликлян ялварыерым сана сянь бени бу гюнь Аиды- н[ы]клат[ы]р хем хер бир феналыктан Кору иишлян юрет хем Куртулмак ёлуна дорут

† Аминь †

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 24(в).

Дува Ангеля коруиуджуя Ей Аллахын Ангели беним Айёз коруджум ани Аллахтан верилдин гёк юстюндян бени корум деимыкайтлыклан ялвараерым сана сян бенея бу гюн **-204-** айдынныкландыр хем хер бир фенолыкнан коору, ийшы юр[e]т, хем куртулмак ёлуна доорут бени (Амйн, Амйн)

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 25. Молитва.**Трупуй. Аёз метин пророк.**

Илия ёртулу ёля варды ынжер гюдтлян (гююдийлян – Е. К.). Пророклар коркарды ондан онун геляндян икинчи гелмесиндян Исус Христос. Илия метин. Илисей гёктян кувет верди хаста-лыклары колама, яралары паклама. Илисей нечин бу ким буна икрам япычек она. Алах зеделичек салыны нижа изворда су зеделенер. Пророк кондак илери гидярякня гёрюрян бу ишлери ани вар бизим. Аллахымыз. Илия бюк хатылан кенди лафынан дургут булутлары хем о|акан сулары дува|ет бизим ичин инсаны севян.

†
† Амин †
†

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 26. Молитва.**Дувалар Аёз. Димитрия.**

Алахын хатырлы изметчиси. Аёз Димитри Аёз Димитри дува|ет Алаха беним ичин зера бяна сана варыерым ничя бир чапуклу ярдымчия хем беним жаным ичин дувачыя Аёз Димитри дува|ет Алаха беним ичин ей. Саби Алах сенин изметчинин. Аёз Димитринин дуваларынан афет бизи хем пакла бизим гюнахлармызы

†
† Амин †
†

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 27. Тропарлан²⁹.

Милуит (хаирла) бизи ем Сааби милуит бизи зера хер-бир джувап ичин фикаредямерис, бу дува чорбаджия гиби бис гюнахкерляр гетирерис милуит хаирла бизи Ей Сааби милуит (хаирла) **-207-** бизи зере Сана иму[т]-етик, бизя пек ювкеленмя хем да анма бизим динсизликлермизи Ама шинди|да ши юрекли гиби бак хем куртар бизи бизим душманармыздан зере сянсин бизим Аллахымыс, хем бис сенин елинин ишлермис хем еп сенин ардына чираерис.

Иисезлю Аллары дууран хаиирлыын капусун ачи вер бизя ки бис сана умут-единяр ёк олмайлым. Ама Сенилен Куртулалым белалардан зере Сенин христианлы сенселенин куртулушу Айёз бюк

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 28. Макаринин авшам дувасы

Еа даймалы Аллах хем бир яратманын Падишахы ани ярдым етты бана етишеим та бу сада офет **-208-** бана гюнахлары ангиларны бяна яптым бу гюн ишлян лафлан хем неетлен Хем пакла ей сааби биним услу джанымы хем теними фена духун мындарлыкларыннан хаи (хем – Е. К.) вер бана ей сааби бу геджя уйкую раат[т]а гечирим, ки алчак конулу дешеклердян, каа[л]ктынан ий хатыр япаем сенин джумяля Айёз адына, ёмюрюмюн хер бир гюнюндя хем

чиниметли хем етси етсис буушан душманары хем куртар бени ей Сааби баш нетлердян дюшюнмеклердян ани бени мындарлаер хем|да куртар бени кётю хавезликлердян, зере Сениндир Падышахлык хем кувет хем Иван Бобанын хем Оолун хем Айёз Духун Шинди хем херзаман, хем даймаларын -209- доймаларын[а]дак, Амин,
Амин. Амин/

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 29³⁰.

Ей Алахын Аёз измежары Илиькзетчекень Архидякон Стефан, Дув[а]ет Аллаха беним ичинь, зеря бьянь чалышмаклан варыерым сана, чапук ярдымчыя хем беним чаным ичинь Дувачыя Амин!

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 30.

Ей Аллахын Аез измекееры зеть чеккянь ТРИФОН дува|ет Аллаха беним ичинь зеря бьянь чалышмаклан варыерым сана чабук ярдымчыя хем беним чаным ичинь дувачыя Аминь.

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 31.

Ей Аллах салвер брак овфет бизим истеян хем истямеян, янылмаклармызы ани сезлен, ани белмемя клен ани гюндюс, хем ани геджя, акыл акыллан, хем ани нетлян гюнахландык хепсиннии бизя афет ииликли габи (гиби ? – Е. К.) хем инсаны севян иоби (? – Е. К.) Ей Сааби бизим Аллахымыс не гюнах еттисам би (бу - ?) гюн лафлан ишлен хемдя дюшюнмяклян авфет бана бир ийлик кечи гиби хем инсаны Севян ийм Раатлы хем шаматасын уиюу баашла бана сенин Ангелин Коруйджую ёлла бана ки ёртсюн гёзлетсин бени хер бир феналыктан зере Сянсин бизим джанармызы хем теннермизи -300- коруиджусу хем сана Иван Икары ёллаерыс Бабая хем Оолу хем Айёз Духа Шинди хем херзаман, хем даймаларын даймаларын[а]дак
Амин.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 32.

Айез симунун Аллахы кабул в еденнин дуvasы: заапчи чёрбаджи Шинди салверисин сенин измежяныны (чираны) чираак сенин сезюня геря зере биним гёзлерим гёрдюляр сенин куртулушуну, ани сян хозырладын джумле халкырын юзлернин ёнюндя. Аидынын халклары ачиклама дей хем|дя сенин инсаныны Израилин Шаны на салтанатыны

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 33.

Во имя отца и сына и святого духа Амин ярдым ет Аллахым бана гюнахкеря Светител Николай чудотворец куртар бени|да гюнахкери ярдым ет беним яшамама сендя умудум брама бени каипла Амин.

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 34. Дува Аллахын хемь Бобан[ын]ь³¹

Еи са[а]би. Куртар сенинь инсан[н]арны хем сёзля сенин варлын[ы] бизим инанан Падиша[хы]-мыз, Николай Александрович, енсемяк ба[а]шласын душман[н]арын юстюня хем сенин ставрозун[н]а[н] сенин мемлекетин[и] коруи[у]рак † Аминь †

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 35. Дувалар са[а]лар ичин³²

Еи саби Куртар хем хаирла беним жанымы бобамын Ады хем олун Аиёз дуаларынан Аафет беним гюнахларым 1 митани

Еи саби Куртар хем хаирла беним дудуранармы он[н]арынь Атлары Кардашларым хем Кысыкардашларым хем тень тарафындан хысымларым хем хепсини беним сенселеми якынь оланары хем достларымы хем башла онара о дюннанынь дюня кор[у]суну иликлеринян † Аминь 1 митани †

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 36. Дува хер бир иши чекетиречикен

Ей саби Исус Христос сян дедин сенин Апостолларна ки бенсис япмаясыныс бише бунун ичин сана иликлия ялварерым ярдым ет бана япым бу иши Амин

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 37³³.

Ялварэрым, Аллахам, Сенин куведин бююк, биз Ерин кюллюз, ама Сенин кувединьян доорут ону дииль беним ишлермя гёря, ама Сенин ишлярня гёря, Сенин о ийы хайырна гёря

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 38. Молитва Комка ичин

-305- Ей адам истерсин кабулетмя гююдесини Исус Христозун: Коркуйлан яклаш ки якмасын зере атештир истерсин канындан Аллахын ичмя ки бир оласын онунан, илкин баарыш онарлан кими кюстюрдюн гюджендирдин да сора якышыклы оласын кабулетмя бу тайна Илин (?) комкай Таа Иллери бирлешмединен бу коркулу курбанан, бу пак гюдесинян Саабинин ёмюрвериджинин о выкыт белмя дува-етим Аллага бююк коркуйлан титиремяклен Аллахын ёнюндя Ей Сааби Аллах Исус Христос, Аллахым беним, Сянсин яшаманын Извор сызынтысы ани ёлюм сюзсюн, ани бютюн дюнней яратын гёрюнян ерлери хем **-306-** гёрюнмеян ермер арлери хем Бобанын Оолунсун ани диилсин башладымма шинди, ама вечникалардан веникалардак иллерийсин, хем онуннан биляисин ани дийлсин чекедилмя шинди Хем ани Сенин о чок иликлерни ичин, хем о чок аджияннын ичин Сонунку вакытларда каблетин гююдя, да сора Кручая герилдин да гёмюлдюн бизим ичин гюная нерляр ичин ани хич дийлсин мынщамит (?) вар сенин о пак Айёз канынан бизим о прост табетлермизи ивкатын явашитык ани гюнах едерис сенин ёнюндя Ей гёк Падишахы ани ёлюмсюзсюн Куланы бана хем ишит беним лафлармы янылдым Аллахым сенин ёнюндя, хем хич дийлин уйгун бакаем сенин **-307-** о бююк гёк юселк(кл?)илина, зере чинедим сенин порункаларны, Ама сян Аллахым ани хич бир феналыксызсын, хем сабурлююсун, хем чок ийликчинсин хем вермедин бени кайбелим беним о чок япалмакларым ичин Ама хеп бекледин беним ки дёним сана зере сян дедин ей сааби инсан сесиджи сенин Пророкларна. истямерим адам ёлсюн гюнахкер Алла пек истерим дёнсюн да покоит олсун гюнахларындан да яшасын зере Сян Аллахын истямерсин кайбетмя бизи сенин елинин яптыкларны. Ама истерсин бизи хепсимизи. Куртарма да бис[та] таныелым сенин доорукларны, сенин о иликлерни. Буну ичин бянда макарки киилим уйгун Сенин ёнюндя **-308-** бу беним яшамамда зере гюнахын ардына качтым, хем олдум евдян ираак измеяры, хем сенин о пак хем гёзьял адыны булаштырдым. Ама бян сенин ярдымынан умутланмаерым беним о простукларма, ама умутланмаеным беним о бююк аджияннына сенин о чок ийликлерня хем сана яклашаерым, хеп ялвараерым, каблет бени|да ей инсан севян Сааби нидже каблетин курвар Оолуну курва карый, хем хырсызы, ёля каблет бени|да гюнахкери, хем сенин о якышксыз есирини. Хем прост-ет бени|да ниджа простеттин

калдырдын бютюн дюнянын гюнахыны янылдыктарни кан дёктюн бизим ичин, хем алыштыраерсын инсанын куветлинсизлерни, хем -309- чикаерсын бизи о ергунары ани долу гюнахлан, хем раатландыраерсын бизи зере сян гелмедин чарма сана о дорулары ани ёк гюнахлары Ама гелдин чарма бизи гюнахкерлери да раатландыраерсын бизи Ей Сааби ялвариерым сана пакла беним джанымы хем гююдеми хертюрлю мындарлыктан, хем юрет бени сенин коркуна сенин о Айёз адына Ки пак юректян хем коркуилан каблдеем сенин о пак хем палыканыны хем гюдени. Хем Сенинен бирлешим хем сенинян биля олаем беним яшамамда, Бобанын хем Айёз Духун адынан дорунсун сян Аллахым хер кере хер-кере Ама -400- бис кабатыис сенин ёнюндя алмасын бана фена ичин ама беним ийлимя ярдымджи олсун сенин бу пак хем Айёз Комкан хем олаем Ивка (юфка - ?) джанымландя гююдямленда сенин енюндя, зере хич дийлим уйгун бян оннары каблетмя <...> джанымы беним те не ишляр -405- ачиклаерым хепсини беки ходул олдум, беки баш (бош – Е. К.) лафлар лафетим, гюлдюм делийджя, севдим яланы. Ама доору севмедим, яланджылык етиим беки сююдюм сенин о гёзьяль адыны, беки яланджи свидетеллик еттим, беки бетва еттим бир кимсея, беки кюстюрдюм гюджендирдим бир кимсей беки ювкелендим бошуна бир кимсея да сёледим кёту лафлар, ани хич дюшмязди сёлемя беки хырсызлык еттим беки курвалык еттим, беки саклы едим беки бир мусафир гелди бана достум, да гечирмедим ону нидже ляазым, ама супарат еттим ону беки дува едярякян сенин ёнюндя еки метедярякян сенин адыны о беним кёту аклым гезлери башка ерлердя дюшюндюм башка кёту <...> беки лафетим <...> кимсеин гезёлиня севендим да юрееми боздум, онун ардына акыл гездирдим. Беки хайлазландым да сана Аллахым дува етмедим, беки сеслямедим бизим Батюшканын лафларны сымарламаларны, ама лафетим баш лафлар ани дюшмязди лафетмя бана теколазо (? – Е. К.). Оса таа чок кётюлюкляр еттим бун[н]рдан таа зеедя ани хич тутмеерым беним аклымда. ялвараерым сана ей Сааби хем прост ет|беним хепсини гюнахларлы, ани яптым ишлен, яки билмяклен билмемяклен яки гыдуилан, хепсини бана прост ет бир ишликчи хем инсан севджи гиби

(Амин. Амин.)

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

39. Идущей в церковь³⁴.

Еи саби сенин гёк хаирлыин ичин бян сенин евиня геличям хем коркуилан сенин Аёс клисеня баш илдичям.

Дорут бени саби сенин дорулук ёлуна беним душманарым ичин хем узлаштыр беним ёнюндя ёлуну, сенин аники бян хич бирдя кёстексис метедим сени бир олан Алахы. Бобыи ем Олу ем Аёз духу шинди хожма даималарындан даималарынадан

Амин, писалма

(ПМА, Гайдар, М.А.И.)

№ 40³⁵.

Ой лица есина светаф духа амин³⁶

Бо ши милости будем не грешим. Очи наш иже исе на небеси да светица имя твоя да придет царство твоя да будет воля твоя яко на небеси и на земле хлеб нас на сушнем даш дюнем дюнес оставляя дождником нашим и не веди нас воскушение и избов нос от лукового.

Яко твоей и царство и сила и слова вко веков амин.

Я Аллахын ангели беним аюзум коручум ани бени корума верилдин аллахтан гёкюстюндя сян бени бу гюн айдыкландыр хем хер бир фяналыктан кору хем ишы юрет. хем куртормак ёлуна дорут. амин.

Домни Домни через тати ной Петина тре чым импереште ностру минте лукум буне цым ба цым свят свят свят господ слава вой пентру ной коелмне боже мне пресвятая тройца.

Эй гёклердя олан бизим бобамыс ко аёзлансын сенин адын ко гелсин сенин падишахлын хем олсун сенин истедин хем ердя да ничя гёклярдя хем башла бизя би[зи]м борчлармызы ничя биз башлэрыс бизим борчлармызы гердирмя бизи денемя хем куртар бизи кётюдя[н].

Господи Исуса Христа сана божия помилуй нас господи и чиста грехи нас.

(ПМА, Бешгуоз, Д.В.Д.).

б) Песнопения

№ 41.

Пек татлы бизим Исус Христозун Акависти ей арчы арка олан бизя хем бюк Саби енсичиси чендемин нередя куртулдук дивеч ёлюмдянь сана метиник гетирерим ярадылмышык хем изметчилерин зере чюнкюн сендя ачыянык саисыс хер бир нивоядан куртар бизи сян Исус Оолу Аллах хаирла бизи Амин

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 42. Пек татлы бизим Исус Христозун³⁷

Акафист † (1 Кондак) †

Ей аркачи хем бйюк Сааби. Еысеи гиси чендеминедя куртулдук дивеч ёлюмдян Сана метиник гетирелик ярадылмышын хем измекерин зере чюнкю сендя вар ачыянын сайсыс хер бир нивоядан куртар бизи ангыныс барыерыс сана беля Исусе олу Алахын Хаирла бизи!

(† Икос 1) †

Ынчерлерин янышсы (? – Е. К.) хем куветлерин сабиси ач беним фекирленмеян аклымы хем димини метедеин Сенин пек пак адыны нижя ачтын о Саарын хем чоктанкы пельтян (? – Е. К.) ишитмесини хем дилини ангысы баарып д[е]ярди беля Исусс пек шашмалы ынчерлерин, шашмасы Исусе пек куветли куртуму сенилерин. –

Исусе пек татлы бююкю Патриархларын

Исусе пек метин кавили Падашахларын

Исусе пек севгили Пророкларын:

Исусе пек шашамалы кавили мучениклерин

Исусе пек дурук (? – Е. К.) севинмеси Калугерлерин

Исусе пек хаирлы татягысы Папазларын

Исусе пек ачыян сундюрюгюсю Оручларын

Исусе пек татлы севинмеси ои фикирлилерин

Исусе пек паклы о бютюн фикили кызларын ларин

Исусе веклердян илери куртулмуш гюнахкер

Исусе Оолу Алахын хаирла бизи

† (Кондак 2)

Гёрюн саби одул карын ани пек ааларды хем ниче озаман ачиин дирилтин онун олуну ангысыны гёмя гёмя гётюрюлярди бени|дя ёля ачисаня инсан. севечим дирилт бенин чанымы ани гюнахлардан ёлдюрюлдю ани сана бараерын

† Алилуя †

† Икос – 2 †

Ан[н]амасы ан[н]амаян филип араин ардыны аннама деди гёстер бизя Бобан геня сян дедин ана бунжа вакыт бенимлен олуп ажита танымадынмы ани Боба бенильен бя|да Бобамлан Хакикат бу ани дирилсин гери коркуулан бараерыс

† Исусе пек куветли Падишах
 Исусе чок сабурлу чорбажи
 Исусе чок ачиян Куртарычи
 Исусе беним хеп ет коруичум
 Исусе пакла беним гюнахлармы
 Исусе калдыр беним динсизлими
 Исусе простет беним доруксузлumu
 Исусе беним умудум бракма бени
 Исусе беним ярдымым атылма бендян
 Исусе беним ярадычим унутма бени
 Исусе гюдючюм кайбетме бени
 Исусе Оолу Аллахын хаирла бизи.

† (Кондак 3) †

Иисусе ани гидирдин Апостолары юкары Куветлен ани отуруларда
 Иерусалимдя
 Гидярясане бени|да ани чиплакын хер бир йй шитян вер бана чалаем
 хавезлян † Алилуя †

† (Икос 3) †

Исусе ани вар пек бююк ачыянын ани гордын вамеши о хем гюнахкери хем о хеп инансы-
 зы шинди бени|да гечме гёрмездян ани о пара бензеерыш ама ниче бир чок палы Мирую
 кабулет бу чалчын: Исусе енселинмяс кувет Иисусе хаир биткисис Исусе герчиклик ани пек
 айдынык

Исусе севги Анадылмас
 Исусе дири Аллахын Оолу
 Исусе хаирла бени гюнахкери
 Исусе ишит бени ани чекетмендян динсизлим
 Исусе пакла бени ани дудум гюнахлар ичиндя
 Исусе юреть бени янышыксызы
 Исусе айдынат бени каранни,
 Исусе пакла бени мындары,
 Исусе чикар бени курвары,
 Исусе Оолу Алахын хаирла бени гюнахкери

† (Кондак 4) †

А юзгерлы дюшюнмяк карык (кырык – Е. К.) юрекли олун Петри батарды гене гёрюп Сени
 Исусе гюдейнен су юс[т]юндя ёрюр кан таныды сени ани хакикат Алахсын хем етиштирин
 елин куртулума деди

† Алилуя † (Икос 4)

Гешти кер думуш сени елдан гечяркан барып деди Исусе давидин Оолу хаирла бени хем
 чарып ачтын онун лёзгерни айдынат сенин хаирынан бенимда юремин гёзлерин фикирни
 ани сана бараерым хем деерым
 Исусе юкардаакыларын ярадычысы
 Исусе ашадакылары сатын алычысы
 Исусе хем алтындакылары каибедычысы
 Исусе джумле яратмакларын гёзлеречеси;
 Исусе чанымын иликлери;
 Исусе фикирлин айдынычысы;
 Исусе юреми[н] шеен[н]ии;

Исусе гюдёмин саалы;
 Исусе беним куртарычим куртар бени
 Исусе беним айдыным айдынат бени
 Исусе кору бени хер бир зеестьян
 Исусе куртар бени инансызы
 Исусе Оолу Алахын Хаирла бизи

† (Кондак 5) †

Ниче сатын алдын бизи Евелни законун бетвасындан Алахлы сызан. канынан Исусе ёля чикар бизи|да не стептян ангысыны илан кёстекледи бизи о гюндя белаларлан хем курвалык хызландыраер хем фенала хем мыкаетсызла ангысы бираер сана.

† (Алилуя) †

(Икос 5)

Гёрюп чыфитларын ушаклары инсан сымасында ангысы ани адамы яраты кенди елинен хем танынип ону ани чарбачи селачек сют долларынан хашландылар она барып хана (сана - ?) бизи|да сана чалаерыс дееряк Исусе хем доору Алахымыз

Исусе Давидин Оолу

Исусе пек метин Падишах

Исусе кабатсыс кузу;

Исусе пек айдынык гюдюню

Исусе кючюкюмюн курумчусу

Исусе генчлимин дорудучусу

Исусе ихтиярлымык метинни

Исусе ёлюмюмда|да умудум

Исусе ёмюр ёлюмдя|дя умудум

Исусе сериним беним сенин судунда

Исусе истедим беним утандырма бени озман Исусе Оолу Алахын

Хаирла бизи †

† (Кондак 6) †

Хаберчили хем анатмасы насатчилар хани гезерлярди Алахын лафларына тамахладылар Исусе ердя Гёрюндян хем инсанан биля яшадын етишилмея ачилармызы калдырдым хем сенин ярачарынан бизи алыштырдын сынаштын чалма Алилуя

Икос 6.

Дорулун гюнеши дуду дюнея да ко[о]лады шетаныны алдадымь ани идолордая коладылар куртарычимыс сенин кувединян дюштуляр бис|та куртулмуш единин сана бараерыс Исусе дорулуп ани алдадышы колоерсын Исусе айдынын джумле юсек айдыклардан Исусе Падишах дююдюс куветлердян юсек Исусе Алах ачимаклан генирерсин Исусе яшамак екмени дюнор (? – Е. К.) беним ачлымы Исусе финирлерин сызынтыснынан доюр сула беним сусузлumu Исусе севинмеклерин расасы гидир бени комушу, Исусе шениклерин ертюсю ерт бени илаиксызы. Исусе истеенерин веричиси вер бана гёз яшы алаим гюнахларым ичин Исусе булчу ангысыны араерсын бул|беним|да чанымы, Исусе гюнахкерлери сатын алан пакла бени динсизлими, Исусе капуя уронора атижи ач беним|да тиколос чанымы Исусе олу Аллахын хаирла бизи

† (Кондак 7) †

Истедин ачма сыклы танаи ани веклердян илери сакланды бир коюн гиби гетирилди Исусе хем сесис коюн гиби ёнериндя дурдун ниче кыркылма ону хем бир Аллах гиби ёлюлердян дирилдин хем Словоилан (славайлан – Е. К.) Гёклеря калдырылдын хем бизи|да калдырдын хем ани бараер сана

† (Алилуя) †

† (Икос 7) †

Гестердин шашмалы иша бизя яныш ани тохумсус кыздан тенендин хем печатлары бозмадан
 дирилдин хем Апостолара китли копулара (капулара - ?) гирдин хакына ани бараерыс
 Исусе лафын лопланмос (? – Е. К.)
 Исусе лафын гёрюнмяс
 Исусе кувет етишилыныс.
 Исусе фикирлин етишильмяз акыла
 Исусе Алахын язайлан капланмаз
 Исусе саисыс чорбачылык
 Исусе Падишахлык енсенильмяс.
 Исусе биткисис чорбачылык
 Исусе юсек кавилик
 Исусе дивеч кувет
 Исусе бени ярадан ярдымчим бени ажи
 Исусе беним куртарычим куртар бени
 Исусе Оолу Аллахын хаирла бизи

† (Кондак 8) †

Гёрюн ябанчи тенекемесини Аллахын ябанчиначын бу ялан дюнядя хем фикирмизя алалым
 ишлери калдыралым зеря бунун ичин Аллах инди еря ани бизидя калдырсын гёклеря ангы-
 мыс она чалачес

† Алилуя †

† (Икос 8) †

Бютюня ердиклердян хем юкардакылардан бир вакыт аирымады ани лафсыс ачан истедин
 бизим ичин зеет чектин хем кенди ёлюмюнен бизим ёлмюзю ёрдюрдюн хем кенди дирилмя-
 нен ёмюр башлады кимняр чалаер
 Исусе юремин татлысы
 Исусе гюдемин каавили
 Исусе чанымын айдыны
 Исусе танымак фикирлик хызлылы
 Исусе татымаклын севинмеси
 Исусе танын умут
 Исусе дивеч анылмак
 Исусе юсек метиник
 Исусе беним юсек салтоютым
 Исусе истедин беним атылма бендян
 Исусе беним чобаным гёзлет бени
 Исусе куртарычим беним куртар бени
 Исусе Оолу Аллахын Хаирла бизи

† (Кондак 9) †

Джумле Ангылар хепси Исусум дурмаманжя Метедерлар сенин гёктя Айёз Адыны баарын
 Айёз Айёз Айёз биздя гюнакерляра гюнакер азлан бараерыс

† Алилуя †

(Икос 9)

А зыгылар кондуруну чок лаф устает гёрерис ниче бир сесис балык сени Исусум беним кур-
 тарычим:
 Зеря аклым ериер сёлямя нысы Алах дишильмедян гечирер хем бютюн Адам гене биздя бёля
 саклы тайная инаннан шашын (шашып?) бараерыс Исусе падишахларын Падишаисын Исусе
 чорбачиларын чорбачисынсын.

Исусе судиясын дирилеря хем ёлюлеря
 Исусе умутсузларын умудуисын
 Исусе алаянарын илиндиричиси
 Исусе фыкарелерин шюкюрлю
 Исусе кесмя беним судуму ишлеря гёря
 Исусе пакла бени сенин хаирла гёря
 Исусе коола бендян бенильмеди
 Исусе айдынат юремин саклы гындуларны
 Исусе вер ёлюмюн аклымдан чыкмасын
 Исусе Оолу Аллахын Хаирла бизи

† (Кондак 10) †

Истеин курталма дюней дидин дюнея гюн дусундан гюн батысындан бизим каранык кысметимизя делу юрекли олдун ёлюмя кадар дору ани юрекли олдун ёлюмя кадар дору ани адын калкты дюбюс хер бир атан юкары хер бир сенседеян хем ердян ишидилерсин

† Алилуя †

(Икос 10)

Дивеч Падишах хем дору илиндиричи пакла бизи хер бир мындарлыклардан пакла бизи ниче пакладын 10 ярамын хем алыштыр бизи ниче алыштырды параи севян джаны занж мытары ани услулуклан чарарак сёляимен Исусе баашланымыш мюли (? – Е. К.):

Исусе зенгинин корунмуш.
 Исусе фыкарелерин ийли
 Исусе дуларын файдачиси.
 Исусе невоилерин корусуусу
 Исусе савашанарын ярдымчиси
 Исусе кави имяк:
 Исусе чыкарыямас Суу
 Исусе ябанчиларын дорудучусу
 Исусе дениздя юзенерин куланычиси
 Исусе тулбрат оланарын Серинедиси
 Исусе Аллахым колдыр бени дюшени
 Исусе Оолу Аллахын Хаирла бизи

† (Кондак 11) †

Бютюн гюченик юремнен сана чаллы гетирерим бян Илансыс хем бараерым ханонеики гиби Исусе хаирла бени зере дилем Кыз ама гюдя сени сыклетлен белалорлан хем фенолыклан тутушукум хем вар бана алышмак ани ангысы бараерым

† Алилуя †

(Икос 11)

Аидынан айдыны караныкта оланары фикирленмеян Павел ангысы илкиндян каларды сени хесаплаин сени ани Алахтан фикирлендя. Дурулду чанынан сертли банада ёля аидынат каранык чанымы ани чароерым Исусе беним хем кави Падишахымсы

Исусе беним хем куветли Аллахым
 Исусе беним ёлюмсюз саабим
 Исусе беним хем метин дорудучун
 Исусе беним хем юсеек гюдючюм
 Исусе беним хем ачиян чорбачим
 Исусе беним хем кыимаян куртарычим
 Исусе айдынат беним фикирими ани балалардан каранык

Исусе алыштыр беним теними ани гюнахлардан яраланды.
 Исусе пакла беним фикирими о баш гындулардан
 Исусе кору беним юреми о кётю лафлардан.
 Исусе Оолу Аллахын хаирла бизи

† (Кондак 12) †

Башла бана дору джумлелерин борчларны гёзьял Исусе хем кабулет бени ани пишман олае-
 рым ниче кабулетин Петрии ани сендян атылдыды хем чаар бени хайлазы ниче чардын Па-
 вели ани коларды сени хем ишит ким сана бараер † Алилуя †

† (Икос 12) †

Метеделим сенин тененлин хем хепимис инанаерыс Оома лан (Фомайлан ? – Е. К.) Инанаерыс
 ани Сааби Алахын ани отураерсын Бобаилан барабар хем сут кесчян дирилера хем ёлюле-
 ря озаман якышыкла чанымы беним саа тарафына ани бараерым Исусе Падишах Веклердя
 илери ачи|бени Исусе герчик чичек ий капула бени Исусе Веклердя илери ёрто ёртсяне
 бене Исусе гидини рубо-герчиклет бени Исусе чок икрамлы хем палы гёзелик гёзелет бени
 Исусе палы ташсын ялабат бени Исусе дорулук гюнети айдынат бени Исусе Аёзлу айдынын
 шавкландыр бени Исусе джан хем гюдя ачиларын да куртар бени Исусе каршы дуручуларын
 елиндян чикар бени Исусе сюнмяк атешлярдя хем башка дивеч мункадан башандир бана
 Исусе Оолу Аллахын Хаирла бизя

Ей пек татлы хем хепсиндя ачиян кабулет минди бу кысачык дувамызы бизим ниче кабуле-
 тим о дул корынык (карынын?) 2 парасынан гёрюнян хем гёрюнмян душмандан юстююзя
 гелян ябанчи сенсеledян куветсизликтян хем ачлыктан хер бир кахырды хем ёлюм гитирян
 яралардан хем гелян зетлердя хепсимизи ани ангымыс бараерыс сана † Алилуя †³⁸

13 Кондак юч кере оку. сора 1 икос сорада 1 кондак сора|да Молитвасыны Дува Исус Христо-
 за: Ей саби чорбачи Исусе Христос Алахым беним ани аннадысаи|сенин инсан|севишлимик
 ани дюнянын башлантысындан тенендин пек пак кыздан Мариядан метедеили сенин <пре-
 рван текст>³⁹

(ПМА, Бешгез, Р.Е.Н.)

№ 43⁴⁰.

ачан атылдыды сендян, хем чар бени да атылмышы нижел чардын илери Апостол Павели
 ачан коларды сени, бени да ишит сана ялварарак.

Алелуия.

ИКОС 12.

Тюркю чалерыс сана саби сенин Адамолманичин, метедерис хепсимис хем инанерыс Фомай-
 лан барабар, зере сянсин бизим Аллахымыс, хем сабимис, хем отурерысын Бобайлан хем сут
 гёрежян дирилера хем ёлюлера, озман якышыкла бени сенин са тарафында да дурэим, сана
 чарарак.

Иисусе Падиша биткисиз ажы бени.

Иисусе чичек кокусу кокула бени.

Иисусе сыжак севгйсин исыт бени.

Иисусе сенин биткисис Аиоз клисенян кору бени.

Иисусе шавклы рубайсын донат бени да

Иисусе палы шавклы ташсын шавкландыр бени

Иисусе дору гюнешсин айданат бени

Иисусе Аиданыклы Аёз донат бени.

Иисусе жанымын хем гюдемин хасталыкларындан кору бени.

Иисусе душманын елиндян куртар бени.

Иисусе сюнмяс атештян хем хер бир вечника зетлердян куртар бени

Иисусе о[о]лу Аллахын хайрля бени

Кондак 13

О пек татлы хем ажизган

Иисусе кабулет шинди бизим бу ифка кючюк дувамызы нижел каблетин о дул карынын, 2шааны (ушаны ? – Е. К.) хем кору сенин хакикатлынан. Гёрюнтян хем гёрюнмеян душманардан, хем юстюмюзя гелян падишахардан, хем дертлердян, ачыктан, хер бир кахырдан хем ёлюмлю яралардан, хем сенин куфедиян сарып зетлердян хепсини сана чаран[н]ары **Алелуиа:**

(ПМА, с. Бешалма, Ч.Е.Г.)

№ 44. Илкинки статья

1) Яшаман мазара конулду Христозум! аёзларын аскерлери тицинмишляр! аша инмени метинедиляр сенин.

2) Юректян нижел ёлерсин мезарда даянерсын! ёлюмюн падишахлыны дадэрсын мы! жендемдян ёлюлери калдырерсы[н]мы.

3) Бюклерис – сени – Иисус падишахымыс! саерыс гёмюлмени зетлерни сенин! ангыларынан куртардын ёлюмдян бизи.

4) Ёлючюлен ери сян курдун! кючюктя – яшэрсын Иисус падишахымыс! Мезарлардан ёлюлери калдырерсын.

5) Иисус Христозум падишахы хепсинин! гелдин арама гюнахкерлери жендемя куртарма жюмле инсанарымы.

6) Чорбажы хепсиня ёлю гёрюнер! ени мезара о конулэр! гёчмюш ёлюлерин мезарлары.

7) Ёмюрню мезара коймушун Христозум! сенинин елмянтян ёлюмю енседин! хем курдун дюнедя яшамай.

8) Душманардан Христозум сян атылдын! арка олду хепсимизя! Ильк душманардан куртардын бизи.

9) Гёзля симасынан айры инсандан! ниже инсан гёрюнер ёлю симасыс! ани хер бир жаны гёзелештирди.

10) Жендем – нижел даянажек Куртарыжы гелменя! ниже – датмыижек бизи – каранык – чёктюнен! сенин кескин шавкындан кёр олунажек.

11) Иисузум – татлы – беним Куртарыжым шавкым! мезара ниже каран[н]а капандын! сёлен-медик сабурна даянмана.

12) Дарсер акылы инсанар! хем чок гюдесис Христос! Саклы сёленилмедик гёмени сенин.

13) Етишмедян – шашылажек о ени ишлеря! Солуюму верян беним – солуксус гётюер! гёмюлер елеринен Иосифин.

14. Мезара гирдин сян, Христозум! Бобанын колтую алтындан – айр[ы]лмадын! буу фасыл салтанатлынан.

15) Халис гёктеки хем ердеки падиша! Кючюк мезарда сян китлендин! дирилярля таныштын Иисузум.

16) Сени – койдулар – мезара Ярадыжымыс – Христос! Жеендем темели боланды! мезарлары ачылды инсанарын.

17) Дюнеи о аужунда тутер! ёлдю-гюдяилен ер-алтында булунэр! ёлюлери куртарер жендемдян.

18) Ёлюмдян – дирилди – ёмюр куртарыжым беним! сана ёлмюшя хем ёлюлеря гелян! кырды жендемин капуларны.

- 19) Ниже – айданын шавкы, шинди! Аллахын гюдеси ер алтында сакланэр! да – колэр жендем-
дьян каранны.
- 20) Фикирлилерин – аскерлери та чою! акышер Иосифлен Никодимнен гёмя! сени сынмазы-
сы о кючюк мезара.
- 21) Ёлдюнен – кендилиндьян конулдун ер-алтына! дору яшаманан Изузум беним! дирилтин
ёлюлери хажы кабытан.
- 22) Дишилди – курт-куш сенин чалышманан! хепси сана – Лафым зее чекян! Заапчы гётюрян
хепсини илери.
- 23) Юриндя таш ичиня – сян кабулетин! Жендемдьян хер бир отравадан! ил илдан ёлюлери
дивеч юдэр.
- 24) Ени мезара коюлдун сян Христозум! хем инсанын симасыны ениледин! хем дирилдин ии
ёлюлердьян.
- 25) Еря индин куртарма Адамы, да – ердя – буламадын ону Чорбажы! даа – индин жендемя
арама.
- 26) Титиреди – коркудан – Лафым бютюн дюнняя! хем гёзюн гюнюн окларны саклады! бю[ю]к
палы топракта сенин шафкын.
- 27) Адам – гечинер кендилиндьян, Куртарыжы! нижел Алла ёлюлери калдырер! мезарлардан
дерин гюнахлардан.
- 28) Яшлан аламак дёктюм сана! Анайжына – Исуса гюженик – дизмяклян! нижел гёмежям
сени олум.
- 29) Нижел – енин – тенеси, ер ичиндя кёклешип! башаклы берекет о верер! ёля да Адамдан
инсан зиделенер
- 30) Ер-алтында сакландын нижел гюнеш шинди! аар ёлюмнян сян ёлдюрюлдюн! ама шавк –
ет – хендьян Куртарыжымыс
- 31) Нижел – гюню айдан Куртарыжы саклэр! хем сенин да мезарны шинди саклады! Ёлюмю
кабуледьян гюдяйлян.
- 32) Ёмюрдя ёлюм даты Христос! ёлюмдьян ёлюлери куртарды! хепсиня башлэр шинди ёмюр.
- 33) Ёлмюш ильк Адам гюнахтан! калдыр – ёмюря ёлмени-ени Куртарыжы! гюдяйлен! гелсин
Адам.
- 34) Фикирлии сени гердияр гёряр – ёлю бизим ичин коркудан! Ёртюн канатларынан Курта-
рыжы.
- 35) Сян – лафым ачтан ёлю мезара! Иосиф ону шинди койду! Калдыр куртар хепсини Аллахым.
- 36) Аёзлу – Куртарыжы – севинмелик гетирди! шинди кахыр олду кабэтлы! Гёрюнер ёлю гюдя
солуксус.
- 37) Калдырлылдын сян ставроза! Дири – адамнарлан ер-алтында – булундун! ёлюлери диве-
жиндьян дирильтин.
- 38) Нижел – аслан – Аллахым уюдун гюдянян! нижел аслан яврису ёлю калктын брадын – ар-
лыыи ихтярлара.
- 39) Иелерня – сапладылар – Адмын иесиндьян! Евай яратын да кольвердин! он[н]ара пак яша-
мак вердин.
- 40) Саклы – дурер – кузу сян – ама дудун ачик! бенилинмедик хепсини дирилери! паклаян сян
Куртарыжы.
- 41) Ким – сёлижек – башкасына олдуйнан Сабии! диреляр кабулетсин – гюндюс – чиркин зет!
хем ёлюм кабуледьян бизим ичин.
- 42) Дири гёрер ёлюлери! чиркин – коркер – Аёзлары да чарер! а нижел Сааби китленди ме-
зарда.
- 43) Кылычлан – сапладылар Куртарыжы – иендьян! Сенин юмюрюнен куртардын бизи! дирил-
мянян ани яшаилым биля.

- 44) Герилдин – сян – ставроза топладын инсанары! иелеридян – саплы – яшамак сызынтысы! башлэрсын яшамак Исузум.
- 45) Ялпак сималы Куртарыжы! зетлерлар – чиркин – гёмерлар нижел – ёлюю! о гёзьял тенинян – коркэрлар юзюндян
- 46) Ер-ичиня – истеишли – гирдин нижел ёлю! дирилдин да чиктын топрактан! гёктеки падишахла Исузум.
- 47) Макарки ёлю гёрюнярдин сян! ама – дири – Аллахым – чыкардын топрактан! гёктеки падишахла Исузум.
- 48) Макарки – елю – гёрюнярдим ама – дирилдим! нижел Алла ёлю инсанары диритин! ёлдюрдюк беним ёлдюрюжюлерми.
- 49) Пек севинмеликляр чак татлылыклар! онарлан жендеми|да долдурдун! о – дерин – караныкта, шавк|та тутушту.
- 50) Баш – илдерим – истеишлери, метедерим – гёмюлмеи! бюклерим – госпадарлыны инсан – севижи! колвердин прост ёлюм дуйгулардан.
- 51) Сана кылыч чикарылды Христузум! ама кескин кылычлар кёрлендиляр! да о душман Едемя дёндю.
- 52) Гёрдюнен – токлу кузусуну кыймыш! кахыра дюшту, жан ажысындан! бютюн сюрюя ах едер гюженсин.
- 53) Мезара да сени койдулар! жендемя да – гитин табутлары ачтын! жендеми|да билдирдин Христузум.
- 54) Кендилиндян – гирдин – ер-ичиня – Куртарыжы! ёлюлери дирилтин да калдырдын! Бобаи да сян метинедян.
- 55) Ючлюдян бири ангысында вар гюдя! бизим – ичин – чекти, о – кётюлю – ёлюю! коркудан титиредии топракта.
- 56) Ниже бир хажылы чёшмедян! Июданын измекерлери куюя конулду! иимьяк Христоза ве-рижиляр.
- 57) Дава кести Пилат Христоза! кабытлы – бракты сабии дорулуксу! ёлюм кабулети ачтан ставроза.
- 58) Ходул – Израил – инсан ёлдюрюжю! ангылары зетленди – Вараваи – колверди! Куртарыжыи гердинис ставроза.
- 59) Елинен – сенин – яратын – Адамы топрактан! онун – ичин хализдян олду инсан! да герилиндин гюдянян кендилиндян.
- 60) Сеслеип Лафыны сенин Бобам! та о феналы жендемя индим! да дирилтим бютюн жумлеи.
- 61) Вай дюненин шавкы вай беним шавкым! Исузум беним дизярди Анасы! хажы ал[а]маклан ялвармаклан.
- 62) Хасет ёлдюрюжюляр, ходул инсан[н]ар! Плащаницадан Сабиядан утанын! да дирилдьяжам Христузу.
- 63) Гел – фена – сатыжы – ёлдюрюжю – юренижи! ачыкла сенин юфкели табетлерни! гёстер нижел сян Христузу сатын.
- 64) Сансын – инсан, севежи япылерсын! кёр кайбеджи дорулуксу! сян дюнеи саатан парая.
- 65) Гёктеки – Падишахлык чок палыйдыр! ачан кабулетин – каршы илайлык! Инсаныи кайбетин бетвалы Дявул.
- 66) Та – фыкыра – севежи, кендини саерсын мы! жан паклыичиндя кахырланерсын мы! сатын алтына шавкы теней.
- 67) Ох Аллахын – Лафы, ох севгилим беним! нижел даянажам – ючюню гёмюлменя! шйнди алэр Аннасынын ичи копэр.
- 68) Ким бана – вережек – су, яшын сызынтысыны! пек ялварды онун пак Анасы! алым севгилитатлы Исузуму.

- 69) Ах баирлар хем ямачлар! инсанар – алайныс – хепсинис дизинис! Аннайлан биля Аллахынызы сизин.
- 70) Незман гёрежам сени Куртарыжы! илсыс шавк – жанымын – севгели татлысы! Аннасы пек гуженик дизер.
- 71) Нижел бир кесилмедик – таш Куртарыжы! кабулетин зетлери ама яратын! дири селжяс – яшаманын – сызынтысы.
- 72) Нижел бир чёшмя бирлешик деряйлен! иендян сенин сызер палы ички! ёлюмсюс кабуледерис яшамак.
- 73) Кендилиндян гелдин Лафым! мезарда ёлю гёрюндюм ама дири! инсана сёледин сенин дирильмени.
- 74) Метедерис чалмаклан лафым! сени – сааби Бобаи – аёз духуну! хайрлэрыс Аёзлу гёмюлмени.
- 75) Не мутлу Аллахы дудуран пак кыс! ани сайды – юч гюннюк гёмюлмесини! Сенин о[о]луну до[о]ру Аллахымызы.
- 76) Яшаман Мезара конулду Христозум! Аёзларын аскерлери тицинмишляр! сени аша инмени метинедияр.

Икинжи статья.

- 1) Ильик вар метини! сян яшамак верян сабии! ставроза елерини сян гердин! енседин хептян душманын куведини.
- 2) Илаик вар метини! Куртарыжы сенин зетлеринен ююрекклилинян сян куртурдун! ёлюмдя хем да еримектян.
- 3) Тициленди! топрак хем гюн Куртарыжы! кайбелди – сана гюн каушуркан шавкым! мезара колверилдин гюдянян.
- 4) Уюдун сян Христос! халис ёмюр уйкусунан! мезарда о ар гюнахлы дюштян! чекетирдин жюмнеи дюнеи.
- 5) Бян илкин дудурдум! ажисыс сени олжизым! ажиларна шинди даянажам ежелиня даянамыжам.
- 6) Кахырын – сенин Куртарыжы! Бобадан айрылмадын Аллахым! ама – ёлю – герилдин – топракта! тицинерлар гёрян серафимяр.
- 7) Топран чекетмеси! долайы курдун солуксус! нижел инсан топра гёмюлдю! титсин гёкя бакарак.
- 8) (? – Е. К.) Копэр клисенин! пердеси сенин герильмянян! шавкларда сюндюляр лафым! сана шавк гюн сакланды ер-алтына.
- 9) Гирдин ер алтына! елинен сенин яратын Адамы! да калдырдын дюжмесиндя инсанары! соборларны кави Падишахлыны.
- 10) Топлашын чалалым! ёлю Христозу – Аёзлу – аламаклан! нижел – карлар – чоктан барышмак гетирди! да онарлан биля севенерим.
- 11) Дюня халис лафым! сян дюнеида гетирдин! нижел ёлюлярлян дирилери! кахырлар дюнеи гетиреняр.
- 12) Гёмюлежикан – Христозум! жинктин жендемин падишахлыны! хем ёлюмю ёлюмнен ёлдюрдю! сенселеи динсизликтян куртардын.
- 13) Яшамак ёлады! фикирли Аллахым мезарлара! гирдинен яшамак башлэрсин! ким булунер жендемин дерининдя.
- 14) Тазелижян! ии инсанарын жанарыны! ангылары гечинди гюдяйлян! Анажим зетленме аламаклан.
- 15) Гирдин сян! ер-алтына шафк – дорулюю – ташиян! да – ёлюлери уйкудан калдырдын! куладың караны жендемян.

- 16) Екин – ики – кере бювер! ёмюрлю – топрак – ичиня екилди! гюженик – яшларлан – юзя урдунан! бютюн – дюнеи севиндердин.
- 17) Коркту Адам! Алла райда гезьяркана! севенди жендемя о индинен! хем инанды нижел шинди калдырды.
- 18) Гетирди сана курбан! яшларны дудуран сени Христос! гёрдюнен гюдени – мезарда – барды! дирил олум несой кыйдын кендини.
- 19) Ени мезара! Иосиф иникуну индирди! Аллахын тюркюлерни чалды сана! карышык аламаклан Куртарыжы.
- 20) Енсерлян! Ставроза сени кактылар! Анан Лафым – гёрдюнен – о енсерлери! кахырындан гечти жанындан кылыч.
- 21) Хепсиня! татлы илиненмяк Анна гёреп! Хажы ичкилен о суланмыш! яшалары юзюня дёкюлер.
- 22) Пек – кахырланерым! хем копер ичимдя Лафым! гёряркан – сенин – дорулуксус зетлерни! деди пек пак Аннасы алаишлан.
- 23) О татлы гёзлерни! дудажыкларны – ниже капыжам! нижел – сени – ёлю гёмежям Лафым! барды Иосиф титириряк.
- 24) Иосиф хем Никодим! ёлю тюркюлерни чалерлар – шинди! ёлян Хриостоа онарлан биля! чалэр гёкюн Аиозлары да.
- 25) Гирерсин – ер-ичиня! Куртарыжы гююн дорулу! дудуран сени – ани – кахырлы дизер! юзюню сенин каибетинен.
- 26) Тицинди – жендем! гёрдюнен сени юмюр верижы! зенгини онун ани сатылмыш! дир[и]лти дивеч ёлюлери.
- 27) Гююн шафкы! дувэр гежя гечтинен Лафым! ёлюмндян – дирилдин шафк етин ёлюмя! ачык – та|пек некадар Дявол.
- 28) Топрак – сени – Ярадыжы! койнусуна – кабул етинен! саланды Куртарыжы титиреди! ёлюлери куртарды титирияккана.
- 29) Мирулады – сени Христос! Никодим хем иисуратлы! шинди иени сенин яладылар! титсиленди бютюн топракта.
- 30) Гирдин Шафк – Ярадыжы! сенинян гирди гююн шавкы да! титиремья алды хер бир жаны! сенин инанынан Ярадыжы.
- 31) Таш кёшедя! кесилмедик ташы ёртер Адам! ёлюмню ёлю Алла ёртер мезарда! титсинди бютюн топрак та.
- 32) Бюк – юренижини! ону севярдин – хем – Аннасы олум! сёлясяня – сян бир татлы лафчас! дизди хем алады пак Аннасы.
- 33) Сян Лафым! нижел ёмюрюню вердин! Июда ставроза – герди – ёлдюрмеди сени! дирилтин сян хепсини ёлюлери.
- 34) Иликчи Лафым! Кайбелдиди сенин гёзелин! ачан сян зетяйдин ама дирилдин! шафк – етин Аллахча донатын – сян – бизи.
- 35) Гирдин сян! топра каушмадык! шафк ташыйжы даянамадын! гон дусун караныктан.
- 36) Гюн хем ай! тутулду Куртарыжы! иизметчилярин акыланы! кара рубалара гинмишляр.
- 37) Гёрдюнен сени! Аллахым юзюнжю та ёлюда! нижел – Аллахым сувазлыжам елеримнен! титсинди дизди Иосиф.
- 38) Уюду Адам! ама ёлюм иесиндян чикарер! сян да шинди уюкладын – Аллахым – беним! ама – сенин – иендян ёмюр – сызер.
- 39) Уюдун сян ас! дирилтин сян ёлюлери! дирилдин дирилтин уйкудан! дивеч – илердян иликчимис.
- 40) Алыма топрактан! ама сызер Куртарыжы шарап! оо дирии кырлигадан! Метедерим ставрозу.

- 41) Нижел акыл верян! Куртарыжьи дюдюляр чиплак! кананмыш судитедили даяндын! О зет-лерня – ставроза – геренерин.
- 42) Ставрозу! уйгунсус Еврей сенселеси! биярдин Клиселерин калкынмасыны! нечин сууд кестин Хриостоа.
- 43) Гюлютю! рубаларлан гимни Сабии! ама херерсини о донаты! Гёкю – кавиледи топра – гё-зелети.
- 44) Нижел Пеликан! сенин сапланмыш иендян Лафым! сенин ёлмюш олларыны дирилдерсин! шинди дамнадэрсын юмюр юстлерня.
- 45) Гюню илкин! ачтын сян Хриостозум! баашка диндян сян сян сакландын! жинктин караныи башканарны.
- 46) Хич айр[ы]лмадын! Бобанын койнусундан Аллахым! хем инсан оолма сян истедин! хем жеңдемя индин Хриостозум.
- 47) Алындын герилмя! су юстюндя топра тутэрсын! хем солуксус онда шинди ятэр! даянамэр да – титирер юфкели.
- 48) Оф беним Олум! Адамдан датмаян – дизеряк – сёледиди! дюня падишахы – олажан умутландым! шинди са ставроза сени гердиляр.
- 49) Кенди Гаврил! оо бени хаберледи! гелди – гёктян Падиша – дивеч сёледиди! Оолума беним Иисузума.
- 50) Хем – Симионун! тамананды окумасы! сенин кылыжын гечти беним жанымдан! хем етишти Емануиля.
- 51) Барим ёлюлердян! уутанысыныс чыфылтар! онара ёмюр верян калдырды ону сис хасет-ликтян – ёлдюрдюнюс.
- 52) Тицилендиляр! гереняр гёрюнмедик Шавкы! ама Хриостозум беним мезарда саклы! солук-сус – караныклады гюнюн – шавкы.
- 53) Ажылы алады! сенин пек – пак Аннан Лафым! ачан сени гёрдю Мезарда! сёленмедик че-кетирилмедик Ала.
- 54) Ёлдюрюлмени – Хриостозум! о пек – пак анан сенин гёрдю! ажылы дува ети о сана! димя юриня ёлюляр – арасында.
- 55) Кётю жеңдеми! корку алды ачан гёрдю сени! гюн метини ёлюмсюс колвердин! онары ани ба[а]лйдылар.
- 56) Бюк хем титси! гёрюнмя шинди гёрнер! юректян ким кабытлы ёлюм кабуледян! кендилиндян – дирилти хепсини.
- 57) Иелерня сапламышлар! иелерни енсерлемишляр сабии! елерин – жыранны иендян – алыштырерсын! хем денюлмедик елерни деделерин.
- 58) Илери Рахилинин! олуну аларды хебири евдя! гидяркана олуну пак кызын! юренжиляр – алырак – анасыннан – бия.
- 59) Шамар урдулар! Хриостозун суратыны дюдюляр! елинен Адамы яряты! ченелерни душма-нарнын фолады.
- 60) Тюркюлярлян! сени – Хриостозум ставроза – гермени! хем гёмюлмени – хепси – дорулар ёртулэр! кулэрсын – ёлюмдян – гемянян – сенин.
- 61) Чекетмесис! Алла дайма беним Лафым! хем Айозлу жаным – беним! кавиля падишахлыны нижел ии.
- 62) Яшамаи дудуран! Джюмледян лекесис пак кыс! куртар клиселери алданмактан! Да – вер барышмаклык зере еиижисин.
- 63) Илаик чок метини! сян яшамак верян сааби! ставроза елерини сян гердин! енседин хептян душманын куведини.

Ючюнжю статья

- 1) Сенселеляр – хепси – тюркюлери гёмюлменя Гет[и]ррлар Христозум беним.
- 2) Аримафия – индирди сени ачтан! Плащаницаилан сарып мезарда гёмдю.
- 3) Мирую ташиянар! гетирдиляр миру сана Христозум беним.
- 4) Хепси дириляр – битки! тюркюлери – гетирежис яшамак вереня.
- 5) Нижел ёлю дири! Мирую ташиянар – мируладылар акылы.
- 6) Пек инаныжы Иосиф! гёмер – Христозун – гюдесини ёмюр верени.
- 7) Ким – доюрулмуш Манаилан! каршы коер сана Хатыр вереня.
- 8) Ким – доюрулмуш Манаилан! гетирер – Куртарыжыя сафра хем сиркя.
- 9) Ах фикирдян бозуклар! Христозу – ёлдюрюжю пророклары – ёлдюрян.
- 10) Нижел – акылсыз изметчи! саты – юренижий – хепсиндян акылы.
- 11) Куртарыжыдан атылып! запа – сян дюштюн икиюзлю Иуда.
- 12) Соломонда язылы! дерин кую дорулуксус чыфитлара.
- 13) Дорулуксус – чыфитларын! бурук ёлары нижел жанавар пласада.
- 14) Иосиф Никодимнен! гёмерлар ёлю гёрюнян Алахымызы.
- 15) Яшамак – верян Куртарыжы! шюкюр – сенин – падишахлына жендеми дадан
- 16) Ёлюню – сенин – пек – пак кыс! гёрдюнен Лафым гюженик дизди.
- 17) Ах – татлы – беним илкязым! татлы – Олум беним нерии каушту иликлин.
- 18) Бюк – алаиш – пек – пак – сенин Аннан чекетирди сана Лафым ёленя.
- 19) Миру – гетиреняр – гелдиляр Христозу ялама Аллахтан мируйлан.
- 20) Ёлюю ёлюмнен – сян! ёлдюрерсин Аллахым – кувединнян сенин.
- 21) Куртулэр – аданмыш кётюдян! куртулэр арифлинен сенин Аллахым.
- 22) Жендемин дибиня дюшер! душман сатыжы о кюль зенгининя.
- 23) Нижел жанавар пласада! сарылы – евдян – ирак – акылсыз Июда.
- 24) Сени – гёреняр кайбелер Лафым! Олу – Аллахы – хепсиня падишах.
- 25) Хепси биля кайбелер! дериндя чюрер адамнар зетчиляр.
- 26) Олу Аллахын падиша! Ярадыжым – ниже даянажан – зетлера.
- 27) Генч – Анасы гёрдюне гюдеи асылы ачта пек баарды.
- 28) Гюдеи – ёмюр ташиян! Иосиф гёмер Никодимнен биля.
- 29) Гюженик сес верди пак кыс! сыжак яшлары акты жан ажысындан.
- 30) Гёзюм – шавкым – беним татлы! Олум нижел ятэрсын шинди мезарда.
- 31) Адамы – Еваи куртардым Аннам алама бян зетлеенерим.
- 32) Шюкюр – едерим сабулуя олум – беним ани даянерсын зетлера.
- 33) Евелдян – брадын датмаи! Сиркяилен – суландын хажы сафраилан сааби.
- 34) Ставроза енсерлендин сян! нижел – бир булут ёртю сени инсанар.
- 35) Мируюташиянар – Куртарыжы! мезарна гелдиляр миру гетирдиляр.
- 36) Калк о бол юреклим! бизи куртар жендемдян хем караныктан.
- 37) Дириль юмюр верян! дудуран – сенин Аннан – яшларны дёкер дизер.
- 38) Алатла дирилмя! брак кахырлары – Лафым – пак – дудуран сени.
- 39) Гёктеки куфетляр! Титсинди – коркудан сени ёлю гёрдюнен.
- 40) Севгилен хем кокулан! сени саянарын прост ет гюнарларны.
- 41) Ах – титси фасыл гёрюнмя Аллахын – Олу – нижел – топрак сени ёртер.
- 42) Ташерлар – ачта – куртарыжы Иосиф качнер шинди башкасы гёмер.
- 43) Алэр – хем – дизер пек пак! Анан – сенин – Куртарыжы беним – ёлдюрюлмям.
- 44) Титсинер – акылылар – фасыл титси – гёмектян – сян – хепсини ярадыжы.
- 45) Миру дёкерлар! Мируташыянар – мезарна уркеня – гелдиляр.
- 46) Уйгунук Клиселеря! инсанарна сенин – куртулмак баашла калкманан.

47) Ах – Аёз|ючлю – Аллахым! беним Бобам Олум жаным хайрла дюнеи.

48) Гёрдюнен сенин Олумун! дирилмесини – кыс олду сенин изметчин.

(ПМА, с. Бешалма, Ч.Е.Г.).

№ 45. Акафист

Аёз Ангил Коручуя ⁴¹

† Кондак, 1 †

Еи Аиёз Ангел Ани хаирылаисын сааби Алахтан беним чанымы хем гюдеми Корума бян сенин илыиксыс чиран метиниклен чалаим мыкаетлыккан сана сян|да бююк сёзюнен олуп Гёк Падишах-хына. Куртар хер бир нивоядан кахырдан хем гёрюнян хем гёрюнмеян душмандан, хани сана барерым Севин сабинин Ангили беним

† уикусус коруичум †

† Икос, 1 †

Еи Аиёз Ангилем Ани гёктян ёланмышсын Корума беним бютюн ёмюрмю сана иилерым хем ялварыерым сян Кендин Куллан хем фикирлендир бени ани бютюн юректян севгилен услулукан ёландыраим гетирмя метиник чалгыларны Севин Аллахын Ангили беним дюнюрчум Аиез ючлюя Севин гюдесис салдат Падишахларын Падишахына Севин гёк изметчиси чорбачиларын чорбачисына Севин Акылы изметедян ярадана Арифлярен Севин ани херкере тамамнаерсын чорбачинын истедини Севин ани Аллахтан изин Алдын, хем Кувет беним чанымы Корума Севин ани бири кере биле бендян гюнахкердян Аирылмаерсын Севин ани хер вакыт гезеерсын о зарифлен Севин ани беним хер бир ёлармы коруерсын Севин ани хер бир феналыктан Коруерсын Севин ии коруичум хем Кулан-нычымы Севин ани бана Аллахтан Куланычы верилдин яшамак ёларна Севин иликчи хем Куланыгым беним севин Сабинин Ангили беним

† уикусус Коручум †

† Кондак, 2 †

Инсан севян сааби гёрюп Адамын гюнаха гирмесини о бизим дердимизя гёря ани ёля инсан дюштю гюнаха онун Аннадылмас иликлери ичин ёллады дюнея Аиёз Ангилери хем хер бир Адама Ангел Коруичу верди зере Ангил тамамнер чорбачынын изинерни хер вакыт хазыр Севгиинян ярдыметмя Аллага якышыклы чалалым

† Алилуия †

† Икос, 2 †

Еи Аиёз Ангилем истя юкардан беним Аклыма Аидынык ани Анаим Аллахын сымарламаларыны ани исля хем бенилян хем дору юреклян хем гиргиниклян тамамнаим Ама дургунмаим мететмя беним Корычуму бёля сеслен Севин ани юремдя тутуштураерсын севгилилик Алахыма беним ярадан Севин ани бени Кызыштыраерсын хер гюн хер сат Алаха дува етмя ялварма хем инкинат олма Севин ани джан евимя аул герерсин Аллахын, Коркусунан бир инан Караул, гиби севин ани беним хер бир, гындулармы Куртарычия дорудаерсын ани герилди дюнянын гюнахлары ичин севин ани онун зетлерни хем Кручада ёлюмню Аклыма гетирим ерлештиреерсын Севин ани онун зетлерни Куртарычынын Аклыма, гетирерсын Корунаим гюнахтан юредерсин севин ани бени дувада Куланаерсын хем ярдым истемя юкардан хем Аиёз Духун дорунун серинини истемя Севин ани инандыраерсын ани Куртарычы Араер хаирына о мюнюзю хем услу юреклилери Севин ани фикирмя Коерсын ани херердя Алах долайлеар бизи севин ани хер бир гёрмеклерми Аклыма юз бе юз гетирерсын севин ани бана ии юрек верерсин Ани онун берекетинен гюнахларымдан покаит олалым севин ани чаныма Кахыр Коерсын о таш юрекли оланар ичин Ани покоит олмерлар титсинем Севин Сабинин Ангили беним

† уикусус Коручум †

† Кондак, 3 †

Еи Аиёз Ангелем беним Аиёз Коруичум ани Аллахтан верилдин вер бана Кувет хем кысмет ани бир Кёстексис Аиымси (? – Е. К.) бишея илишмесин да гезим Куртулуш ёлунда христозун сымарламаларында генеда юреямин хем Азымлан метедим Аллахымызын пек Аиёз Адыны дурмамаинча

чалалым Аллаха Алилуия

† Икос, 3 †

Сянсин беним ёртюм ани Аирымаисын Аллахтан Аидынык шафкымысын ани Аидынык едер беним Каранык чаныма хем ани дадаер Караны ама Кырык юреклен ялварым паклаясын беним хер бир дуиг[у]лармы ани белалардан Каранык да шашырмаим гюна Каранына да пак олаим да гезим Караныкта да сенин шанынлан Аидынынан чалалым бёля сана севин Каулимас (? – Е. К.) илдыс шавклы ани юч катлы шавклы Алахын хем беним да даима Аидындан севин пек Аидынык шавк ани беним юремин гёзлерни А[й]дынадерсын ани беним юремин гёзлери гонахтан каранык севин ани истеерсын бени шашыран динсисликтян шашырмайшым севин ани фикирмя коерсын ани Аллахын сымарламаларны беним бютюн ёмюрюмдя таныем севин ани ёля япаерсын Аллахын закону дору мумсун Аякларма хем юремя Аидынык едерсын севин ани лафларны Евангелиянын христозун татлы сеслемя юредерсин севин ани шюпесин инанма юредичинин сабинин юрертмеклерни юредерсин севин ани Кавилерсын каил олим Аиёз Клисенин Адетлерни инанна севин ани Куланнаерсын каил олма не дорулуклар брады Аиёз бобалар севин ани кавилерсын насатлары дору хакикат инанна севин ани инандыраерсын бу насатлары хазыр олма кяр ёлмдя[да ёлюм]да Кабул етмя севин ани Куланаерсын бу ердекилярлен ани дини бракмы бир баланты олмасын севин сабинин Ангили беним

уикусус Коруичум

† Кондак, 4 †

Дюня ишлерни дениз далгаларны дадыерсын Дуалу гемилен сыклетли дюня Кысаветлерни генеда барышмаклык зеря беним янык хем факир чаным буланерь зере ёк булма дурук гёлчук Куртулуша ама сат Аллах ичин саде Ангилия хем беним Коруичума умутланаерым зеря единдин Куланычи Коруичу ама беним уигун гындулармы ани быландыраер бени ама шюкюр едерим Аллаха чалып † Алилуия †

† Икос, 4 †

о фена духлар ани Гек Алтында ишидип хем гёрюп Аллахын Ангиели ани пек кави юзлери динмер сокулма сенин пек пак шавкына хем феналык япана беним чаныма ялвараерым услулуклан Аирылма бендян сабур суздан ани Коруерсын бени даима нивоиядан онарын Кётю Кеметлериндян ани тутма савашерлар мюнюзлюклян сёлеерым севин ани Колаерсын беним аклымдан хасетли хем фенаил севин ани гёлгя едерсын хем ёртерсын Кави Канатларынан севин ани хер вакыт ченк едерсин Атешли Кылычинан беним долаимда севин ани бана ярдым едерсын енсемя онары севин ани Колаерсын бендян о гелижи (?) кушларын Капаны гиби чан Каибедичи евдян иракларыны севин ани фикирлендирерсын таныма ниче бир ябанжи таныма гиби о кётю шейтанарын шетан принкасындан севин ани дадыерсын беним фикиримдя юстюмя гелян чанаварларын онарын юретмеклерни ани чаным зарар яперлар севин ани беним юремдя онарын Атларны кёктян чыкараерсын дикли хем хасетлы севин ани бени юредерсин куума хем сияхланма ставроз нышаны инан севин ани Куветлиндирерсын чинемя Аспидам хем васыльсканын юстюня севин ани вар енсенилмяе Куведин сияхын джумне душманарма севин сабинин Ангили беним

уикусус Коруичум †

† Кондак, 5 †

Сана еи беним ии Коруичум кыишаерым бенцетмя о илдыза ани гётюрдю Куланарак хем шавк едеряк мацлары сабия баш урма дюнянын Куртарычысына ани дуду Вифлиемдя зере сенда

дурмамаинча бенимлен гезерсин хем шавкынан бана ёлу гёстерерсин ани гётюрер юкаркы вифлемя Гёк Падишахлына зере орда Архангилярлен хем Ангилярлен Аскерлеринен барабар бянда илаик олаим чалма биткисис

† Алилуия †

† Икос, 5 †

сана еи беним ии Коруичум сана Кыишерым чанымын Аиез Куланычысына гёрюп беним Алданмамы Ани патимаилан Караныкта булундуиму ёртюлю Ачылаим хем кёрлемя да бян да гидеим Куртарычынын Ардына онарлан Кызыштырып покоит олма та гёзлерим яштан деря дёкюнчя хем икаинча чанымын паксызлыны бунун ичин ялвараерым хем сана деерым севин ани гётюрерсин Аллаха гюнюк гиби дувалар беним гюнахкер ичин севин ани хер керя Арачылык едерсин бана ярадан ани куртарсын бени дургуну севин ани Арачылынан чеви-рерсын онун гюдесини бендян гюнахкердян севин ани ялвараерсын джумледян Куветлия Аллаха простетсин беним фена етиклерим ичин севин ани баш илдерсын онун иликлериня ани Каибетмедди бени беним динсизлемлен севин ани дурмамаинча ялварьерсын бени ёля Алана севин ани бени ёландыраерсын покаяниялан ёмюрмюн хер бир гюнюмю севин ани бана хавез юфлеерсын хер кере пишман олма сабимин ёнюндя беним дюсюмин гюнахларым ичин севин ани фикирлендирерсын даима хем хер вакыт Аклымы хесаплаим да Анадаим гюнахлармы севин ани дюртерсын Алаим хем Кахыр дюзерсын юремдя ани оллама юфкелендирмямя беним пак Аиёз Аллахымы севин ани уияндырерсын Аалама беним о фена хем гюнахкер Вяцамы севин беним Аидын[ы]к хем сусмас Арачымы беним чаным ичин севин сабинин Ангили беним

уикусус Коруичум †

† Кондак, 6 †

Еи Аиёз Ангел беним Аиёз Коруичум Ачык инан едерим бюкю сеслян сян Касавет Коян беним ичин о гюнахкер ичин херкере ани буландыраер чанымы бу дюнянын далгалардан чапук шиндирерсын хем тес фикирлендирян Ани бунар хепси ёланма пек рахатль ярадычидан зеря бунар хепси шаштыр чаныма заифлима зере зорлар юредер гёкюн дофторна

чалма † Алилуия †

† Икос, 6 †

Беним о Каран[н]ык хем янык чанымы гюченик хем белалар сарды чок гюнахларын себепин-дьян Еи Аиёз Ангелим дурур Аидынык ичимдя нурлу олан ишенен чамарыр хем долдур юреми севинмеликлен хем шениклен ани дурмаксыс хавез олаим сенин юртлиненя Карышерым барма вавеш гиби берекетли Аллаха Ачиян олсун бенида хем простетсин гюнахлармы ама сусмаксыс Еи беним Куланычим илерлет бенида бараим хавезлен севин ани ярдымнерсын тамамнама о ии боюндую Кутулмуш сабурну севин хер бир нивоюда чанымын буланыхлында Кавилерсин умудуму саби Аллаха севин ани юредерсин гиргиниклен енсемя Кахырлары хем Ачылары севин ани куваерсын бендян Кахырлары хепсини хем хазетин беним юремдя севин ани гиргинедерсин Каршы Коима душмана ани истер тутма бени умутсузлук принкасындан севин ани ёландыраерсын инанма Апостолун лафларны даяначек саилар ким истярсаяшама Аллахын сёзюнян даянсын Колаиша севин ани юфлерсин Пророкларын ёрнени хем Апостоларын сабурну хем чок даиянмай севин ани илендирип гёстерсин христозун мучениклерин насатчыларны Ангылары каил олду каны дёкмя севин ани Коерсын беним гёзлеримин ёнюня хем Аклыма сабинин Куртарычанын зеетлерни севин ани юреми татлылаерсын умутлан гелечек ёдек ичин севин ани чанымы дирильдесин севинмяклен беклемя вечника иликлер[и]н севин беним ии хем Аклылл илендиричим севин сабинин Ангили беним у[й]кусус Коруичум †

† Кондак, 7 †

Еи беним саабим ярадычим истеип хепсини инансын сенселесини Куртарма ёл[л]адын Кенди Анилини ничел бир инанны бекчи хем ёла Коян бютюн ёмюрюмдя херзаман ярдымласын сенин Аиёзлу соолуннан Куртарсын оинаклы шейтанардан хем хазырлаясын ии ишлярлян гирмя Гёк конакларны одаларны о ариф генчлярлен хем Аллахын герчик чалгылларынан чалма

† Алилуия †

† Икос, 7 †

Еи беним запчим хем саабим гёстердин бир ени иилик беним юстюмя ани дюбюдюс измекерларындан ифаим хем хепсиндян гюнахкерим зере гёрюп о чиркин фяналыклармы Каибетмедин бени беним динсизлими та бёнкю гюнядан хем бу сададан ани шинди ёнюмюздя чок даянып беклерсин берекетинен беним дёнмеми хем юректян покоит олмама инанаерым беним Аиёз Коручумь ани сенин дутунмаксыс Арачилян Аллаха бян Корунмуш олдум шиндиядан бунун ичин севгилен хем хавезлень барерым севин ани Корурерсын бу дениздян яшаманын ани булмаим чок далгаларлан севин ани елини узадаерсын ярдыма да бени Капарерсын динсизлик куюсундан севин ани силкерсын гюнахкер уикую беним гюнахкер хайлазлымдан севин ани Алдынык Аяк Аидынадерсын караным Касаветсизлими севин ани сенин дуваларынан Аидынадаерсын ярдымнаерсын беним о суук юреми хем Кызыштыраерсын ани якын сюнмя севин ани бени хер керя Коерсын метедим Аллахымы севин ани чалгыларда сеслим дудураерсын зеря иилик хем дорудужуисун мететмя джумлелери ярадань севин ани юредерсинь славословит етмя беним саабими диилсат Аазлан ама бютюн юреклян севин ани ёландыраерсын тамамнама пек Аиёз Оолунун сымарламаларны севин ани истерсинь бени сынаштырма феналык апанардан Атылма илик япарак онара севин ани истерсин хализдян Казанаим гугуш ялнызлыны хем Кузу ялпаклыны севин ани Арачылык, едерсин ушак феналык-сызлыны хем ихтиярларын дору усталыкларын севин Сабинин Ангили беним

† уикусус Коручум †

† Кондак, 8 †

ябанжидыр беним гёлгелеленмям бу ер юзюндя беним яшамама боша хем Кыса вақыда бян гюнахкер хем макар Аазыжык дюшюнмерим о хаберсис ёлюмя не[да] Коркулу суда нередя дурачам о дору дава кесичинин ёнюндя ани чувап истеечек хепсини ишлерми хем лафлармы бунун ичин ялвараерым сана чанымын Коручусу уияндыр гюнах уикусундан ани етишмесин бени ёлюм саады дорулмадан ани иилик олаим истемя пек Аиёз Аллахтан прост олунмак беним динсизликлерими ани севинмяк сесинян чалаим † Алилуия †

† Икос, 8 †

Джумлелерин запчысы хем беним ярадычим Ачан нышан веречян шансора салык брама бу дюнаядан сянсын беним Аиёз Коручум илери гёрюп о титси мункалары хазыр о фена духлар ичин хем гюнахкерляр ичин ани покаит олмамыш Ангысы бени[да] беклеер ёрт сенин о Кыиметли Канатларынан ничея Картал ёртер кенди явруларны генеда Ачан чаным Аирылачак бёндя сени якында гёреим Коолаип о душманы евдянира бунун ичин мюнюзлюклен ялвараерым деип севин ани илери Аклына гетирерсин о Коркулу саады ёлюмюн Ачиларны севин ани хер керя Аклыма гетирерсин о герюнмяс хем билинмяс саады севин ани юредерсин хесаплама хер гюн о хен биткинчи ёмюрюмю севин ани хер керя хазыр едерсын ёбюр дюнея гитмя севин ани бёндя дудураерсын чанымы дюшюнмя хем юрек параламаи бошуна ишляр ичин севин ани хер керя истерсын бян пакоит олуим о битки гюнюмдя илери севин ани дургудерсын дюн[н]я хавезли-клериндян хем дюн[н]я ишлериндян севин ани ярдымедерсин кёклемя юрямдян о бозулан Варлыклары севин ани бана гёстерерсын ани хепси ерин севинмеликлери боша кысадыр татлысы хем тес гечер севин ани фикирлерин бу дюнянын гёзелии кыр чичя гибидир тез гечер курур севин ани дургудаерсын инсандан метин[н]ик Арама ани гёлга гиби гечер севин сабинин Ангили беним уикусус Коручум †

† Кондак, 9 †

Бу беним яшамамда хер бир гюнахы яптым хем бютюн ёмюрмю бош ишлярлен гечирдим ама ш[и]н[д]янсора биткия яклаштым да гене душманар Калкаерлар юстюмя чалышып тамахлыклан Капма да чендемин дерининя атма ама ялвараерым Еи Аиёз Коруичум ол бана Куртарычы Ачан гечечам о Коркулу вамалардан хем гётюр бени Коркусус та Гёк Падишахлына Капусуна Раия нередя Каршы гелечам ынчерлеин юзлеринен Ангылар чалыерлар † Алилуия †

† Икос, 9 †

Филисаф дилерни, сёлемяс неляр яптым бян Еи Аиёз Коруичум беним бютюн ёмюрюмдя зеря та Аиёз Ватизлик иканамасындан Кабуледип сян беним чанымы Корудун ушакламы юредип фикирледирдин бюк олунча Корудун гюнаха гирмеем генчлик боюму Корудун инсанык яшамамы Куландым ёмюрмюм хер бир ёларны Кордуун та ихтиярлаинча хер кере беки Азармадында ама гене илиндирип гене ярдымнаип дорутун Куртулуш ёлуна бунун ичин шюкюр едерым хем чалаерым сана севин ани бир кере биле брамаерсын ярдымны хем корунтуну беним, юстюмдян севин ани уикудан калктыннан бени ёландыраерсын Аллаха шюкюр етмя ани вереер Кувет севин ани юредерсин сфинцит олма Дуваилан хер бир гюнюн чекетмесиндя севин ани брамаерсын бир иш биле чек[е]тирмя дува етмеинча о пек Аиёз Аллаха † севин ани истерсин хептян Кёклемя юремдян Кендимя умут Коимаим севин ани бени гиргинедерсин хер керя Анама пек татлы бизим саби Исус христозун Адыны † севин ани хер вакыт фикиримя Коерсын лафетмя сат лязымлы хем файдалы Аллахын ишлерни севин ани дургуд-аерсын чок бош чюбюшери недян Аллахы Азетмер севин ани хер Кере бенимленсин ияркан ичяркян яда башка иш япаркан севин ани вар касаветин бени сынаштырма ёлчум олсун имемдя|да ичмемдя|да севин ани Коруерсын уику вакыдында хем Коруерсын денемя истеян душманардан ани Алдадер дюшюмдя|да ани чок вакыда гечиреим уикуилан севин ани дургудаерсын гюдя тутушуклуину хаирсызлык патимасыны ани юредерсин бени Аиёз Ангел оруч тутайм хем тримур о простлу енсемяк ичин севин ани ёнюмя Коерсын утанмак дору Караул хем ичмеи тютюн зеря Ангел Аиёз Аалаер зере Кокудан яклашамаяер зере Аиёз Ангил долу Духлан миру Кокусунан севин сабинин Ангили беним уикусус Коруичум †

† Кондак, 10 †

Еи беним пак Аиёз Аиёз Аиёз Исус Аллахым ани гелдин джумлелери Куртарма Кырык юреклан ялвараерым сенин бюк хаирынан прост|ет беним джумле динсизлими ёлчусюс Кусурлармы сенин Алахлы измекеринян дувалары ичин ани ди[и]л хысымдан Ангысыны вердин ушаклымдан Коруичу вердин Сенин инсана севгилия гёря ани илик гёстерсин гирмя Конарларна Кудретиня хем чалма о до[о]ру Духларлан † Алилуия †

† Икос, 10 †

Еи Аиёз Ангилим хер вакыт бана бир Кави даяксын беним фена душманарма Каршы Ангылары Аараер бени дивеч Каипчылымы хем хаилазлыклан ифкалаер чанымы хем унутмаклан ама ялвараерым Коруичум сана севин сенин дюнюрчюлюнен Илаик беним чанвермеми хем беним раим (паим -?) олсун пак гюдесиндян хем пек пак Аиёзл[у] Канындан беним Куртарычымын ани Кавилешим о бозулмас гиитилян ёбюр дюнея хем о ии иликчия чалма бёля севин ани сана чорбачылык верилди даатма беним юстюмдян гелян душманы севин ани Аллахтан Кувет Кабулетин енсемя беним гёрюнмяс душманармы севин ани фяналыктан хем шейтанын чарпыклындан Куртараерсын севин ани сарылыисын Арифликлян хем вар умудум ёлюм сарымда Коркмаим о Кара суратлылардан о фена душманардан севин ани сендян Корунмуш олуп вар умудум гечмя, гёктеки вамалара бир зарасыс севин ани сенин ярдымынан Куветленип умутланаерым ани Калмыичам дышарда Раин чок севгили Капусунда севин зеря сенин Арачилын, пек Кавидир Аллаха беним ичин зеря Атылмаичан дышардакы Карана севин зеря даима беним фикирлими Коерсын ани покоит олаим гюнахладымдан да Куртулаим чендемин Атешиндян севин беним шашырмас хем Ариф Коруючум Севин ани бени гечя гюндюс ял-

вармая ёландыраерсын олмаим Коланмын шетанарлан мункя севин беним Кави дюнюрчюм хем чапук ярдымчы севин сабинин Ангили беним уикусус Коруичум †

† Кондак, 11 †

Еи беним Аиёз Коруичум билерим ани бу чалгы дилия тамам макар мюнюзлюклен гетирерим сана бютюн юреклян шюкюрлюк сенин джумне ии хаирна Ангелим неляр япаерсын бу дюнядан хемда бу сададан геня та ялвараерым Ачиян ярдымчы севинеим Аллахын Коркулу судунда Куртарсын сол тарафтан хем илик етсин джумлея Аиёзларлан чалма † Алилуия †

† Икос, 11 †

сянсин беним Кандилим гюнюмюн Каушмасындан иликлеримин зехтин яии ёк та неяны бян Качаим ани гюнахардан Арлаштым гюнах уикусунан Ачан хаберсис етишечям гечя ярысына битки сада ама ишитмеим бян о Акылсыс Кызлар гиби Коркулу сесини Гювенин ани билимерим Кимсини ярдымет беним уикусус Коруичум чанымын Капларны долдурмахаирларын зетин яинян хакына иликлярлен илери до[о]ру Калан вақыдымы гечирим иликчи ачиян хем сесличи да Кабулет бендян бу чалгыи севин ани бир Аллахы Аклымда олсун Коерсын херкере севин законну хем севгилелини онун хем иликчинин юремя енилерсин севин ани севим онун яраданары фикирлимнен хем дюшюнмямнян уяндыдыраерсын севин ани якыным беним халис севгилен хер заман Аклыма гетирем да Алахада якышыклы олаим юредерсин севин ани севим он[н]ары дил сат лафлан ама ишлен хем дорулуклан бени юредерсин севин ани хер бир зорларында он[н]ара ярдым едим Коерсын севин ани Кахырлы оланара сабурлун вереим гючениклера Арка олаим бени юредерсин севин ани беним Варлымдан пай вереим юремин имышадаерсын севин джанымы беним Куртарычисын закона гёря достум ичин уяндыраерсын севин ани гёзлерми беним Капаерсын Кардашымын гюнахыны гёрмеим севин ани бракмаерсын судитедим бян якынмы беним севин ани дургудаерсын бени дини хем инаны бозмак ичин ани сёлерлар севин сабинин Ангили беним уикусус Коруичум †

† Кондак, 12 †

Еи Аиёз Коруичум сана верилыди дору хем Куветли Алахтан ани Коруясын беним хер бир ёлармы сюрчмесин Адымнарим бир кёстек ташына та христозлан Каршы гелинчядак Аллах Куветлия ани чалаерсы † Алилуя †

† Икос, 12 †

метедерим Сени шашмакы чёмертлини чапучак фикирлисин саабинин гюдеси изимекер хем бюк еря Коиулан зеря Кужунмаерсын (? – Е. К.) беним мындар гюнахарымдан дургутма Аиёз духлары гетирмя Алахын ёнюндя беним ичин о гюнахкер ичин ани Каибеллим див[е]чиня ама Гёк Падихашлын да мера единим да чанымын мюлклюндя ии хошлунан Кабулети чалгылары севин ани Аллахын Коркулу судуна хазырлаерсын бени севин ани чанымы хазырлаерсын бир ени гелин гиби Караил чыкма о гёзля гювея христоза севин ани истерсин хер вакыт чалышкан олаим гювя Конакларна хем Кызыштыраерсын чаным Кандилин якма о Акылы Кызларлан гетирелим дору чанарлан гирем христозун ичери севин ани чалышерсын гинеим пак кызл[ы]к рубасына бени|да Кызыштыраерсын союлма гюденин гюнаа рубасындан севин бана|да илик япаерсын деликан[н]ы паклык рубасына севин ани ялварерсын Аллаха чёмертли берекетли олана бени|да саисын саисыс сечилм[и]шлерин чатасына севин ани Аллаху дувачыларлан биля онун Падишахлына чалышы севин ани сенин гиби гюдесизлярля яклаштырма онарлан биля Аллахын Падишахлына севин беним ии хем шен Коруичум севин хошлан ялварычымы беним ичин о гюнахкер ичин ии хем чапук Арыичим севин ани Аллах ичин хем Аллахы дудуран ичин бана Ка[а]ви умутсун севин сабинин Ангили беним уикусус Коруичум †

† Кондак, 13 †

Еи сабинин Ангили Анылмыш аидынык хем Ариф Кабулет бу дуваи хем шюкюрлю чалгыи гене|да Ачан гидечес ер юзюмдян суда гёстер сенин чёмертлини дур беним янымда дурок долу севгийлен яннаштырып Коркую Куртулуш олерсын умудунан хем да иилки олаим

сенинян Раин ерлериня дивеч вақыдад[а]н чалаим биткисис Падишахлын салтанатына †
Алилуия †:

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.; г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 46.

Еи сабинин Ангили Анылмыш

Дува Аиёз Ангиля⁴²

Коручуя Еи ии ёртум кырык юреклен хем чан Ангысынан (ажысынан? – Е. К.) дураерым сенин ёнюндя хем ялвараерым ишит бени сенин гюнахкер измекерни ани Алаишлан бараерым Анама беним динсизлими хем дорулксузлumu Ангысыны бян тикалас хер гюн Кюстюерим сени хем хер сать хем чиркин ишляр япаерым ярадымышын ёнюндя хем Аллахым гестер бана хаирны хем Аирылма бендя о фикирсиздян та беним битки умудумадан уияндыр гюнах уикусундан хем ярдымет сенин дуваларынан Калан вақыдымда яшамамда гечирим бир Кедерсис халис та пек Ко[о]ру гюнаха дюшмектян ани чекер ёлюмя севинмесин душманым беним † Каибелммемя †

† Амин †

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.; г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 47.

Хер-бир акафистя окунер 13 кондак 3 раза юч керя сора 1 икос сора битки молитва⁴³.

ГОСПОДЙ ИЙСУЗУМ ХРИСТОЗУМ БЕНИМ АЛЛАХЫМ: МИЛУЙТ-ЕТЬ БЕНЙ ГЮНАХКЕРЙ ХЕМ ПРОСТЕТЬ БЕНЙ ИЛИКСИСЬ ЧЙРАНЫ: АНЙ БЯНЬ ГЮНАХА ГЙРДЙМ БЮТЮН ЮРЕКЛЯНЬ ВАКЫТЛАН ДА БЮНКЮ ГЮНЯДАН ХЕМ НЙЧЯ БУ АДАМ ГЮНАХА ГЙРДЙ ИСТЯР ИСТЕМЯС ИШЛЯН|ДА ЛАФЛАН|ДА АКЫЛАН|ДА ФЙКЙРЛЯН|ДА ХЕМ ХЕР ЧОК БЕНИМ ХАЙРСЫЗЛЫКЛАР-МЫ ХЕМ ДЮШЮНМЕКЛЕРЙМНЯНЬ: ХЕМ БЯНЬ СЕНИНЬ АДЫНА ЕМЙНЬ ЕТЙМ ХЕМ АНЙ ЯЛАНЧЫ ЕМЙНЕТЙМ ХЕМ ЮФКЯ ЕТЙМ Я МЫРЫЛДАДЫМ ХЕМ ГЮЧЕНДЙРДЙМ ХЕМ ЧАЛДЫМ ХЕМ КУРВАЛЫК ЕТЙМ ХЕМ АЛДАТ[Т]ЫМ ХЕМ САКЛЫ ЙДЙМ ХЕМ ДОСТУМУ ЧОК ГЁРДЮМ ХЕМ КАРДАШЫМЫ ГЮЧЕНДЙРДЙМ ХЕМ АЧЫЛАДЫМ ХЕМ АНЙ ДУВАДА ДУРУКАН ПЙСАЛТЙРЙН ЧАЛМАСЫНДА БЕНИМ ХАЙРСЫЗ ФЙКЙРЙМ ХАЙРСЫС ЕРЯ ГЙТЙ: ЯДА КАПМАКЛАН ДОЮНДУРМЕКЙ ФЙКЙРСЙС ГЙБЙ ГЮЛДЮМ Я|ДА ХАЙРСЫС ЛАФЕТЙМ Я|ДА ЮСЕКЛЕНДЙМ Я|ДА ХОДУЛАНДЫМ ЕКЙ|ДА БАШКАСЫНЫН ВАРЛЫЙНА АЛДАНДЫМ АНЙ БЯНЬ ДУВАДА ДУРМАДЫМ НЙЧЯ ЛЯЗЫМ ХЕМ ДУХОВНЫЙ БОБАМЫН ЗАПОВЕТЛЕРНЙ ТУТМАДЫМ НЙЧЯ ЛЯЗЫМ: ХЕМ БОШУНА ЛАФЕТЙМ ХЕМ АНЙ ХЕРБЙР ХАЙРСЫЗЛЫЙ ЯПТЫМ АНЙ ТУТЕРЫМ АКЛЫМДА АНИ + + + ТУТМЕРЫМ ПРОСТЕТЬ АЛЛАХЫМ ДА БУ ДЮНЕДЯН ГЕЧЙМ САНА УМУТ ЕДЕРЯКЬ ХЕМ СЕВЙНЕРЯК СЕНИНЬ ДУХУНА ШЙНДЙ ХЕМ ХЕРКЕРЯ АМЙНЬ:

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 48.

Псалом 50⁴⁴.

Ей Аллах хаирла бени сенин бююк хаирнына гере хем сенин джемертиклерин -109- чоклуна гёре пакла беним динсийзлими Таа зеря ики (зееда икаа – Е. К.) беки беним динсизлияндян хем... <текст прерван>.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 49.

Гелин баш иилделим бизим Падишахымыза Аллага Гелин баш иилделим хем дошелим. Христоза бизим Падишахымыза Аллага Гелин баш илделим хем дюшелим кенди Христоза Падишаха хем бизим Аллахамыза

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 50. Паскел[л]я тропары.

1. Христос дирильди
инсан шень олалым
Зеря хайдыннык гёрюньдю
мезардан о гюнь гиби

2. Х[ристо]-с гюнеши ду[у]дурду
бютюн[н]я дюнеи шавкетти
Х[ристо]-с Паскел[л]ии севди
зеря о башлэр ёмюрь

3. Х[ристо]-с дирильди
нижя (скриптурада) языларда сёледи
ёмюрь ичинь о верди
онун хаирыны ички

4. Ама диль кысыр таштан
ани Моисей ярдыйды
дири суу иесиньянь
верди бизя ичелимь

5. Х[ристо]-с дирильди
ёртуланалым Аллахлан
качалым бись гюнахтан
недянь Сааби гюженерь

6. Х[ристо]-с дирильди
Кётю хавези гёмелимь
ёртуланалым паклыкта
дирелелим Христозлан

7. Еринь данаклынны унудалым
дирильмеи беклелимь
ачан гюнахы еньсинжись
озаман дивечь дири олыжыс

8. Херь бись браксак дюнеи
Сааби саа янына койжек бизи
хемь орда кардашлар севгили
Раин данаклыны сиредины
Бенимнянь биля гёмюльдюнюсь
Бенимнянь дирильжинись
Раин мевасындан ийнись
дивеч Ангеллярлянь чалыныс

9. Х[ристо]-с дирильди
дивечь яшамак верди.

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 51. Тропар Паскел[л]яда.

Дирильмяк гюню ей инсаннар, айдынаналым, Паскел[л]еси Са[а]бининь Паскел[л]я Х[ристо]-с
Алла гечирьди бизи, ани чалэрыс еньсемяк тюркюсю.

Х[ристо]-с ёльмюшлердянь дирильди.

Гелинь ичелим ени ичьки минуния япан, ани диль кысыр таштан, ама Христос мезардан ангы-
сыны хазырлады, чюрюмязь чёшмеси, онун себепиньянь бись куветленерись.

Х[ристо]-с ёльмюшлердянь дирильди.

Ко Аллах сёлеянь Аввакум, дурсун бизимнянь караулда, хемь гёстерсинь айдыннык дюннея
куртулмуш шавкланды, зеря дирильди Х[ристо]-с жюмледянь, куветли гиби.

Х[ристо]-с ёльмюшлердянь дирильди.

Айдыннык верь, айдын[н]ык верь ени Ерусалим, зеря Са[а]бининь славасы сенинь юстюньдя
шавкланды, я Сион шинди севиень хемь шеннень, хемь ся[н]да пак Аллахы ду[у]дуран, севиень
сенинь Ду[у]дуранын дирильмеси ичинь.

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 52. Тропар.

Ангел баарды япак берекетли о[о]лан, севиень хемь геня деримь севиень, зеря сенинь о[о]лун
ючюньжю гюньдя дирилди. мезардан, хемь ёлюлери калдырды. инсаннар шень олун.

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 53(а). Христозун ду[у]масы. Тропарь

1. Гёктя бир бюк нышан олду
Философлар гёрюп таныды
Мисея гельди } 2

2. Онар евлерини брадылар
Хем гюнь дусундан гельдияр
Христозу арама } 2

3. Онар гидип гёрюрлярди
Гёктя илдыз да гидярдиди
Онарлан барабар } 2

4. Ерусалимия гирдияр
о илдызы каибетияр
Аллахтан изиньдир } 2

5. Оннар инсаннара сорсунар
хепси нарот билисин
Хани Христоз дуду } 2

6. Онар пек кахырланарды
Гидип инсана сорарды
Нерядя христос дуду } 2

7. Инсан шашып дурарларды
философларда сёлярди
Ани Христоз дуду } 2

8. Сора ирот кенди дуйду
Философлара сорду
Нерядя Христоз дуду } 2

9. Гидин хализини юренин
Гелин селеин
Нерядя Христоз дуду } 2

10. Бян|дя она гидежям
Хем она баш илдижям
Бютюнь куведимням } 2

11. Филасофлар гидип булду
ахыр ичинья Христоз дуду
онар пек севинди } 2

12. Христоза инкинат олдулар
хем бюкь башиш гётюрдюляр
Алтын смирна гюнюк } 2

13. Филосовлар пек севинди
Ангел дюшлярия гелди
хем хабер верди } 2

14. Башка ёл[д]ан гери гидин
Падишах Ирод бильмесинь
о пек юфкеленди } 2

15. Ангел Иоссифа деди
Ал Мария ушаклан
Гидин ира Египедя

16. Ирот пек юфкели гезярдиди
бир бюк Аскер ёлыер
Город Вофлеема

17. Бир гежя кыйп дорады
1400[0] жан еркек евлат
Ики яшынды } 2

18. Христос бизим Аллахымыз
Гёктя Бобанын саа тарафында
Христоз слава сана } 2

19. Боба Христозу коруду
Христоз варды кенди о[о]лу
Боба слава сана } 2
Аминь +

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 53(б). Хриозун думасы⁴⁵

Гёктя бир бю[ю]к Нышан олду
Философлар гёрюп таныды
Месия гельдй.

онар евлерня
брадылар хем гюндусу-
ндан гельдиляр хриозу
А[а]рама[а].

Онар гидип гёрюрлярдй
Гёктя илдыз да гидярди
онарлан барабар.

Ерусалимя гирдйляр
о илдыз Каибетиляр
Алахтан изин.

Он[н]ар инсаннара сорсун[нар]
хепсичи нарота билисин
Ани Христ[о]з ду[у]ду.

Онар пек кахыр ланарды
Гидип инсана сёлярдй
Нередя христос ду[у]ду

Инсан шашып
дурарларды философлар|да
сёлярди ани Христос д[у]уду
сора ирот кенди дуйду
Филосовлары|да сорду
Нердя Христос ду[у]ду

Гидин хализини юренин
Ги[д]ин бана да сёлеин
Нередя о ду[у]ду

Бян да она гидижям
хем|дя она башылдычян
бютюн куведимнен

Филасовлар гидип
булду Ахыр ичиндя
Хриозу ду[у]ду онар.
Он[н]ар пек севинди

Хриоза инкинат олдулар
хем бю[ю]к башыш гётюрдюлар
Ал[т]ын смйрн[а] гюн[н]юк

Филосовлар пек севинди
Ангел дюшлериня гелдй
хем хабер вердй

башка ёл[д]ан гери гидин
Падиша ирот билмесин о пек юфкелендй

Ангел Иосифя дедй
Ал Мария ушаклан
да гит ирак египетя

Ирот пек юфкели гезер
бир бю[ю]к Аскер ёлаер
Горот вефлемя

бир гечя кыип до[о]рады
он дёрт бин чан
Еркек евлат ийки яшынадан

Христос бизим Аллахымыз Гёктя бобанын
са|тарафында хриоз солсасана
(слава сана – Е. К.)

боба Хриозу корудун хриоз
варды кендй о[о]лу боба сл[а]ва сана
Амин

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 54(а). Гюнь дуусунда илдыс ду[у]ду⁴⁶

1. Гюнь дуусунда илдыс дуду
Бютюн дюнея хабер олду
Вифлеемдя Христос дуду
Вифлеемдя Христос дуду

2. Чобаннаяра хабер сад гильдии
Ангел Божий бёля деди
Вефлеемдя Христоз дуду
Вефлеемдя Христоз дуду

3. Философлар гидип булду
Ахыр ичиндя Христоз дуду
Ахыр ичиндя Христоз дуду
Ахыр ичиндя Христоз дуду

4. Философлар пек севинди
Саабилян оннар гежеледи
Саабилян оннар гежеледи
Саабилян оннар гежеледи

5. Философлар пек севинди
Ангел дюшюня гелди
Ангел Божий бёля деди
Ангел Божий бёля деди

6. Башка ёлдан гери гидинь
Падиша Ирот бильмесинь
Вефлеемдя Христоз дуду
Вефлеемдя Христоз дуду

7. Бютюн дюнняя пек севинди
Ангел Иосифа гелди
Ангел Божий бёля деди
Ангел Божий бёля деди

8. Ал Мария ушежыны
Кач ирая Египетя
Кач ирая Египетя
Кач ирая Египетя

9. Ирот пек юфкели гезерь
Бир бюкь аскер о ёллаер
Бир бюкь аскер о ёллаер
Бир бюкь аскер о ёллаер

10. Бирь гежя каип дорады
14 бинь жан еркек евлат
14 бинь жан еркек евлат
14 бинь жан еркек евлат

11. Саабининь адына оннар
Ильк мученик олдулар
Ильк мученик олдулар
Ильк мученик олдулар

12. Гюнь дуусунда илдыс дуду
Бютюн дюнея хабер олду
Вифлеемдя Христос дуду
Вифлеемдя Христос дуду
Аминь. +

(ПМА, с. Казакля)

№ 54(б). Христозун ду[у]масы

Гюнь дусундан илдыз дуду
Бютюнь бютюнь хабер олду

...

Чобанара хабер гельди
Ангель Божий бёля деди
Вифлеемдя Христос ду[у]ду⁴⁷

Философлар гидип булду
Ахыр ичиндя Христос ду[у]ду.

....

Философлар пек севинди
Сабилян оннар гечеледи

....

Философлар пек севинди
Ангель дюшлериня гельди
Ангель Божий бёля деди

Башка ёлдан гери гидинь
Падишах Ир[о]д бильмесин

....

Бютюнь дюн[н]я пек севинди
Ангель Иосифя гельди
Ангель Божий бёля деди

Ал Марии ушаклан
Кач еря Египетя

....

Ирод пек юфкели гезер
Бир бюк аскер о ёлыер

....

Бир гечя кыип дорады
Он дерт бинь чан еркек евлат

....

Сабинин адынан оннар
Первый мученик олдулар

...

Гюнь дусундан илдыз ду[у]ду
Бютюнь дюн[н]ея хабер олду.

...

Аминь.

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.)

в) Поучения

№ 55. Писальтирин Молитвасы ордан аретянь кимсейляр гелмичек хич|та ишитмичек кимсей куртармыйчек ёк ничя ан[н]атма лафлан ордакы зорлары дурмамыйнча о офламалары гюнахкерлерин кимсей ишитмер гюнахкерляр халис дяулун юзюню гёрючекляр, Гюнахсызлар Гёк юстюндя, Гюнахкерляр сатаныйлан биля, нередя гюнасызлар, Аллахын елиндя гюнахкерляр ерин алтында нередя зетленер ходулдук, нередя юсек япылар нередя порталар нередя коркусус яшамак, коркачис барачис улуюп оф кахырлар: я фикирмизин не гёречемис вар, бизим бирленичек кючюкю|да бюндя, хепсимис чувап веречис, дору судиянын ёнюндя хепсимис о сата орда булуначис чанар Аллахада севгили олучеклар бу сой башыш, падишах дичек калкын сатарафымдан севгили евлатларым да гелин беним ардыма, Бобамызын падишахлына ани хазырланды сизин ичин дюння курулмасындан, ани хазырланды сизин ичин дюння курулары озаман о севгили евлатлар гёричек не гёс гёрдю не кулак ишити бир кимсеинда фикириня гельмеди Бу лафлар оннар ишидикек еникунуча хем шениклян хем та не иш дичек сол тарафымда оланнара, хем юфкилен хем кюсюлен, барычек чыкын дишары качын бендян бетфалылар ичиня ани хазырлады дяул сизин ичин, озаман Аллахтан сыбылдыныс да душманар кабул едикек, Вай корку несой чиркин несой хасталык Барыш ачан хепси, Аллахын Атешлери, барачис хепси гюнахкерляр чендемин кахырларындан, кахыр несой чиркин алдырачеклар гюнахкерлери, несой якычы ерляр, ваи чаным вай чаным не чиркин ишляр дартер, орда кенди дявулмуш, оф кахыр сюнмяс атешляр, алын куртлары кою каныклары, ачымас изметчиляр озаман мункада оланар барычек, Аллаха ама Алла ишитмичек озаман аклымыза гелечек, бизим ани ердеки яшамак бошуна, ани хаирсыс ишлерин иликлери кайбедер, яшамышык да нея билмемишик нея, вай гюнахкерляр ачан

калкачеклар сол тарафымдан, не мутлу са тарафымда оланара гюнасызлара шенненичекляр, гюнахкерляр гельмичек, гюнахсызлар сычакта, гюнахкерляр аязда гюнахсызлар херкере ток олачек гюнахкерляр херкере ач олучек гюнахсызлар Аллахын славасында, гюнахкерляр чендем дибиндя, гюнасызлар вечная кабул олунмуш, гюнахкерляр вечная кулмуш, гюнасызлар ишидечек гелин беним евлатларым беним падишахлыма, гюнахкерлеря дичек чендем олун бендянь, проклетляр, гюнасызлар Рая гюнахкерляр чендемя, гюнасызлар севинечек, гюнахкерляр баланычек, гюнахсызлар сериничек, гюнахкерляр кызычек, гюнахсызлар шашычеклар Аллахын герчиклиня, гюнахкерляр коркучек душманарын чиркининдя, гюнасызлар хайдыннанычек, гюнахкерляр караныхкларычеклар гюнахсызлар алтын, гюнахкерляр корай гюнахсызлар Аллахын евлатлары, гюнахкерляр душманын евлатлары, гюнасызлар Ангельярялянь чалачеклар, гюнахкерляр шейтанарлан алычеклар, гюнасызлар айдынын ортасында, гюнахкерляр каранын ортасында, гюнасызлар халис Аллахын юзюню гёрючекляр, гюнахкерляр халис дяулун юзюню гёрючекляр, Гюнасызлар Гёк юстюндя гюнахкерляр ерин дибиндя, гюнасызлар Аллахын елиндя, гюнахкерляр сатанылан биля, не мутлу ангы чан бильмиш, ниче яшама, да гечирмемиш бушуна, гечирмемиш ёмюрюню бошуна, иликичин кайбетмемиш чанныны херкере, Ваи гюнахкеря ачан айрычеклар гюнахсызлары Ваи гюнахкерлеря, ачан Аллахын Аёзлары он[н]ардан качычек, несой бюк утанмалык олучек, Вай он[н]ара ким он[н]ары анылтмыш, бёнкю гюнядя дюшюнечек он[н]ары. Аллахын Адамы ани гёзял дува етмишляр, сабур етмишляр хоручларда, хем ани уйку енсемиш хем дис чёкмюш, Аллахын енюндя, хем ани юзюню еря капатмыш хем ани гёзлеринен Гёкя бакмыш, хем|да престолунда отурукан Аллахыда аклына гетирмиш нередя серинемиш карнысында ток олмуш, бёлелерида доюнучек Аллахын. Иликлериндянь, Писальтирин окумалары те не тюрю, адамын чаныны гёрючек ангельярь чирер ярдыма, душманары ко[о]лер карана ёк едер. Писальтирин бюк файдасы вар. Гюнахкер Адама гюнахларыны ёртер ниче иканмыш олер, душманнарны чарпер, бир вакыт|да вармыш Манастырда бир кешиш, евдян ирак алдадырмыш ону|да гидер да селер святой Макария. беним вар филан манастырда бир кардашым ниче истерим ёляда чевирерим, святой Макари ачан буну ишидер да дер олмас бизим храмдан бу чан кайбельсин да калкер да гидер! Святой Макари о Манастыра, ани яшармыш о кардашлан, я окут сян Писалтири да гит сёля духовный Бобая, бу гюнахкер, кардаш башламыш Бёля япма: Аллахыда|да якын олма, каршы геллер Святой Макари гене евдянь ираклан, да сорер ниче хеп ёлями яшерсын о кардашлан о манастырда, да озман евдян ирак де[е]р, проклет олсун сизин о окумакларныс аклымызыда чарптыныс хепсиниздянь да та бетер олду, тя ниче Дувалар ко[о]лер душманары Ама Писалтирин пек бюк файдасы вар, гюнахкер Адама, гюнь гиби ялабыдер су гиби гюнахларны икер яя гиби имшадер, ама душманы Писальтир Атеш гиби якер, ама юфки Писалтир явашыдер инатлы дургудер, кысканчлы брактырер, хер бир гёзяль ишлери дюзер, Писалтирин окумалары чана бал гиби татлы гелер, ихтярлара сабурлулук генчлеря герчиклик, зеря кенди Пророк Давид язды онун гюнахлары икансын дини, Троица дюннея ярадана ярдым етсин, Святой Давид бютюн фикиринен бютюн юреклян хем шеретметликлян, дя бис|та калалым Аллахын саа Тарафында, олуп айрылмак адамнарлан биля, олалым гелин бис|та бютюн юреклян, бютюн чанымызлан, гелин баш илделим Христоза Аллахы, гелин баш илделим кендиня Исус Христоза Падишаха, Аллахы † :

Амин

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 56. Ей о юредиджи Исус Христос сёеля сян бана не иилик бянь япым бирда хем даймалы ёмюря гирим ама йсус она деди нечин бана лидерсин, бир Аллахтан **-47-** кары башка кимсей дийлдир, хер сян даймалы ёмюря гирмя Истярсян бирдан. озаман сян коору Аллахын о

бююк Изинерни бу ердя О Исуса деди ангыларыны бян коруем. Исус она деди бунары ёлджурма Хаирсызлык|та япма, ялан|да сян кимсея бу ердя сёлямя Бобаны хем|да Ананы Икрамлясын сян бу ердя. Комшуларны|да кендин гиби севажин о гене Исуса деди буннары бян Коорудум беним генчлимдьян бери, а таане етишмеер бана Исус она деди, хер кыилмалы олса истярсан гитмя сат сян варлыны хем|да вар фукаралара до озаман сян гёклердя -48- козяип еденеджян

(ПМА, с. *Беишгоз, Р.Е.Н.*)

№ 57. Христос Са[а]би дер я кардашлар о кинь тутан адамлар сорунда сёлесинярь не себеи ичин кин тутерлар да истямерлар барышма комушусунан я|да душманынан о сени сюдю диними, оса хырсыс деди диними, олмас юфкеи бюльтмя ачан гёрерсин, ачан гёрерсин бир душманыны аклына гетир[т]мя онун кабатыны, зере о кабат дильдир онун а ше[й]танындыр, хер бис бёля япсақ, тес куртулурус карездьян, хем душмандан, бунун ичин гелин я кардашлар бири биримизи ярдымлыилым, да барышалым да о душман ше[й]таны, арамыздан кувалым бютюн фяналыклар хепси ше[й]танын бунун ичинь гелин кардашлар ше[й]танын ишини бракалым, да Христозун ардына гиделим зере чанармызы|да тенермизи|да, олачек ихтярлык куветсизлик ара гелир ёлюм о коркулу сат ани чюмлемис ону беклерис, да о садын ичиндя шеникликтя булунорус чан тендянь айрылан ачан сефтя, билерис да бис о садын ичиндя дилимис|та тутулер бир лаф сёлемя, халын ёктур янында хысымнарны да таныясын ама бир лаф сёлемя кадар алаямерсын, озаман сат яш дёкеряк, айрылерыс да гидерис юфкеленмиш гюнахлан каршысында офльйчис, ниче барычис Аллаха алыйчис, Аллахлан Ангел еря кабул едикек бизлери, озаман Ангель Аёзлар гелечек да бис тельбихликтя булуноурсак насы Алла билерса о вақыда деичис, Аёз Ангельяр бракын бени та бир кач вақыда бянда еля дорула гелим, Аез Ангелярь бу лафлары ишитинен о сендян дичекляр, хей гюнахкер чан бютюн ёмюрю темпихликтя гечирдин я шиндими еля ихтеберя дёнмя истерсин хем гюнахкер чан сенин ёмюрюнюн гюнери бити, айрыл гит сенин паин те бу хер яптыйсан исля хем ону хем кендини гюнахтан куртарысан озаман хем ону хем кендини инкяр едьярсан казырсын демя она бир фяна юрекли адамдыр некадар да десянь геня саул падишахлыиндан бетер сад падишах давиди хер заман ёлджурма арарды, да гене давид она кинь тутмадини Аллаха насы гидирди бир керет Давит насы душманны дяулу ма[а]за ичиндя разгельди да кести етиндьян бир парча да чекинди гери да сесети она, падишахлына саул деди етин парчасы елимдьядир хер истядым сенин етинин башыны кесечидим бундан таныясын ани беним сана бир карезим ёктур, Саул калкты да сарылды Давидин бойнусуна, да ептю ону да деди Давит не|мутлу чанына олум итя ниче Давидин милайлы Саулун карезликлини чёздю Давит адыны истемя истемяскен, чанаваркан коюн олду канын инан олду штя бёля япын систра душманын кабатыны башла сенин|да башласынар бян чанаварлары хем тутупта инан гелерсинис ама бис душманармызы башласак Алахта бизим кабатымызы башлыичек хер бис кендимизи дору тутсак фяналы куварыс ичимиздьян бу иш ичин ниче дерим калсада япма ёля афет онун кабатыны гечирмя юфкенин ярасыны кесь ону зере юфкя ёлюмда гетирер хер о гюню гечирисан юфкилен барышмасан душманынан та чок юфкя зеделенер гюннери гечирисан юфкилен барышмасан сана та[а] чок кабат хем утанмак олур гюнери гечирисан та[а] чок иликлериндьянь узак олурсун душманындан та[а] чок калырсын ёлюмдьянь ансыздан геливери да Аллахаын ёнюня каршысына гюнахкер, гидьярсин, хер бир достун душмана, барышмак ичин сёлесе она, да аякларна, дюшя да ялварса Аллаха да дува етсин о адам чанаварда олса милейлим алмазмы куртарычымы ойдуру Аллахаын лафларыны тутан мави гёк юзюню падишахлыны казаныр она лязым дува етмя шинди хем хожма хем даималарын тюкенмяз вакытларадак

† Амин? †

(ПМА, з. *Чадыр-Лунга, С.В.С.*)

№ 58. Христос Са[а]би дер:

гелин селим сизя беним алчак гёмюлюю, бьянь алчак гёмюлю олмыдым, сизин араныза гельмичидим хем сыртыми дюртмичидим, сизин ичин сюлдум хем дюльдюм, хем чиркин ёлюмдян ёльдюм Христос Саби дер, сизин ичин Гёктянь еря индим ердянда гёкя чыктым, сизи куртармак ичин дерим, сизда аклынызда тутун, гетирин Аклыныза ХР[истос]-Саби бизим ичин зетлери чекти ичин хер бунары аклымыза гетирисак ХР= чектиклерини карезликтян куртулулуруз да гёзьяль Гёк юзюню Падишахлыны казанырыс, Христос боба бизим ичин чиркин ёлюм кабулети ети ичин гелин она дува еделим шинди хем хожма хем тюкенмяс вакутларадак

† Амин †

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 59. Сёлим Христозун Лафларны:

я севгили кардашлар, некадар салыйнда япачан гюнахлары, брадыйсан гене калебини, че-вирмя оннары зере та[а] чок юкленирсин гюнахлан, зеря зенгиник|та битер гёзельик|та каибелер, бу дюш гиби гечер хепси инсан билмер|ми бу топламаи алып гётюрмяр кендиннен хепси бырда калер, да Христозун Сабинин ёнюня чир чыплак чыкарыс хер бир коркуйлан хем титиремяклен орда Аез Ангеллярда титирер орда дувалар гёрюлючек кихатлар ачылачек хер кезин етиклери гиби сюнмяр атешляр коркулу зе[е]тляр хем диш гычырдамасы, орда олучек хем хем тюкенмяс гёс яшлары дёкюлечек орда, гимяк (? – Е. К.) ёк исля, аламак бю|ю|к корку олачек, ер гёк гечечек, исля бу лафлар, хепси ачылы чыкачек кардашлар о ва-кыт ачан, Христозун гелмеси олачек Аез Ангелярда дюдюк чалачек илдызлар дюшечек гюнеш карарычек, ер Гёк саланычек баирлар икылачек денизляр дёкюлечек, сарафимляр барыша-чек, онун коркусундан мезарлар ачылачек ёлюляр дирилечек о|заман корку хем титеремяк бю|ю|к олачек, о саклыдан ёлян чанар хепси юзя чыкачек, хепси аллахын ёнюндя олачек, о вакута ялан гечмичек бири бирини куртармак олмыйчек пишманлык башланмыйчек ниче бу ялан дюннедя, о ёлюмдян ёк ниче башкасы сенин мезарны долдурсун о|заман|да хер бир чан кенди гюнахлары ичин чувап веречек ёля гечмичек, ачаба насы даяначис, о кескин атешлеря, гёрдюнян о бойнумузда гюнахлары кимя бракычис, бир серинник булмыйчис, озаман неред-дя бобалар озаман нередя сачы чекянь Аналар нередя достлар хем комушулар, нередя па-дишахларын куведи нередя дава кесенерин бюклеенмеси нередя рубаларын донанмасы хем алтыннарын гюмюшлери нередя сарайлар хазяин[н]яр нередя фукаря хем сакада баканнар, ачымаянар, нередя ёбюр дюння, ёк дееняр, нередя бырада вар бана|да да бян орда веречям сана дееняр нередя чалгычилар, иип иченяр, ярын ёлечис, дильми десиняр Аллах идир гюна язмас чендемя ёлламас, дееняр оф некадар пишманык та калырыс бёля дярсак бу Аез вакут ичин тюкенмяс севаи каибедир, шинди алерыс барерыс ама бир шиндян ёктур не|да бир куртаран бунун ичин гелин ялваралым Аллаха Бобая та гюнеш батмадан зере кайбели-рис еледян яшасак еки|да юс яшыйлым сора гене ёлечис бу дюннедян гене аирылачис бу ялан дюннедян дивеч ер кабуледечис ама не тюрлю еря гидечис † Амин †

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 60.

Аллыхын биткий гельмеси ниче олачек дюненин биткиси хем не нишан олачек о битки гюннердя Исус Христос сёледи бёля ниче олду Ноянын гюнюндя хем ёля олучек Аллахын Оолунун|да гельмеси инсан олучек фяна Алахы унудачеклар иечекляр ичичекляр евленян евленечек браян браичек хич|та Алах кимсеин азында олмыйчек да бир иш гёстерер бизя ани якын Апостол Павел кенди язды ани геличек вакут инсан сесляммийчек Аллахын

лафларыны хем дорулук дюннедя олмыйчек яшыйчек ангысынын niche аклы буюрачек бизя чоктан кихатлар сёлерлар ани Аллахын Гельмеси олучек Ансыздан незаман бизим аклымыза гелечек уяналым кардашлар топлылым иликлери бирери да беклилим niche гелин беклер гювеи, зере хепсимис орей гидечис, я илик я мунка гёрючек ишидерсинизми кардашлар ким япмыш илик о иликта кабулетмиш ким япмыш фяналык фяналыкта кабледечек, унутма чаным орасыны да дюшюнясин бурасыны Иван Благослов сёледиде кенди не мутлу деди ким херкере икер Христозун каныны икер гюнарларыны ачан гёречек дюнненин алмасыны онар коркмыйчек деичекляр[:] ко девирильссин байрлар[:] ко ташсын денизляр [-] бизим алахымыс куртарычек гелер судит етмя Гёкю хем ери. Аллах ёльйчек Харахангели трубаларлан дюненин дёрт тарафындан ёлюляр|да, олачек дирилярь гиби бу па[а]лы перемена, Иван Благослов кенди сёледиде нечи кенди. Аллах деди ким бени севиндиречек, бян|да ону севиндиречям, Аллахын бу гельмесиня денилерь, ани пек ансыздан, олачек niche хырсыс гелер адамын башына, хич незаман аклымыза геличек Аллахын|да гельмеси еля. олачек, ики киши бир дёшектя, бири чыкачек, бири калачек кары, коча, ол боба бири бириндянь аирылычек, зере Христос кенди деди, ани беним коюннарым, беним сесими таныйчеклар, да беним ардыма гелечекляр озаман Аллах дичек, са[а]|тарафта олан[н]ар гелин беним Падишахлыма, сол тарафымда оланнара дичек гидин бендянь чендемя, оф не страшный олучек бу проговор (приговор – Е. К.), ишитинен Аллахтан, озаман дичек гюнахкерлярь. Аллахым, бис сандык ани сян бизи|да прост едечян, ся[с]а истерсин бизи атешя атма, та ии биз думымышык, нея сян бизи яратмышын, озаман Аллах дичек, чёлмек девирильмиш, чёлмекчи, нея сян бени япмышын, ама сис истярсаныс бильмя дийни нея яратым бян сизи, оласыныс, беним евлатларым, дейни, да бенимлян биля падишахлык единясинис, вечникая. бир керетми бянь сизя селедим, бян канымы дёктюм, сизин ичин, сю[ю]льдюм, кулдум, дюлдюм, да ёлюм кабетим, гюнахкерляр ичин, демин бана нередя бис сени гёрдюк, нередя каршыладык, дору дедим, не яптыныс беним кардашларымын бириня, ону яптыныс бана да, озман деичис. Аллахым бизим ёкту умудумус не сян япачан, бизя озаман дичек, о до[о]ру адамнар насы бильдилярь до[о]ру измет етмя, оса беним иликлерим, саде оннара|мы герюндю, ямур|да вердим берекет|та niche оннара, niche сизя, ама сис тамама тутмадыныс, аткас олдунос бендян, беним сизя чаным ачымермы, гюнахкерлярь дюннея, курулары, некадар бюк падишахлык хазырлады, бобам сизя анатарлары|да верди, елинизя, да Бобам сизя да деди диль зор Рай капууну ачма саде услулук, хем сабурулулук, биз да Ба[а]ландык ёля, та Ва[а]тизликтя емин вердик, ани ёля япачис, ордан чыктынан, дёндюк башка тюрю, севдик та чок чендем капууну, оф вечника вечника, биткисис вечника, бырда некадар да ил яшасак, хеп гелечек биткисис, Бинян Бин караннык, Бин орда биткисис, Бырада да насы сирек аклымыза гетирерис, орасыны ама орасы, хепсимизи беклер, хем ёлюмню Адам макар ким|да олса зенгин|ми, фукаря|ми, падиша|мы, чырак|мы, аклымыза гетирдик|ми, Сян о темель ери, аклымыза гетирелим, Кардашлар, пазарлары, Бояры ангысы, не паи кабул етмиш, зенгиник хем ходулулук, Бырда гечер, Аллах Бакер кимин, чаны зенгин, Бырада Бирас зо[о]р гельдинен дерис, незаман авшам олачек, авшам олдуан дерис, незаман саба[а] олачек, ама орда Вечника, Аллахын гельмеси, пек ансыздан, олачек, тес олачек хем ону бис шинянсора анерыс, кенди аптыклармыздан, ама вар чок фикирсизлярь, де[е]рлар кач бин иллар, гечмиш, хеп сёленир, да хеп олмамыш, да кяр шиндими олачек, ей фикирсис, Адам еди бин ил олсун, гечер язылан ишляр, юзя чыкер, Аллах ани кенди деди, инсан фяна олучеклар, Аллахы унудучеклар (Амин:

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 61.

Шен[н]иклердян чанымда аклымада гетирмедим яшадым, илларлан айларлан, да гёрерим ани бошуна, гечирмишим, аклыма гетирмедим не гёрюляр, вар чана не коркулар, не титиремекляр, ачан гелечек вакыт чана хендень айрылма, гелечек озаман, Гёкюн аскери|да, хем чендемин|да, хем кенди адам, ёльдюрючу дяул кескин юфкилен, зеря вар куведи, онун|да, о сата гётюречекляр кючючюк гюнахларындан, бюк гюнахларнадан, гёрюненнеря да гёрюмеенеря|да, дудуйнадак биткиядак, несой корку, несой корку, вар чана гечирмя, о гюндан ачан гёрючек о утанмас, хем фяна хем ачымас, хем титси, хем кара, ше[й]танары, он[н]арын о гёрюнюшюндянь, зормуш, хер бир мункаларындан, ачан чан онары гёрючек, коркучек, дюнечек, долайланычек, сакланычек, Ангелерин долаянына, тутаначек, онардан да бакачек, ачаба ангысы, ону капычек, да нери ону гётюречек, оф чаным, вай чаным, чекедичек илкинки вама, оф не коркулу ерляр, не чиркин ишляр, не анатма вар ниче не язма, о бюк ишлери, не гёрючек, хер бир чан, ваи озаман, гюнахкер чана, неда узун ёлу вар, не да чок ишляр истеничек, неда зор ёлу вар, не да чок ишляр истеничек, неда зор ёлу вар илкинки вамада, бёлями судит етмяк олачек, ниче сююмяк ичин, вар вама та бетер яланчылык ичин, вама хайлазлык ичин, вама ширетлик ичин, вама курвалык ичин, зенгиник ичин, хер бир гюнахларын вар вамалары, ёльдюрмяк ичин, фалчылык ичин, хасетлик ичин, хер бир вама чан титиричек, ачаба ангысында ону бракачек, Аёз Ангельяр, хер чан гюнахсыса, ону алачек Аёз Ангельяр да гётюречекляр ону Аллахына аннадылмас шениклерня, Аллахын Славасына, нередя хасталык ёк, кахыр ёк, ама чан яшадыйса хаирсызлыкта, хем курвалыкта он[н]ар ишидечек бёля сес, алын гюнахкерлери Аллахын юзюню гёрмесиняр, озаман гюч гюнляр гелечек оннарын юстюня, каранник гюнляр дюшечек онарын юстюня да браечек он[н]ары Аллахын Аёз Ангельери да кабледечек он[н]ары евдянь ираклар ани хич ачылмас дювечекляр да балыип|та атычеклар ерин дибиня нередя гюнахкерляр китли нередя дюнтя курулалы ани ёлламыш чанары каран[н]ык еря, нередя хайдыннананмамыш ниче дюнтя курулмуш, ама хасталык вечная, ама кахыр бесканечная, ама алыиш дурмамынча, ичиня чекмяк солуямамынча орда кахыр орда кахыр и алыиш барыпта кимсей ишитмичек, чи[и]рсақ|та кимсей гельмичек орда кимсей куртармыйчек ёк ниче ан[н]атма лафлан, ордакы зо[о]рлары ёк ничя язма, язылан чиркин ерляр дурмамынча офлерлар кимсей да ишитмер а[а]лерлар ча[а]рерлар кимсей куртармер озаман нередя сенин ходул[л]ун нередя зенгин[н]ин нередя юсеклин нередя, ичмян дюн[н]ян нередя, ва[а]рлын ра[а]тлын, нередя гёзельин нередя юсеклин колайлын файдасыс ишлерин нередя, озаман гюнахсызлар шашачек Алахын герчиклиня гюнахкерляр коркучек душманын чиркинниндянь, гюнасызлар хайдыныкланычеклар гюнахкерляр караныклычеклар, гюнахсызлар алтын, гюнахкерляр корай, гюнасызлар Аллахын евлатлары, гюнахкерляр дяулун евлатлары гюнасызлар Ангельярля чалачеклар гюнахкерляр ше[й]танарлан алыичеклар гюнахсызлар хайданын ортасында, гюнахкерляр каранын ортасында гюнахсызлар халис ал[л]ахын юзюню гёрючекляр, гюнахкерляр халис дяулун юзюню гёрючекляр гюнахсызлар Гёк юстюндя гюнахкерляр ер алтында гюнахсызлар Аллахын елиндя гюнахкерляр сатаныйлан бия, не мутлу ким бильмиш ничел яшама, да гечирмемиш бошуна ёмюрюню беш он ил ичин кайбетмемиш чаныны хер кере вай гюнахкеря, ачан айрылачеклар гюнахсызлардан ваи гюнахкеря ачан чекилеря итиречекляр вай гюнахкерляр Аллахын Аёзлары онардан иреничекляр ваи гюнахкерляр ачан Аллахын адамнары (?)си онардан качычек, вай озамакы зо[о]рлар, вай озаманкы кахырлар несой гюч айрылмак Аёздан пек гюч айрылма онардан, ани барабар яшамышек да онар ниче ба[а]шиш кабул едечек сана|да ниче пек утанмалык олачек ачан елерини аякларыны балыйчеклар да чендемя сыбыдачеклар гюч

олучек, ердя янма, зор олачек ачан дилини кесечекляр, гюч гелечек ачан истичян бир дамна су[да вермичекляр зо[о]р гелечек чендемдя янма, да кимсейдянь илик гёрмемя, карарсыс биткисис ерляр гечильмяс дувалар, ачылмас токатлар, чёзюлмяс балантылар копмас синчирляр анатмасы чиркин резелери кескин хем кырылмас тырнаклар четин синирлери кою смольлан каирлар кескин кёмюрлярлян сюнмяз атешлярлян фяна куртлар прост олунмас судья ачымас судья Вай гюнахкерин чанынада мындар олучек, ниче тенери, ачан онар гюделерни корумадылар чанарныда мындарладылар, корумадылар о рубай ани Аёз ватизликтян кабулетмишляр, ниче бюк утанмалык сарфошлукта курвалык етмяк, чанына зихир коймак о кендиняда Аллахын ёнюндя чувап едечек, несой бюк чувап едечек, несой бюк гюна зенгиня тамахланмак татлы гёзьяль яшамак онун елиндя домузлар батак ичиндя юварланычек, айларлан хем илларлан, несой гечирмишик вяцый, хаирсыс лафлан бошуна гезмеклердя хем курвалык тюркюлериндя несой бис чевирмишик чанымызы да несой атылмышык Христоздан да верильмишик дяула, насы да атылмышык дору ёлдан да каранлык ердя гезмишик да чендемин дибиндя булунерыс, нысы атылмышык Аллахын хайдынныннан да севмишик кара гюнахлары насы гезмишик хаирсыс гениш ёлларда да унутмушук Аллахын Исус Христозун гельмесини, хем онун анадылмас иликлерини, паклык, о Аёз Ватизликтянь, Аллахын суюннан хем онун Аез духунан хем мируйланда герчеклер, да бис хаирсыс хем мындар ишлярлян атылмышык Аллахтан законарындан, умутлары ким клиседянь хем комкадан атылачек саилачек Аллахын душманы дяулун досту, ко утансынар Аллахсыс оланар, ко утанмазлар утансынар хер чаныны дюшюнмемишляр да тениян айрылан отурачек судья[да гёстеречек гёстеречек да гёречань ниче сянь тенини корумушун ёктур чаннар, ани Алахын ёнюня чыкмасынар, ама хепси чыпак явится олачеклар, Алахын законнарны тутурсан душманара каршы коюрсак гюнахлары енсичек ама пак юрек бакачис даянмак пак хоручлар, дору паклык юректянь севильмяк бютюн юректян дувалар гёзьяль яшамак Аллахын тюркюлерни чалмак, дурмамынча митани япма, дору лафлар мырылдамасыс вергиляр ходулуксус юрекляр да не коркачек ёлюмдянь о до[о]ру айрычек чаны тениндян коркма о ёлюмдян ани чаны айрычек, Аллахтан бу ёлюм шака гиби о ёлюм, герчек олучек душман гечя гюндюс качер алдатма да пекта чок алдадер Аллахын Аскерини кар гёзельини гёстерер сарфошлукта юредер курварлы юредер хепсини запетмя савашер саде бир Аллах бизим куртарычы саде о умут едер евдян ираклы каип едер те онуштан бис топрак алтында, ёлюмдян коркмыйлым ама, Аллах коркусуну туталым юремиздя ёлюмда аклымда, макар хепси душман калксын бизим юстюмюзя, зарар япмыйчеклар, Аллахын дуваларындан гечямичекляр килитлери кырамыйчеклар, ама та ии умут етмя, Аллага хер керя зере ани яшер слава хем честь воник

Рычков

Амин

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 62(a). НЕ МУТЛУЛАР⁴⁸

Ей саби сенинь падишахлында
ани бизи ачан гелижянь
сенинь падишахлына

Не мутлу жана фукаря
оланнара зеря гёклеринь
падишахлый оннарындыр.

Не мутлу алаяннара зеря
оннар шеньеньмякь булудужекларды
не мутлу до[о]рула ажыкана хемь
сусаяннара зеря оннар доюнужеклардыр.

Не мутлу хайрлара зеря оннар
хаир булужеклар, не мутлу пак
юрекли оланнара зеря оннар
Аллахы гёрюжеклярь.

№ 62(б). НЕ МУТЛУ +

Ей Сааби сенин Падишахлында
ан бизи, ачан гележян
Сенин Падишахлына

1. Не мутлу жаннара фыкаря оланнара
Зеря гёклерин Падишахлы оннарындыр.

2. Не мутлу алыяннара
Зеря оннар илинмелик булажеклар

3. Не мутлу услулара
Зеря оннар ер марасы еденеж[е]клар

4. Не мутлу дорулукчин ажыкмыш оланнара хем сусаяннара
Зеря оннар доюнажеклар.

5. Не мутлу хайрлы оланнара
Зеря оннар хайр булажеклар

6. Не мутлу пак юрекли оланнара
Зеря оннар Аллахы гережекляр

7. Не мутлу барыштырыжы оланнара
Зеря оннар Аллахын евлатлары денежеклер.

8. Не мутлу дорулук ичин ку[у]лмуш оланнара
Зеря гёклерин Падишахлы оннарындыр

9. Не мутлуйсунус ачан сизи Беним ичин азарлайжеклар хем куважеклар хем
Беним ичин хер тюрлю фяна лаф яландырыл селейжекляр сизин юзлеринизя.
Севининь хемь шенненин, Зеря геклердя сизин башишийниз чоктур.

Аминь

Не мутлу барыштырыжы оланнара
зеря оннар алахын евлатлары денижеклярь.

Не мутлу дорулукчин куулмуш
оланнара зеря он[н]ар гёкь
падишахлый казаныжеклардыр.

Не мутлу ачан сизи бенимь ичинь
хазырланжеклар хемь кувужеклар
хем бенимь ичинь хертюрлю фена
лаф сёлижеклярь а сизин хакынызда
яландырыркан, севининь хемь шеньненин
зеря гёкьлердя...

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.)

(ПМА, с. Гайдары М.А.И.)

2. Молитвы, песнопения и другие религиозные тексты из гагаузских рукописных сборников на церковнославянском и русском языке

а) Молитвы

№ 63. ОТЧЕ НАШ

Молитва Господня

Отче наш Иже еси на небесех! Да святится имя Твое, да придет Царствие Твое, да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли. Хлеб наш насущный даждь нам днесь; и остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим; и не введи нас во искушение, но избавь нас от лукавого.

(ПМА, Гайдар, М.А.И.)

№ 64(а). Символ Веры

Верю во единого Бога отца, Вседержателя Творца небу и земли видимым же всеми невидимым И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, Иже от Отца рожденнаго прежде всех век: Света от Света, Бога йстинна от Бога истина, С рожденна, Несотворенна, единосущна Отцу, Имже вся быша, Нас ради человек и нашего ради спасения Сшед[ш]аго с небес и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы, и вочеловечшася.

4) Распятаго же заны при Понтийстом Пилате, и Страдавша и погребена. И воскресшаго в третий день по Писанием. И возшедшого на Небеса, и сидящо о[д]есную Отца

7) И паки грядущаго со славою судити Живым и Мертвым, Егоже Царство не будет Конца, И в Духе Святого, Господа, Животворящего, Иже от Отца исходящаго, Иже со Отцем и Сыном Споклоняема и Славима, глаголавшаго пророки. Воедино Святую, Соборную и Апостольскую Церковь. исповедаю едино крещение во оставление грехов Чаю Воскрес[е]ния Мертвых,

12) И жизнь будущаго века

Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 64(б). Верую

1. Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым. 2. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, Иже от Отца рожденнаго прежде всех век; Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущнаго Отцу, Имже вся быша. 3. Нас ради человек и нашего ради спасения сшедшаго с небес и воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася. 4. Распятаго же при Пантийстем Пилате, и страдавша и погребенна 5. И воскресшаго в третий день по Писанием. 6. И возшедшаго на небеса, и сидяща одесную Отца. 7. И паки грядущаго со славою судити живым и мёртвым, Его же царствию не будет конца 8. И в Духа Святаго, Господа Животворящего, Иже от Отца исходящего, иже со Отцем и Сыном споклоняема и сславима глаголавшаго пророки. 9. Во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь. 10. Исповедую едино крещение во оставление грехов. 11. Чаю воскресения мертвых, 12. и жизни будущаго века. Аминь.

(ПМА, Гайдар, М.А.И.)

№ 65.

МОЛИТВА УТРЕНЬНЯЯ⁴⁹

ВОСПРЯНУВ БЕЗЪ ЛЕНОСТИВ, ЙИС ТРЕЗВЕИСЯ, ВОСТАВЪ ОТ СНА, РЦЫ СЕЕ ВО ИМЯ ОТЦА Й СИНА Й СВЯТОГО ДУХА АМИНЬ.

ПОСЕМЪ ПОСТОЙ МАЛО МОЛЧА, ДОНДЕЖЕ УТИШАТЬСЯ ВСЯ ЧУВСТВИЯ, Й ТОГДА СОТВОРИ ТРИ ПОКЛОНЫ, ГЛАГОЛЯ: ГОСПОДИ ЙИСУСЕ ХРЕСТЕ, СЫНЕ БОЖИЙ, ПОМИЛУЙ МЕНЯ ГРЕШНО-

ГО. ТОЖЕ НАЧНИ СИЦЕ: ГОСПОДИ ЙИСУСЕ ХРИСТА СЫНА БОЖИЙ МОЛИТВОЙ РАДИ ПРЕЧИСТЬЯ ТВОЕЯ МАТЕРЕ, И ВСЕХ СВЯТЫХ ПОМИЛУЙ НАС, АМИНЬ. СЛАВА ТЕБЕ БОЖЕ НАШ, СЛАВА ТЕБЕ. ЦАРЮ НЕБЕСНЫЙ, УТЕШИТЕЛЮ, ДУШЕ ЙСТЕНЫ, ИЖЕ ВЕЗДЕСИ Й ВСЯ ЙСПОЛНЯЙ СОКРОВИЩЕ БЛАГИ Й ЖИЗНИ ПОДАТЕЛЮ, ПРИЙДИ И ВСЕЛИСЯ ВЪ НЫ, И ОЧИСТИ НЫ ОТ ВСЯКОЙ СКВЕРНЫ И СПАСИ, БЛАЖЕ ДУШИ НАШИ.

СВЯТОЙ БОЖЕ, СВЯТОЙ КРЕПКИЙ, СВЯТОЙ БЕСМЕРТНЫЙ, ПОМИЛУЙ НАС ТРИЖДЫ.

СЛАВА ОТЦУ, И СЫНУ, И СВЯТОМУ ДУХУ, И НЫНЕ И ПРИСНО, И ВО ВЕКИ ВЕКОВ АМИНЬ.

ПРЕСВЯТАЯ ТРОИЦЕ, ПОМИЛУЙ НАС: ГОСПОДИ ОЧИСТИ ГРЕХИ НАШИ: ВЛАДИКО ПРОСТИ БЕЗЗАКОНЯ НАША: СВЯТОЙ ПОСЕТИ И ЙСЦЕЛИ НЕМОЩИ НАШЕ, И МЕНЕ ТВОЕГО РАДИ. ГОСПОДИ, ПОМИЛУЙ, ТРИЖДЫ. СЛАВА И НЫНЕ:

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

[Молитва Господня]

ОТЧЕ НАШ, ЙЖЕ ЭСИ НА НЕБЕСАХ: ДА СВЕТИТСЯ ИМЯ ТВОЁ: ДА ПРИДЁТ ЦАРСТВО ТВОЁ: ДА БУДЕТ ВОЛЯ ТВОЯ, ЯКО НА НЕБЕСИ, И НА ЗЕМЛЕ. ХЛЕБ НАШ НАСУШНЫЙ ДАШ НАМ ДНЕС: И ОСТАВЬ НАМ ДОЛГИ НАШИ, ЯКОЖЕ И МЫ ОСТАВЛЯЕМ ДОЛЖНИКОМ НАШИМ. И НЕ ВВЕДИ НАС ВО ИСКУШЕНИЕ, НО ЙЗБАВЬ НАС ОТ ЛУКАВОГО ЯКО ТВОЁ ЕСТЬ ЦАРСТВО И СИЛА, И СИЛА ВО ВЕКИ, АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 66.

ТРОПАРИ ТРОИЧНЫ, ГЛАС А:

ВОСТАВШИ ОТ СНАК, ПРИПАДАЕМ ТИ БЛАЖЕ, И АНГЛИСКУЮ ПЕСНЮ СПОЕМ ТИ СИЛЬНЕЕ СВЯТЬ, СВЯТЬ, СВЯТЬ ЭСИ, БОЖЕ, БОГОРОДИЦЕ НАС СЛАВА:

ОТ ОДРА И СНА ВОЗДВИГАЛ МЯ ЭСИ, ГОСПОДИ, УМ МОЙ ПРОСВЯТИ И СЕРДЦЕ, И УСТНЕ МОЙ ОТВЕРЗИ, ВО ЭЖЕ ПЕТИТЯ, СВЯТАЯ ТРОИЦА: СВЯТЬ, СВЯТЬ, СВЯТЬ, ЭСИ, БОЖИ, БОГОРОДИЦЕЙ ПОМИЛУЙ НАС.

И НЫНЕ.

НАПРАСНО СУДЬЯ ПРИИДЁТ И КОЕГОЖДО ДЕЯНИЯ ОБНАЖАТСЯ. НО СТРАХОМ ЗОВЁМ В ПОЛУНОЩИ: СВЯТЬ: СВЯТЬ: СВЯТЬ: ЭСИ, БОЖЕ, БОГОРОДИЦЕЮ ПОМИЛУЙ НАС. ГОСПОДИ ПОМИЛУЙ НАС ВЪ. ДВЕНАДЦАТЬ РАЗ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 67.

И МОЛИТВУ СЬЮ.

ОТ СНА ВОСТАВЬ, БЛАГОДАРИЮ ТЕБЯ, СВЯТАЯ ТРОИЦА, ЯКО МНОГИИ РАДИ ТВОЕЙ БЛАГОСТИ И ДОЛГОТЕРПЕНИЯ НЕ ПРОГНЕВАЛСЯ ЭСЙ НА МЕНЯ ЛЕНИВОГО ГРЕШНЕГО НЕЖЕ ПОГУБИЛ МЕНЯ ЭСЙ СО БЕЗЗАКОНИИ МОИМИ: НО ЧЕЛОВЕКОЛЮБСТВОВАЛ ЭСИ ОБЫЧНОГО И В НЕЧАЯНИИ ЛЕЖАЩЕГО ВОЗДВИГАЛ МЕНЯ ЭСИ, ВО ЭЖЕ УРЕНОВАТИ И БЛАГОСЛОВИТИ ДЕРЖАВУ ТВОЮ. И НЫНЕ И ПРОСВЕТИ МОИ ОЧИ МЫСЛЕННЫЯ, ОТВЕРЗИ МОЯ УСТА, ПОУЧАТИСЯ СЛОВЕСЕМЬ ТВОИМ, И РАЗУМЕТИ ЗАПОВЕДИ ТВОЯ, И ТВОРИТИ ВОЛЮ ТВОЮ, И ПЕТИ ТЯ ВО ЙСПОВЕДАНИИ СЕРДЕЧНОМ, И ВОСПЕВАЙТИ ВСЕСВЯТОЕ ИМЯ ТВОЁ, ОТЦА И СЫНА, И СВЯТОГО ДУХА, НЫНЕ И ПРИСНО, И ВО ВЕКИ ВЕКОВ АМИНЬ.

ТАЖЕ:

ПРИИДИТЕ ПОКЛОНИМСЯ ЦАРЕВИ НАШЕМУ БОГУ. ПРИИДИТЕ ПОКЛОНИМСЯ И ПРИПАДЁМ ХРИСТУ, ЦЕРЕВИ НАШЕМУ БОГУ. ПРИИДИТЕ ПОКЛОНИМСЯ И ПРИПАДЕМ САМОМУ ХРИСТУ ЦАРЕВИ И БОГУ НАШЕМУ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 68.

ПИСАЛОМ Н:⁵⁰

ПОМИЛУЙ МЕНЯ, БОЖИИ ПО ВЕЛИЦЕЙ МИЛОСТИ ТВОЕЙ, И ПОМНОЖЕСТВУ ЩЕДРОСТЬ ТВОИХ, ОЧИСТИ БЕЗЗАКОНЬЕ МОЁ. НАЙПАЧЕ ОМЫЙ МЕНЯ ОТ БЕЗЗАКОНЬЯ МОЕГО, И ОТ ГРЕХА МОЕГО ОЧИСТИ МЕНЯ: ЯКО БЕЗЗАКОНЬЯ МОЕ АЗЪ ЗНАЮ, И ГРЕХ МОЙ ПРЕДОМНОЮ ЭСТЬ ВЫНУ. ТЕБЕ ЭДИНОМУ СОГРЕШНИХ, И ЛУКАВОЕ ПРЕДЬ ТОБОЮ СОТВОРИТ: ЯКО ДА ОПРАВИСЬСЯ ВО СЛОВОСЕХ ТВОИХ, И ПОБЕДИШ ВСЕГДА СУДИТЕ ТЫ. СЕ БО ВЪ БЕЗЗАКОНЬИХ ЗАЧАТЬ ЭСМЬ, И ВО ГРЕСЕХЪ РАДИ МЕНЯ МАТИ МОЯ.

СЕ БО ИСТИНУ ВОЗЛЮБИЛ ЭСИ, БЕЗВЕСТНАЯ И ТАЙНАЯ ПРИМУДРОСТИ ТВОЯ. ЯВИЛ МИ ЭСИ. ОКРОПИШИ МЕНЯ ИССОПОМЪ, И ОЧИЩУСЯ: РМЫЕШИ МЕНЯ, И ПАЧЕ СНЕГА УБЕЛЮСЯ. СЛУХУ МОЕМУ ДАСИ РАДОСТЬ И ВЕСЕЛЬЕ, ВОЗРАДУЮТСЯ ВОСТИ СМИРЕННЫЕ. ОТВРАТИ ЛИЦЕ ТВОЕ ОТ ГРЕХА МОИХ, И ВСЯ БЕЗЗАКОНЬЯ МОЯ ОЧИСТИ СЕРДЦЕ ЧИСТО СОЗИЖДИ ВО МНЕ БОЖЕ, И ДУХ ПРАВЬ, ОБНОВИВО УТРОБИТЕ МОЕЙ. НЕ ОТВЕРЖИ МЕНЕ ОТ ЛИЦА, ТВОЕГО, И ДУХА ТВОЕГО СВЯТОГО НЕ ОТ ИМИ ОТ МЕНЯ. ВОЗДАЖДЬ МИ РАДОСТЬ, СПАСЕНЬЯ ТВОЕГО, И ДУХОМ ВЛАДИЧНЫМ УТВЕРДИ МЕНЯ. НАУЧУ БЕЗЗАКОНЬЯ ПУТЕМ ТВОИМ. И НЕЧЕСТИВЫИ К ТЕБЕ ОБРАТЯТСЯ. ИЗБАВИ МЕНЯ ОТ КРОВЕЙ БОЖЕ, БОЖЕ СПАСЕНЬЯ МОЕГО: ВОЗРАДУЕТСЯ ЯЗЫК МОЙ ПРАВДЕ ТВОЕЙ. ГОСПОДИ, УСТНЕ МОИ ОТВЕРЗИШ, И УСТА МОЯ ВОЗВЕШТЯТ ХВАЛУ ТВОЮ. ЯКО АЩЕ БЫ ВОСХОТЕЛ ЭСИ ЖЕРТВЫ, ДАЛЬБЫХ УБО: ВСЕСОЖЖЕНЬЯ НЕ БЛАГОВОЛИЩИ ЖЕРТВА БОГУ ДУХ СОКРУШЕН, СЕРДЦЕ СОКРУШЕННОЙ И СМИРЕННО БОГ НЕ УНИЧТОЖИТЬ. ОУБЛАЖИ, ГОСПОДИ, БЛАГОВОЛЕНЬЕМ ТВОИМ СЙОНА, И ДА СО ЗИЖДУТСЯ СТЕНЫ ЙРУСАЛИМСКИИ. ТОГДА БЛАГОВОЛИЩИ ЖЕРТВУ ПРАВДЫ, ВОЗНОШЕНЬЕ И ВСЕСОЖЕГ АЭМАЯ. ТОГДА ВОЗЛОЖАТЬ НА ОЛТАРЬ ТВОЙ ТЕЛЪЦЫ.

№ 69.

ПОСЕМЬ И СИМВОЛЬ ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЕРЫ:

ВЕРУЮ ВО ЕДИНОГО БОГА.

ОТЦА ВСЕДЕРЖИТЕЛЯ, ТВОРЦА НЕБУ И ЗЕМЛИ, ВИДИМЫМ ЖЕ ВСЕМЬ И НЕВИДИМЫМ. ВО ЕДИНОГО ГОСПОДА ЙИСУСА ХРЕСТА, СЫНА БОЖЬЯ, ЕДИНОРОДНОГО, ИЖЕ ОТ ОТЦА РОЖДЕННОГО ПРЕЖДЕ ВСЕХ ВЕК. СВЕТА ОТ СВЕТА, БОГА ИСТИНА ОТ БОГА ИСТИНА, РОЖДЕНА, НЕСОТВОРЕННА, ЕДИНОСУЩНА ОТУЦ, ИМЖЕ ВСЯ БЫША. НАС РАДИ ЧОЛОВЕК И НАШЕГО РАДИ СПАСЕНИЯ СШЕДШЕГО С НЕБЕС И ВОПЛОТИВШАГОСЯ ОТ ДУХА СВЯТА, И МАРЬИ ДЕВЫ, И ВОЧЕЛОВЕЧШАСЯ. РАСПЯТАГО ЖЕ ЗА НЫ ПРИ ПОНТЙИСТЕМЬ ПИЛАТЕ, И СТРАДАВША, И ПОГРЕБЕННА. И ВОСКРЕСШАГО В ТРЕТИИ ДЕНЬ ПО ПИСАНЬЕМ, И ВОЗШЕДШАГО НА НЕБЕСА, И СЕДЯЩА ОДЕСНУЮ ОТЦА. И ПАКИ ГРЯДУЩАГО СО СЛАВОЮ, СУДИТИ ЖИВЫМ И МЁРТВЫМ, ЭГОЖЕ ЦАРСТВИЮ НЕ БУДЕТ КОНЦА. И В ДУХА СВЯТОГО, ГОСПОДА, ЖИВОТВОРЯЩЕГО, ИЖЕ ОТ ОТЦА И СХОДЯЩЕГО, ИЖЕ СО ОТЦОМ И СЫНОМ СПОКЛОНЯЕМЫМ И СЛАВИМ, ГЛАГОЛАВШАГО ПРОРОКИ.

ВО ЕДИНУ СВЯТУЮ, СОБОРНУЮ, И АПОСТОЛЬСКУЮ ЦЕРКОВЬ. ЙСПОВЕДУЮ ЕДИНО КРЕЩЕНЬЕ ВО ОСТАВЛЕНЬЕ ГРЕХОВ. ЧАЮ ВОСКРЕСЕНЬЕ МЁРТВЫХ И ЖИЗНИ БУДУЩЕГО ВЕКА. АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 70.

МОЛИТВА А, СВЯТОГО МАКАРИЯ ВЕЛИКОГО.

БОЖЕ, ОЧИСТИ МЕНЯ ГРЕШНЕГО, ЯКО НИКОГДА ЖЕ СОТВОРИ БЛАГО ПЕРЕД ТОБОЮ, НО ИЗБАВЬ МЕНЯ ОТ ЛУКАВОГО, И ДА БУДЕТ ВО МНЕ ВОЛЯ ТВОЯ; ДА НЕСУЖДЕНО ОТВЕРЗУ УСТА МОЯ НЕДОСТОЙНАЯ, И ВОСХВАЛЮ ИМЯ ТВОЕ: СВЯТОЕ, ОТЦА, И СЫНА И СВЯТОГО ДУХА, НЫНЕ И ПРИСНО, И ВО ВЕКИ ВЕКОВ, АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 71.МОЛ[И]ТВА В, ТОГОЖДЕ СВЯТОГО.

ОТ СНА ВОСТАВЬ, ПОЛУНОЩЬНУЮ ПЕСЕНЬ ПРИНЕСИ ТИ СПАСЕ, И ПРИПАДАЯ ВОПИЮ ТИ: НЕ ДАЖ МНЕ УСНУТЬ ВО ГРЕХОВНОЙ СМЕРЬТИ, НО УЩЕДРИ МЕНЯ РАСПНЫИСЯ ВОЛЕЮ, И ЛЕЖАЩЕГО МЕНЯ, В ЛЕНОСТИ, УСКОРИ ВОЗСТАВЬ, И СПАСИ МЕНЯ В ПРЕДСТОЯНЬЕ И МОЛИТВЕ: И ПО СНЕ НОЩНЕМ, ВОЗСИЯ И МОИ ДЕНЬ БЕСГРЕШЕН, ХРИСТЕ БОЖЕ, И СПАСИ МЕНЯ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 72.МОЛИТВА ТОГОЖДЕ СВЯТОГО:

К ТЕБЕ. ВЛАДИКО ЧЕЛОВЕКОЛЮБЧЕ, ОТ СНА ВОСТАВЬ, ПРИБЕГАЮ, И НА ДЕЛА ТВОЯ ПОДВИЗАЮСЯ МИЛОСЕРДИЕМ ТВОИМ МОЛЮСЯ ТЕБЕ: ПОМОГИ МНЕ НА ВСЯКОЕ ВРЕМЯ, ВО ВСЯКОЙ ВЕЩИ, И ИЗБАВЬ МЕНЯ ОТ ВСЯКОЙ МИРСКОЙ ЗЛОИ ВЕЩИ. И ДИАВОЛЬСКОГО ПОСПЕШЕНИЯ, И СПАСИ МЕНЯ, И ВВЕДИ В ЦАРСТВО ТВОЁ ВЕЧНОЕ. ТЫ БО ЭСИ МОЙ СОТВОРИТЕЛЬ И ВСЯКОГО БЛАГА ПРОМЫСЛЕННИК И ПОДАТЕЛЬ, О ТЕБЕ ЖЕ ВСЕ УПОВНЬЕ МОЁ, И ТЕБЕ СЛАВУ ВОСЛАЮ, НЫНЕ И ПРИСНО. И ВО ВЕКИ ВЕКОВ АМИНЬ

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 73.МОЛИТВА Э, СВЯТОГО ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО.

ГОСПОДИ ВСЕДЕРЖИТЕЛЮ, БОЖЕ СИЛ, И ВСЯКОЙ ПЛОТИ, В ВЫШНИХ ЖИВОЙ, И НА СМЕРЕННЫЙ ПРИЗИРАЙ, СЕРДЦА ЖЕ И УГРОБЫ ИСПЫТЫВАИ, И СОКРОВЕННАЯ ЧЕЛОВЕКОВ ЯВЕ ПРЕДВЕДЫЙ, БЕЗНАЧАЛЬНЫЙ И ПРИСНОСУЩНЫЙ СВЕТЕ, У НЕГОЖЕ НЕСТЬ ПРИМЕНЕНИЯ, ИЛИ ПРИЛОЖЕНИЯ ОСЕНЕНИЯ. САМ БЕСМЕРТНЫЙ ЦАРЮ, ПРИМИ МОЛЕНЬЯ НАША, ЯЖЕ В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ, НА МНОЖЕСТВО ЩЕДРОВ ТВОИХ ДЕРЗАЮЩЕ, ОТ СКВЕРНЫХ К ТЕБЕ УСТЕН ТВОРИМ, И ОСТАВЬ НАМ ПРЕГРЕШЕНЬЯ НАША, ЯЖЕ ДЕЛОМ, И СЛОВОМ, И МЫСЛИЮ, ВЕДЕНИЕМ, ИЛИ НЕВЕДЕНИЕМ СОГРЕЩЁННАЯ НАМИ, И ОЧИСТИ ОТ ВСЯКОЙ СКВЕРНЫ ПЛОТИ И ДУХА И ДАРИ НАМ БОДРЕННЫМ СЕРДЦЕМ И ТРЕЗВЕННОЮ МЫСЛЮ, ВСЮ НАСТОЯЩЕГО ЖИТЬЯ НАШ ПРЕТИ, ОЖИДАЮЩИМ ПРИШЕСТВИЯ СВЕТЛАГО И ЯВЛЕННОГО ДНЕ, ЭДИНОРОДНОГО ТВОЕГО СЫНА, ГОСПОДА И БОГА И СПАСА НАШЕГО ЙСУСА ХРЕСТА В ОНЬЖЕ СО СЛАВОЮ СУДЬЯ ВСЕХ ПРИДЁТ, КОМУЖДО ВОЗДАТИ ПО ДЕЛОМ ЭГО: ДА НЕ ПАДШЕ И ОБЛЕНИВШЕГО, НО БОДРСТВУЮЩЕЙ И ВОЗДВИЖЕНИ В ДЕЛАНЕ, ОБРАЩЕМСЯ ГОТОВИ, В РАДОСТЬ И БОЖЕСТВЕННЫЙ ЧЕРТОГ СЛАВЫ ЭГО СОВНИДЕМ, И ДЕЖЕ ПРАЗДНУЮЩИХ ГЛАС НЕПРИСТАННЫЙ И НЕИЗРЕЧЕННАЯ СЛАДОСТЬ ЗРЯЩИХ ТВОЕГО ЛИЦА ДОБРОТУ НЕИЗРЕЧЕННУЮ: ТЫ ВО ЭСИ ЙСТИННЫЙ СВЕТ, ПРОСВЕЩАЯ И ОСВЕЩАЯ ВСЯЧЕСКАЯ, И ТЫ ПОЁТ ВСЯ ТВАРЬ ВО ВЕКИ ВЕКОВ АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 74.МОЛИТВА Д, ТОГОЖДЕ СВЯТОГО.

ГОСПОДИ, ИЖЕ МНОГОЮ ТВОЕЮ БЛАГОСТЬЮ, И ВЕЛИКИМИ ЩЕДРОСТЯМИ ТВОИМИ ДАЛЬ ЭСИ МНЕ РАБУ ТВОЕМОУ МИМОШЕДШЕЕ ВРЕМЯ. НОЩИ СЕЯ БЕЗ НАПАСТИ ПРИИТИ ОТ ВСЯКОГО ЗЛА ПРОТИВНА: ТЫ САМ, ВЛАДИКО, ВСЯЧЕСКИХ ТВОРЧЕ, СПОДОБИ МЕНЯ ИСТИННЫМ ТВОИМ СВЕТОМ, И ПРОСВЕЩЁННЫМ СЕРДЦЕМ ТВОРИТЕ ВОЛЮ ТВОЮ, НЫНЕ И ВО ВЕКИ ВЕКОВ АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 75.

МОЛИТВА Г, ТОГОЖЕ СВЯТОГО.

ТЕБЯ БЛАГОСЛОВИМ. ВЫШНИИ БОЖЕ, И ГОСПОДИ МИЛОСТИ, ТВОРЯЩЕГО ПРИСНО С НАМИ ВЕЛИКАЯ ЖЕ И НЕЙЗСЛЕДОВАННАЯ, СЛАВНАЯ ЖЕ И УЖАСТНАЯ, ИХЖЕ НЕСТЬ ЧИСЛА, ПОДАВШЕГО НАМ СОН ВО УПОКОЕНИЕ НЕМОЩИ НАШЕЯ. И ОСЛАБЛЕНИЕ ТРУДОВ МНОГОУДНОЙ ПЛОТИ. БЛАГОДАРИМ ТЕБЯ, ЯКО НЕ ПОГУБИЛ ЭСИ НАС СО БЕЗЗАКОНИЕ НАШИМ НО ЧЕЛОВЕКОЛЮСТВОВАЛ ЭСИ ОБЫЧНО, И В НЕЧАЯНЬЕ ЛЕЖАЩЕЕ ВОЗДВИГАЛ ЭСИ, ВО ЕЖЕ СЛАВОСЛОВИТЕ ДЕРЖАВУ ТВОЮ, ТЕМЖЕ МОЛИШ БЕЗМЕРНУЮ ТВОЮ БЛАГОСТЬ: ПРОСВЕТИ НАШЕ МЫСЛИ И ОЧЕСА, И УМ НАШ ОТ ТЯШКОГО СНА ЛЕНОСТИ ВОСТАВЬ, ОТВЕРЗИ НАША УСТА, И ИСПОЛНИ Я ТВОЕГО ХВАЛЕНИЯ: ЯКО ДА ВОЗМОЖЕМ НЕКОЛЕБЛЕНО ПЕТИ ЖЕ И ИСПОВЕДАТИСЯ ТЕБЕ ВО ВСЕХ И ОТ ВСЕХ СЛАВИМОМУ, БОГУ, БЕЗНАЧАЛЬНОМУ ОТЦУ, СО ЕДИНОРОДНЫМ ТВОИМ СЫНОМ, И ВСЕСВЯТЫМ, И БЛАГИМ И ЖИВОТВОРЯЩИМ ТВОИМ ДУХОМ, НЫНЕ И ПРИСНО, И ВО ВЕКИ ВЕКОВ, АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 76. ПЕСЕНЬ ПОЛУНОЩНАЯ КО ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЕ.

МОЛИТВА З:

ВОСПЕВАЮ БЛАГОДАТЬ ТВОЮ, ВЛАДЫЧЕЦИ, МОЛЮ ТЕБЕ УМ МОЙ ОБЛОГОДАТИ. СТУПИТЕ ПРАВО ИМЯ НАСТАВЬ, ПУТЬ ХРИСТОВЫХ ЗАПОВЕДЕЙ. БУДЬТЕ К ПЕСНИ УКРЕПИ УНЫНИЯ СОН ОТГОНЯЮЩЕЙ. СВЯЗАНА ПЛЕНИЦАМИ ГРЕХОПАДЕНИИ МОЛЬБАМИ ТВОИМИ РАЗРЕШИ БОГОНЕВЕСТУ. В НОЩИ МЕНЯ И В ДНИ СОХРАНЯЙ, БОРЮЩИЙ ВРАГ ЙЗБАВЛЯЮЩИЙ МЕНЯ. ЖИЗНОДАТЕЛЯ БОГА РОЖДАЮЩАЯ, УМЕРЩАЯ МЕНЯ СТРАСТЬМИ ОЖИВИ. ЯЖЕ СВЕТ НЕВЕЧЕРЬНЫЙ РОЖДШАЯ, ДУШУ МОЮ ОСЛЕПШУЮ ПРОСВЕТИ. О ДИВНАЯ ВЛАДИЧНАЯ ПАЛАТО: ДОМ ДУХА БОЖЕСТВЕННАЯ МЕНЯ СОТВОРИ. ВРАЧА РОЖДШАЯ, УВРАЧУЙ ДУШИ МОЕЙ МНОГОЛЕТНИЙ СТРАСТИ ВОЛНУЮЩЕЯСЯ ЖИТЕИСКУЮ БУРЕЮ, КОСТЕЗИ МНЯ ПОКОЯНЬЕ НАПРАВИ. РУЦЕ ВОЗДЕЮ Й УСТНЕ КЪ ПОХВАЛЕНИЮ, ОСКВЕРНЕНА СКВЕРНУЮ, ВСЕНЕПОРУЧНАЯ. ДУШЕТЛЕНА МЯ ПОКОСТЕЙ ЙЗБАВИ, ХРИСТА ПРИЛЕЖНО УМОЛЯЮЩИ: ЕМУЖЕ ЧЕСТЬ Й ПОКЛОНЕНИЕ ПОДОБАЕТ, НЫНЕ И ПРИСНО И ВО ВЕКИ ВЕКОВ, АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 77.

МОЛИТВА Й:

КО ГОСПОДУ НАШЕМУ ИСУСУ ХРИСТУ:

МНОГОМИЛОСТИВИЕ И ВСЕМИЛОСТИВИЕ БОЖЕ МОИ, ГОСПОДИ ЙИСУСЕ ХРИСТЕ, МНОГИЕ РАДИ ЛЮБВИ СШЕЛЬ СПАСЕШИ ВСЕХЪ. И ПАКИ СПАСИ. СПАСИ МЯ ПО БЛАГОДАТИ МОЛЮ ТЯ: АШЕ ВО ОТ ДЕЛЬ СПАСЕШИ МЯ, НЕСТЬ СЕ БЛАГОДАТЬ ЙДАРЬ, НО ДОЛГЪ ПАЧЕ. ЕЙ МНОГИЙ ВЪ ЩЕДРОТАХЪ, ЙНЕИЗРЕЧЕНЫИЙ ВЪ МИЛОСТИ: ВЕПУЯИ БО ВЪ МЯ, РЕКЛЬ ЕСИ, ОХРИСТЕ МОЙ, ЖИВЬ БУДЕТЬ, Й НЕ УЗРЕТЬ СМЕРТИ ВО ВЕКИ. АЩЕ УБО ВЕРА. ЯЖЕ ВЪ ТЯ. СПАСАЕТЬ ОТЧАЯННЫЯ, СЕ ВЕРУЯ, СПАСИ МЯ, ЯКО БОГЪ МОЙ ЕСИ ТЫ Й СОЗДАТЕЛЬ: ВЕРА ЖЕ ВМЕСТО ДЕЛЬ ДА ВМЕНИТСЯ МНЕ БОЖЕ МОИ: НЕ ОБРАЩЕШИ БО ДЕЛЬ ОТНЮТД ОПРАВДАЮЩИХЪ МЯ. НО ТА ВЕРА МОЯ ДОВЛЕЕТЬ ВМЕСТО ВСЕХЪ. ДА ТА ОТВЕЩАЕТЬ, ТА ДА ОПРАВДИТЬ МЯ ТА ДА ПОКАЖЕТЬ МЯ ПРИЧАСТНИКИ СЛАВЫ ТВОРЕНИЯ ВЕЧНЫЯ. ДА НЕ УБОПОЖИТИТЬ МЯ САТАНА, И ПОХВАЛИТСЯ, СЛАВЕ, ЕЖЕ ОТ ТОРГНУТИ МЯ ОТ ТВОЕЯ РУКИ И ОГРАДЫ. НО ИЛИ НЕ ОХЩУ, ХРИСТЕ СПАСИ МЯ, ПРЕДВАРИ СЕКОВО, СКОРО ПОГИБОХЪ: ТЫ БО ЕСИ БОГЪ МОИ ОТ ЧРЕВЫ МАТЕРИ МОЕИ. СПОДОБИ МЯ, ГОСПОДИ, НЫНЕ ВОЗЛЮБИТИТЯ, ЯКОЖЕ ВОЗЛЮБИХЪ ЙНОГДА ТОИ САМЫЙ ГРЕХЪ. Й ПАКИ ПОРАБОТАТИ ТЕБЕ БЕЗ ЛЕНОСТИ ТОЩНО, ЯКОЖЕ ПОРАБОТАТЬ ПРЕЖДЕ САТАНЕ ЛЬСТИВОМУ НАИПАЧЕ, ЖЕ ПОРАБОТАЮ ТЕБЕ ГОСПОДИ И БОГУ МОЕМУ ЙИСУСУ ХРИСТУ, ВО ВСЯ ДНИ ЖИВОТА МОЕГО, НЫНИ И ПРИСНО, Й ВО ВЕКИ ВЕКОВ, АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 78.

МОЛИТВА Д, ХРАНИТЕЛЮ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЯ ЖИЗНИ АНГЕЛУ:

СВЯТЫИ АНГЕЛЕ, ПРЕДСТОЯИ ОКОЯНОЙ МОЕИ ДУШИ, И СТРАСТНОЙ МОЕЙ ЖИЗНИ, НЕ ОСТАВИ МЕНЯ ГРЕШНОГО, НИЖЕ ОТСТУПИ ОТ МЕНЕ ЗА НЕВОЗДЕРЖАНИЕ МОЕ: НЕ ДАДЖЬ МЕСТА ЛУКАВОМУ ДЕМОНУ ОБЛАДАТИ МНОЮ, НАСИЛЬСТВОМЪ СМЕРТНОГО СЕГО ТЕЛЕСА, УКРЕПИ БЕДСТВУЮЩЧЮЮ И ХУДУЮ МОЮ РУКУ И НАСТАВИ МЯ НА ПУТЬ СПАСЕНИЯ. ЕИ СВЯТЫЙ АНГЕЛЕ БОЖИЙ, ХРАНИТЕЛЮ И ПОКРОВИТЕЛЮ ОКОЯННЫЯ МОЕЯ ДУШЕ И ТЕЛА, ВСЯ МНЕ ПРОСТИ, ЕЛИКИМИ ТЯ ОСКОРБИХЪ ВО ВСЯ ДНИ ЖИВОТА МОЕГО: И АШЕ ЧТО СОГРЕШИХЪ ВЪ ПРЕШЕДШУБЮ НОЩЬ СИЮ ПОКРЫЙ МЯ ВЪ НАСТОЯЩИЙ ДЕНЬ, И СОХРАНИ МЯ ОТ ВСЯКОЙ ЙСКУШЕНИЙ ПРОТИВНОГО, ДА НИ ВЪ КОЕМ ГРЕХЕ ПРОГНЕВАЮ БОГА: И МОЛИМСЯ ЗА МЯ КО ГОСПОДУ, ДА УТВЕРДИТЬ МЯ ВЪ СТРАСЕ СВОЕМ, И ДОСТОИНА ПОКАЖЕТЬ МЯ РАБА СВОЯ БЛАГОСТИ, АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 79.

МОЛИТВА УТРЕННЯЯ, КОНЕЧНАЯ, КО ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЕ:

ПРЕСВЯТА ВЛАДЫЧИЦЕ МОЯ БОГОРОДИЦЕ, СВЯТЫМИ ТВОИМИ И ВСЕСИЛЬНЫМИ ТВОИМИ МОЛЬБАМИ, ОТЖЕНИ ОТ МЕНЯ СМИРЕНОГО И ОКОЯНОГО РАБА ТВОЕГО, УНЫНИЕ, ЗАБВЕНИЕ, НЕРАЗУМИЕ, НЕРАДЕНИЕ, И ВСЯ СКВЕРНАЯ, ЛУ]КАВАЯ И ХУЛЬНАЯ ПОМЫШЛЕНИЯ, ОТ ОКОЯНОГО МОЕГО СЕРДЦА, И ОТ ПОМРАЧЕНОГО УМА МОЕГО: И ПОГАСИ ПЛАМЕНЬ СТРАСТЕЙ МОИХЪ, ЯКО НИЩЬ ЕСМЬ И ОКОЯНЕНЬ И ИЗБАВИ МЯ ОТ МНОГИХ И ЛЮТЫХЪ ВОСПОМИНАНИЙ И ПРЕДПРИЯТИЙ, И ОТ ВСЕХ ДЕЙСТВИЙ ЗЛЫХЪ СЛОБОДИ МЯ: ЯКО БЛАГОСЛОВЕНА ЕСЕИ ОТ ВСЕХЪ РОДОВЪ, И СЛАВИТСЯ ПРЕЧЕСТНОЕ ИМЯ ТВОЕ, ВО ВЕКИ ВЕКОВ, АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 80.

МОЛИТВА ТАЖЕ:

СЛАВ[А] ОТЦУ, И СЫНУ, И СВЯТОМУ ДУХУ, И НЫНЕ И ПРИСНО, И ВО ВЕКИ ВЕКОВ АМИНЬ. ГОСПОДИ, ПОМИЛУЙ ТРИЖДЫ: ГОСПОДИ, БЛАГОСЛОВИ, И ОТ ПУСТИЙ. ГОСПОДИ, ИСУСЕ ХРИСТЕ, СЫНЕ БОЖИЙ, МОЛИТВЫ РАДИ ПРИЧЕСТНЫЯ ТВОЕЯ МАТЕРИ, ПРИПОДОБНЫХ БОГОНОСНЫХЪ. ОТЕЦЬ НАШИХЪ, И ВСЕХЪ СВЯТЫХЪ, СПАСИ МЯ ГРЕШНОГО.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 81.

МОЛИТВА ДАВИДУ, Г1.

УСЛЫШ. ГОСПОДИ, ПРАВДУ МОЮ, ВОНМИ МОЛЕНИЮ МОЕМУ, ВНУШИ МОЛИТВУ МОЮ НЕ ВО УСТАХЪ ЛЬСТИВЫХЪ. ОТ ЛИЦА ТВОЕГО СУДЬБА МОЯ ИЗЫДЕТЬ. ОТЧИ МОИ ДА ВИДИТА ПРАВОТЫ. И СКУСИЛЬ ЕСИ СЕРДЦЕ МОЕ, ПОСЕТИЛЬ ЕСИ НОЩИЮ: ИСКУСИЛЬ МЯ ЕСИИ НЕ ОБРЕТЕСЯ ВОМНЕ НЕПРАВДА. ЯКО ДА НЕ ВОЗГЛАГОЛЮТЬ УСТА МОЯ ДЕЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ, ЗА]СЛОВЕСА УСТЕНЬ ТВОИХ, ДА НЕ ПОДВИЖУТСЯ СТОПЫ МОЯ. О]УДИВИ МИЛОСТИ ТВОЯ, СПАСАЯ УПОВАЮЩЫЯ НАТЯ, ОТ ПРОТИВЯЩИХСЯ ДЕСНИЦЭ ТВОЕЙ СОХРОНИ МЕНЯ, ГОСПОДИ ЯКО ЗЕНИЦУ ОКА, В КРОВЕКРЕЛУ ТВОЮ ПОКРОШИ МЕНЯ, ОТ ЛИЦА НЕЧЕСТИВЫХ ОСТРАСТШИХ МЕНЯ ВРАЗИ МОЮ ДУШУ МОЮ ОДЕРЖАЩА. ТУКЪ СВОЙ ЗАТВОРИЩА, УСТА ИХ ГЛАГОЛАЩА ГОРДЫНЮ. ИЗГОНЯЩИИ МЕНЯ НЫНЕ ОБЫДОЩА МЕНЯ, ОЧИ СВОИЙ ВОЗЛОЖИЩА УКЛОНИТЕ НА ЗЕМЛЮ. ОБЕЩА МЕНЯ ЯКО ЛЕВ ГОТОВ НА ЛОВ. И ЯКО СКУМЕН ОБИТАЯ В ТАЙНЫХ. ВОСКРЕСНЫ, ГОСПОДИ, ПРЕВАРИ Я Й ЗАПНИ ИМ: ЙЗБАВИ ДУШУ МОЮ ОТ НЕЧЕСТИВОГО, ОРУЖИЯ ТВОЁ ОТ ВРАГЬ РУКИ ТВОЕЙ. ГОСПОДИ, ОТ МАЛЫХ ОТ ЗЕМЛИ, РАЗДЕЛИ Я В ЖИВОТЕ ИХ, Й СОКРОВЕННЫХ

ТВОИХ Й СПОЛНИСЯ ЧРЕВО ИХ: НАСЫТИШАСЯ СЫНОВ, Й ОСТАВИЩА ОСТАНКИ СВОИМ. АЗ ЖЕ ПРАВДОЮ ЯВЛЮСЯ ЛИЦУ: НАСЫЩУСЯ ВСЕГДА ЯВИТИМСЯ СЛАВЕ ТВОЕЙ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 82.

МОЛИТВА:

ТЕБЕ, ГОСПОДИ, ЭДИНОМУ БЛАГОМУ Й НЕ ПАМЯТОЗЛОБНОМУ ИСПОВЕДАЮ ГРЕХИ МОЕЙ: ТЕБЕ ПРИПАДАЮ ВОПИЯ НЕДОСТОЙНЫЙ: СОГРЕШИХ, ГОСПОДИ, СОГРЕШИХ Й НЕЕСМ ДОСТОН ВОЗВРАТИ НА ВЫСОТУ НЕБЕСНУЮ ОТ МНОЖЕСТВА, НЕПРАВД МОИХ. НО ГОСПОДИ МОЙ, ГОСПОДИ, ДАРИ МОЙ СЛЕЗЫ УМЫЛЕНИЯ ЭДИНЫЙ БЛАЖЕ Й МИЛОСТИВЫЙ, ЯКО ДА ИМИ ТЫ УМОЛЮ ОЧИСТИТИСЯ ПРЕЖДЕ КОНЦА ОТ ВСЯКОГО ГРЕХА: СТРАШНО БОЙ ГРОЗНО МЕСТО ИМЕЕМ ПРОЙТИ, ТЕЛА РАЗЛУЧИВША: Й МНОЖЕСТВО МЕНЯ МРАЧНОЕ Й БЕЗЧЕЛОВЕЧНОЕ ДЕМОНОВЬ СРЯЩЕТЬ, Й НИКТОЖЕ В ПОМОЩЬ СПУСТВУЮТ, ИЛИ ЙЗБАВЛЯЯ: ТЕМ ПРИПАДАЮ ТВОЕЙ БЛАГОСТИ, НЕ ПРЕДАЖ ОБИДЯЩИМ МЕНЯ, БЛАГИИ ГОСПОДИ, НИЖЕ ДА РЕКУТ В РУКИ НАШЕ ПРИШЁЛ ЭСИ, Й НАМ ПРЕДАН ЭСИ НИ ГОСПОДИ, НЕ ЗАБУДЬ ЩЕДРОСТЬ ТВОИХ Й НЕ ВОЗДАЖ МЕНЯ ПО БЕЗЗАКОНЬЭМ, МОИМ И НЕ ОТВРАТИ ЛИЦА ТВОЕГО ОТ МЕНЕ: НО ТЫ ГОСПОДИ, НАКАЖИ МЕНЯ, ОБАЧЕ МОЛОСТИ И ЩЕДРАМИ. ВРАГ ЖЕ МОЙ ДА НЕ ВОЗРАДУЕТСЯ О МНЕ НО УГАСИ ЭГО, НА МЕНЯ ПРОЩЕНИЯ, Й ВСЕУПРАЗДНИ ЭГО ДЕЙСТВО И ДАЖЬ МНЕ К ТЕБЕ ПУТЬ НЕУКОРНЫЙ БЛАГИЙ ГОСПОДИ ЗАНАЖЕЙ И СОГРЕШИВ, НЕ ПРИБЕГОХКО ЙНОМУ ВРАЧУ, Й НЕ ПРОСТРОХ РУКИ МОЕЙ К БОГУ ЧУЖДЕМУ. НЕ ОТРИНИ УБО МОЛЕНИЯ МОЕГО НО УСЛЫШЬ МЕНЯ ТВОЕЮ БЛАГОСТЬЮ, Й УТВЕРДИ МОЙ СЕРДЦЕ СТРАХОМ ТВОИМ, Й ДА БУДЕТ БЛАГОДАТЬ ТВОЯ НА МНЕ, ГОСПОДИ, ЯКО ОГОНЬ ПОПАЛЯЯ Й НЕЧИСТЫЙ ВО МНЕ ПОМЫСЛЫ. ТЫ БО ЭСИ, ГОСПОДИ, СВЕТ ПАЧЕ ВСЯКОГО СВЕТА РАДОСТЬ ПАЧЕ ВСЯКИЕ РАДОСТИ: УПОКОЙНИЕ, ПОЧЕ ВСЯКОГО УПОКОЕНИЕ ЖИЗНЬ ИСТИННАЯ, Й СПАСЕНЬЕ, ПРЕБЫВАЮЩЕЕ ВО ВЕКИ ВЕКОВ АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 83.

МОЛИТВА НИКОЛАЮ УГОДНИКУ БОЖЬЮ.

ВОВЕСВЯТЫЙ НИКОЛАЕ УГОДНИЧЕ ХРИСТОВ ПРИИЗРЯДНЫЙ ТЁПЛЫЙ НАШ ЗАСТУПНИЧЕ Й ВЕЗДЕ ВСКОРБЯХ СКОРИЙ ПОМОЩНИЧЕ ПОМОГИ ИМ ГРЕШНЕМУ ЙУНИЛОМУ В НАСТОЯЩЕМ СНИМ ЖИТИЙ УМОЛИЙ ГОСПОДА БОГА ДАРОВАТИ МЕНЯ СТАВЛЕНИЯ ВО ВСЕХ МОИХ ГРЕХОВ ЭЛИВА СОГРЕШИХ ОТ ЮНОСТИ МОЕЙ ДЕЛОМ СЛОВОМ И ВОВСЕМ ЖИТИЙ МОЁМ, СЛОВОМ ПОМЫШЛЕНИЕМ И ВСЕМИ МЫ МОИМИ ЧУВСТВИЙ Й ВОИСХОДЕ ДУШИ МОЕЙ ПОМОГИ МНЕ ОКОЯННОМУ УМОЛИ ГОСПОДА БОГА ВСИЯ ТВАРИ СОДЕТЕЛЯ ИЗБАВИТЕ МЕНЯ ВОЗДУШНЫХ МИТАРЫСТВ И ВЕЧНОГО МУЧЕНИЯ НАВСЕГДА, ПРОСЛАВЛЯЮ ОТЦА И СЫНА СВЯТОГО ДУХА И ТВОЁ МИЛОСТИВНОЕ ПРИДСТАТЕЛЬСТВО И НЫНЕ И ПРИСНО И ВО ВЕКИ АМИНЬ.

Правильно вери и образ кротости воздержания учителя явиться стаду|твоему яже вещчей истена сего ради стязал есей смирением високая нищетою богатая отче священо начальнее никлае моли хр[и]ста бога

ЕПАСТИСЯ ОУШАМ (СПАСТИСЯ ДУШАМ-?) НАШИМ5:

ВОЗБРАННЫЙ О ЧУДОТВОРЧЕЙ УГОДНИЧЕ ХРИСТОВА МИГУ ВСЕМУ ИСТОЧАЯЙ МНОГО ЦЕНОЮ МИЛОСТИ МИРА И НЕИСЧЕРПАЕМОЕ ЧУДЕС МОРЕВОСВАЛЯЮТЯ ЛЮБОВИЮ СВЯТИТЕЛЮ НИКОЛАЕ ТИЖЕ ЯКО ИМЕЯИ ДЕРЗНОВЕНИЕ КО ГОСПОДУ ОТ ВСЯКИХ НАС БЕД СВОБОДИ ДА ЗАВЕТИ РАДУИСЯ НИКОЛАЕ ВЕЛИКИЙ ЧУДОТВОРЧЕ АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 84.

МОЛИТВЫ НА СОН ГРЯДУЩЫМЬ.

НАЧАЛО: БЛАГОСЛОВЕН БОГЪ НАШЪ: АШЕ НЕ ТЕРЯЙ МОЛИТВАМ СВЯТЫХЪ ОТЕЦЪ: ТРИСВЯТОЕ. ИПО ОЧЕ НАШЪ: ТРОПОРИ СІЯ: ПОМИЛУЙ НАСЪ: ГОСПОДИ, ПОМИЛУЙ НАСЪ **5**: ВСЯКОГО БО ОТВЕТА НЕДОУМЕЮЩЕ, СІЮ ТИ МОЛИТВУ, КО ВЛАДЫЦЕ ГРЕШНИЙ ПРИНОЯСИМ: ПОМИЛУЙ НАС. СЛАВА СОТВОРИХ ВЪ СІЙ ДЕНЬ, ДЕЛОМЪ, СЛОВОМЪ И ПОМЫШЛЕНИЕМ: Й ОЧИСТИ ГОСПОДИ, СМІРЕНУЮ МОЮ ДУШУ ОТ ВСЯКІЯ СКВЕРНЫЯ ПЛОТИ Й ДУХА, Й ДАЖДЬ МИ, ГОСПОДИ **6** ВЪ НАШИ СЕИ СОНЬ ПРИТИ ВЪ МИРЕ: ДА ВОСТАВЪ ОТ СМІРЕНОГО МИ ЛОЖА, БЛАГОУГОЖДУ ПРЕСВЯТОМУ ИМЕНИ ТВОЕМОУ ВО ВСЯ ДНИ ЖИВОТА МОЕГО, Й ПОПЕРУ БОРЮЩИЯ МЯ ВРАГИ ПЛОТСКІЯ И БЕЗПЛОТНЫЯ: Й ЙЗБАВИ МЯ, ГОСПОДИ, ОТ ПОМЫШЛЕНІЙ СУЕТНЫХЪ, ОСКВЕРНЯЮЩИХЪ МЯ, Й ПОХОТЕЙ ЛУКАВЫЖХ. ЯКО ТВОЕЗ ЭСТЬ ЦАРСТВО Й СИЛА, Й СЛАВА, ОТЦА Й СЫНА, Й СВЯТОГО ДУХА, НЫНЕ И ПРИСНО, Й ВОВЕКЕ АМИНЬ **7**.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 85.

**МОЛИТВА В, КО ГОСПОДУ НАШЕМОУ ИСУСУ ХРИСТУ
СВЯТОГО АНТИОХА:**

ВСЕДЕРЖИТЕЛЯЮ, СЛАВАО ОТЧЕЕ, САМЪ СОВЕРШЕНЬ СЫЙ, Й ИСУСЕ ХРИСТЕ, МНОГОГО РАДИ МИЛОСЕРДИЯ ТВОЕГО, НИКОГДАЖЕ ОТЛИЧАИСЯ МЕНЕ РАБА ТВОЕГО, НО ВСЕГДА ВО МНЕ ПОЧЕВАЙ ЙСУСЕ ДОБРЫЙ ПАСТЫРЬ ТВОИХ ОВЕЦЬ, НЕ ПРЕДАЖДЬ МНЕ КРАМОЕНОЕ ЗМИЙНЕ, Й ЖЕЛАНІЮ САТАНИНУ НЕ ОСТАВИ МЕНЕ, ЯКО САМ ТЛИ ВО ЭСТЬ. ТЯ УБО, ГОСПОДИ БОЖЕ ПОКЛОНЯЕМЫЙ, ЦАРЮ СВЯТЫЙ, ЙСУСЕ ХРИСТЕ, СПЯЩЧЯ МЯ СОХРАНИ НЕМЕРЦАЮЩИМЬ СВЕТОМ, ДУХОМЪ ТВОИМЪ СВЯТЫМЪ, И МЕЖЕ ОСВЯТИЛЬ ЭСИ ТВОЯ УЧЕНИКИ. ДОЖДЬ, ГОСПОДИ. И МНЕ НЕДОСТОИНОМУ РАБУ ТВОЕМОУ СПАСЕНИЕ ТВОЕ НА ЛОЖИ МОЕМЪ: ПРОСВЕТИ УМЬ МОЙ СВЕТОМ РАЗУМА СВТОГО ЭВАНГЕЛИЯ ТВОЕГО: ДУША ЛЮБОВІЮ КРЕСТА ТВОЕГО: СЕРД[Ц]Е ЧИСТОЮ СЛАВИСЕ ТВОЕГО: ТЕЛО МОЕ ТВОЕЮ СТРАСТЕЮ БЕЗСТРАСТНОГО: МЫСЛЬ МОЮ ТВОИМЪ СМІРЕНИЕМ СОХРАНИ, И ВОЗДВИГНИ МЯ ВО ВРЕМЯ ПОДОБНО НА ТВОЕ СЛАВОСЛАВИЕ. ЯКО ПРЕПРОСЛАВЕНЬ ЭСИ СО БЕЗНАЧАЛЬНЫМ ТВОИМЪ ОТЦЕМЪ, ЙСЬ ПРЕСВЯТЫМ ДУХОМЪ, ВО ВЕКИ, АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 86.

МОЛИТВА Г КО СВ[Я]ТОМУ ДУХУ:

МОЛИТВА Г КО СВ[Я]ТОМУ ДУХУ: ГОСПОДУ ЦАРЮ НЕБЕСНЫЙ, УТЕШИТЕЛЮ, ДУШЕ ИСТЕНЬЙ, УМИЛОСЕРДИСЯ, Й ПОМИЛУЙ МЯ ГРЕШНЕГО РАБА ТВ[О]ЕГО, Й ОТПУСТИ МИ НЕДОСТОИНОМУ **6**, Й НЕВОЛЬНАЯ, ВЕДОМЫЯ, Й НЕВЕДОМЫЯ, ЯЖЕ ОТ ЮНОСТИ Й ОТ НАУКИ ЗЛЫ Й ЯЖЕ СУТЬ, ОТ НАГЛОСЬТВАЙ УНЫНИЯ. АЩЕ ИМЕНЕМ ТВОИМЪ КЛЯХСЯ, ИЛИ ПОХУЛИХЪ ЁВ ПОМЫШЛЕНИЙ МОЁМ ИЛИ КОГО УКОРИХЪ: ИЛИ ОКЛЕВЕТАХЪ КОГО ГНЕВАМЪ МОИМ, ИЛИ ОПЕЧАЛИХЪ ИЛИ ОПЕЧАЛИХ ИЛИ О ЧЁМ ПРОГНЕВАХСЯ: ИЛИ СОЛЬГАХ, ИЛИ БЕЗГОДНО СПАХЪ, ИЛИ НИЩЪ ПРИДЕ КО МНЕ Й ПРЕЗРЕХЪ ЭГО ЙЛИ РАЗВЕЛИЧАХСЯ, ЙЛИ РАЗГОРДЕХСЯ, ЙЛИ РАЗГНЕВАХСЯ: ЙЛИ СТОЯЩУ МИ НА МОЛИТВЕ, УМЬ МОЙ О ЛУКОВСТВІИ МИРА СЕГО ПОДВМЖЕСЯ: ИЛИ РАЗВРАЩЕНИЕ ПОМИСЛИХЪ: ЙЛИ ОБИЯДОХСЯ, ЙЛИ ОПИХСЯ, ЙЛИ ЛУКОВОЕ ПОМИСЛИХЪ, ЙЛИ ДОБРОТУ ЧУЖДУ ЮВИДЕВЪ, Й ТОЮ УЯЗВЛЕНЪ БЫХЪ СЕРДЦЕМЪ: ЙЛИ НЕПОДОБНАЯ ГЛАГОЛАХЪ, ЙЛИ ГРЕХУ БРАТА МОЕГО ПОСМЕЯХСЯ, МОЯ ЖЕ СУТЬ БЕСЧИСЛЕННАЯ СОГРЕШЕНИЯ: ЙЛИ О МОЛИТВЕ НЕРАДИХЪ **6**, ЙЛИ ИНО ЧТО СОДЕЯХ ЛУКОВОЕ. НЕ ПОМНЮ, ТА БО ВСЯ Й БОЛЬША СІХЪ СОДЕЯХЪ. ПОМИЛУЙ МЯ, ТВОРЧЕМОЙ ВЛАДЫКО, УНЫЛОГО Й НЕ ДОСТОИНОГО РАБА ТВОЕГО: Й ОСТАВИМИ, Й ОТПУСТИ, Й ПРОСТИ, Й МЯ ЯКО БЛАГЪ Й ЧЕЛО-

ВЕКОЛЮБЕЦЪ, ДА СЪ МИРОМЪ ЛЯГУ, УСНУ, Й ПОЧИЮ ВЛЧДНЫЙ, ГРЕШНЫЙ, Й ОКОЯНЫЙ, АЗЪ, Й ПОКЛОНЮСЯ, Й ВОСПОЮ, Й ПРОСЛАВЛЮ ПРЕЧИСТОЕ ИМЯ ТВОЕ, СЛО ОТЦЕМЪ, Й ЭДИНОРОДНЫМЪ ЭГО СЫНОМЪ, НЫНЕ Й ПРИСНО, Й ВО ВЕКИ, АМИН.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 87.

МОЛИТВА Д, СВЯТОГО МАКАРИЯ ВЕЛИКОГО

ЧТО ТИ ПРИНЕСУ, ИЛИ ЧТОТОВОЗДАМЪ, ВЕЛИКО ДАРОВИТЫЙ БЕЗСМЕРТНЫЙ ЦАРИЮ ЩЦЕДРЕ Й ЧЕЛОВЕКОЛЮБЧЕ ГОСПОДИ: ЯКО ЛЕНЯЩЬЧЯСЯ, Й НИЧТОЖЕ БЛАГО СОТВОРША, ПРИВЕЛАЪ ЙСИ НА ГВОНЕЦЪ МИМОШЕДШЕГО ДНЕ СЕГО, ОБРАЩЕНИЕ И СПАСЕНИЕ ДУШИ МОЕИ СТРОЯ. МИЛОСТИВЪ МИ БУДИ ГРЕШНОМУ И ОБНАЖЕНЕМУВСЯКОГО ДЕЛА БЛАГО, ВОСТАВИ ПАДШУЮ МОЮ ДУШУ, ОСКВЕРНИВШУЮСЯ ВХЪ БЕЗМЕРНЫХЪ Й ОТЪМИ ОТ МЕНЕ ВЕСЬ ПОМЫСЛЬ ЛУКАВЫЙ ВИДИМОГО СЕГО ЖИТЬЯ. ПРОСТИ МОЯ СОГРЕШЕНИЯ, ЭДЕНЕ БЕЗГРЕШНЕ, ЯЖЕ ТИ СОГРЕСИХЪ ВСИИ ДЕНЬ, ВЕДЕНИЕМ, И НЕВЕДЕНИЕМЪ, СЛОВОМЪ, Й ДЕЛОМЪ, Й ПОМЫШЛЕНИЕМЪ, Й ВСЕМИ МОИМИ ЧУВСТВЫ. ТЫ САМЪ ПОКРЫВАЯ, СОХРАНИ МЯ ОТ ВСЯКОГО СОПРОТИВНОГО ОБСТОЯНИЯ БОЖЕСТВЕННОЮ ТВОЕЮ ВЛАСТИЮ, Й НЕИЗРЕЧЕННЫМЪ ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЕМЪ Й СИЛОЮ. ОЧИСТИ, БОЖЕ, ОЧИСТИ МНОЖЕСТВО ГРЕХОВЪ МОИХЪ, БЛАГОВОЛИ, ГОСПОДИ, ЙЗБАВИТИ МЯ ОТ СЕТИ ЛУКАВОГО, Й СПАСИ СТРАСТНУЮ МОЮ ДУШУ, Й ОСЕНИ МЯ СВЕТОМ ЛИЦА ТВОЕГО ЭГДА ПРИДЕШИ НЫНЕ СНОМЪ УСНУТИ СОТВОРИ, Й БЕЗ МЕЧТАНИЯ Й НЕСМУЩЕНЪ ПОМЫСЛЬ РАБА ТВОЕГО СОБЛЮДИ, Й ВСЮ САТАНИНУ ДЕТЕЛЬ ОТЖЕНИ ОТ МЕНЕ: Й ПРОСВЕТИ МИ РАЗУМНЫЯ ОЧИ СЕРДЕЧНЫЯ, ДА НЕ УСНУ ВЪ СМЕРТЬ. И ПОСЛИ МИ АНГЕЛА МИРА, ХРАНИТЕЛЯ Й НАСТАВНИКА ДУШИ Й Телу МОЕМУ, ДА ИЗБАВИТЬ МЯ ОТ ВРАГЪ МОИХЪ5: ДА ОСТАВЪ СО ОДРА МОЕГО ПРИНЕСУ ТИ БЛАГОДАРСТВЕННАЯ МОЛЪБЫ. ЭЙ, ГОСПОДИ, УСЛЫШИ МЯ ГРЕШНЕГО Й УБОГОГО РАБА ТВОЕГО, Й ИЗВОЛЕНИЕМЪ Й СОВЕСТИЮ: ДАРУЙ ВОСТАВШУ СЛОВЕСЕМЪ ТВОИМЪ ПОУЧИТИСЯ, Й УНЫНИЕ БЕСОВСКОЕ ДАЛЕЧЕ ОТ МЕНЕ ОТГНАЛО БЫТИ СОТВОРИ ТВОИМИ АНГЕЛЫ: ДА БЛАГОСЛОВЛЮ ИМЯ ТВОЕ СВЯТОЕ, Й ПРОСЛАВЛЮ Й СЛАВЛЮ ПРЕЧИСТУЮ БОГОРОДИЦУ МАРИЙЮ ЮЖЕ ДАЛЬ ЭСИ НАМЪ ГРЕШНЫМЪ ЗАСТУПЛЕНИЕ, Й ПРИИМИ СИЮ МОЛЯЩЧИЮСЯ ЗА НЫ: ВЕМЪ БО ЯКО ПОДРАЖАЕТЪ ТВОЕ ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЕ, Й МОЛЯЩИСЯ НЕ ПРЕСТАЕТЪ. ТОЯ ЗАСТУПЛЕНИЕМЪ, Й ЧЕСТНОГО КРЕСТА ЗНАМЕНИЕМЪ, Й ВСЕХЪ СВЯТЫХЪ ТВОИХЪ РАДИ, УБОГУЮ ДУШУ МОЮ СОБЛЮДИ, ИСУСЕ ХРИСТЕ БОЖЕ НАШ ЯКО СВЯТЬ ЭСИ, ЙЙ ПРЕПРОСЛАВЛЕН ВО ВЕКИ, АМИНЪ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 88.

МОЛИТВАЪ Э:

ГОСПОДИ БОЖЕ НАШЪ, ЭЖЕ СОГРЕСИХЪ ВО ДНИ СЕМЪ, СЛОВОМ И ДЕЛОМЪ, Й ПОМЫШЛЕНИЕМ ЯКО БЛАГЪ Й ЧЕЛОВЕКОЛЮБЕЦЪ ПРОСТИ МИ, МИРЕН СОНЪ Й БЕЗМЯТЕЖЕНЪ ДАРУЙ МИ АНГЕЛА ТВОЕГО ХРАНИТЕЛЯ ПОСЛИ, ПОКРЫВАЮЩА Й СОБЛЮДАЮЩА МЯ ОТ ВСЯКОГО ЗЛА: ЯКО ТЫ ЭСИ ХРАНИТЕЛЬ ДУШАМ Й ТЕЛЕСЕМЪ НАШИМЪ, ОТЦУ, Й СЫНУ, Й СВЯТОМУ ДУХУ, НЫНЕ Й ПРИСНО, Й ВО ВЕКИ ВЕКОВЪ, АМИНЪ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 89.

МОЛИТВА Г:

ГОСПОДИ БОЖЕ НАШЪ, В НЕГОЖЕ ВЕРОВАХОМЪ, Й ЭГОЖЕ ИМЯ ПАЧЕ ВСЯКОГО ИМЕНИ ПРИЗЫВАЕМЪ, ДАЖДЪ НАМ КО СНУ ОТХОДЯЩИМЪ ОСЛАБУ ДУШИ Й СОБЛЮДИ НАСЪ ОТ ВСЯКОГО МЕЧТАНИЯ, Й ТЕМНЫЕ СЛАСТИ КРОМЕ: УСТАВА СТРЕМЛЕНИИ СТРАСТЪЕ УГАСИ РАЗЖЖЕНИЯ

ВОСТАНИЯ ТЕЛЕСНОГО. ДАЖДЬ НАМЪ ЦЕЛОМУДРИЯ ПОЖИТИ ДЕЛЫ Й СЛОВЕСЫ, ДА ДОБРОДЕТЕЛЬНОЕ ЖИТЕЛЬСТВО ВОСПРИЕМЛЮЩЕ, ОБЕТОВАННЫХЪ НЕ ОТПАДЕМЪ БЛАГИХЪ ТВОИХЪ. ЯКО БЛАГОСЛОВЕНЬ ЭСИ ВО В[Е]КИ АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 90.

ДНЕВИ:

ГОСПОДИ НЕ ЛИШИ МЕНЕ НЕБЕСНЫХЪ ТВОИХЪ БЛАГЪ. ГОСПОДИ, ЙЗБАВИ МЯ ВЕЧНЫХЪ МУКЪ. ГОСПОДИ, УМОМ ЛИ ИЛИ ПОМЫШЛЕНИЕМЪ, СЛОВОМЭ ЙЛИ ДЕЛОМ СОГРЕШИХЪ, ПРОСТИ МЯ ГОСПОДИ, ЙЗБАВИМЯ ВСЯКОГО НЕВЕДЕНИЯ Й ЗАБВЕНИЯ, Й МАЛОДУШИЯ Й ОКАМЕННОГО НЕЧУВСТВИЯ, ГОСПОДИ, ПРОСВЕТИ МОЕ СЕРДЦЕ, ЭЖЕ ПОМРАЧИ ЛУКАВОЕ ПОХОТЕНИЕ. ГОСПОДИ, ЯЗЪ ЯКО ЧЕЛОВЕКЪ СОГРЕШИХЪ ТЫ ЖЕ ЯКО БОГЪ ЩЕДРЪ, ПОМИЛУЙ МЯ, МОЕЯ. ГОСПОДИ, ПОСЛИЪ БЛАГОДАТЬ ТВОЮ ВЪ ПОМОЩЬ МНЕ, ДА ПРОСЛАВЛЮ ИМЯ ТВОЕ СВЯТОЕ. ГОСПОДИ, ЙСУСЕ ХРИСТЕ, НАПИШИ МЯ РАБА ТВОЕГО ВЪ КНИЗЕ ЖИВОТНЕЙ, Й ДАРУИ МИ КОНЕЦЪ БЛАГЙИ. ГОСПОДИ, БОЖЕ МОИ, АЩЕ Й НИЧТОЖЕ БЛАГО СОТВОРИХЪ ПРЕДЪ ТОБОЮ, НО ДАЖДЬ МИ, ПО БЛАГОДАТИ ТВОЕЙ, ПОЛОЖИТЕ НАЧАЛО ВЪ СЕРДЦЕ МОЕМЪ РОСУ БЛАГОДАТИ ТВОЕЯ. ГОСПОДИ НЕБЕСЕ Й ЗЕМЛИ, ПОМЯНИ МЯ ГРЕШНОГО Й РАБА ТВОЕГО, СТУДНОГО Й НЕЧИСТАГО, ВО ЦАРСТВЙИ ТВОЕМЪ АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 91.

НОЩИ:

ГОСПОДИ, ВЪ ПОКОЯНЙИ ПРИМИ МЯ. ГОСПОДИ, НЕ ОСТАВИ МЕНЕ. ГОСПОДИ, НЕ ВЕДИ МЕНЕ ВЪ НАПАСЬТЬ ГОСПОДИ, ДАЖДЬ МИ МЫСЛЬ БЛАГУ. ГОСПОДИ, ДАЖДЬ МИ СЛИЁЗЫ, Й ПАМЯТЬ СМЕРТНУЮ, Й УМИЛЕНИЕ. ГОСПОДИ, ДАЖДЬ МИ ПОМЫСЛЬ ИСПОВЕДАНИЯ ГРЕХОВЪ МОИХЪ. ГОСПОДИ, ДАЖДЬ МИ СМИРЕНИЕ, ЦЕЛОМУДРИЕ Й ПОСЛУШАНИЕ. ГОСПОДИ, ДАЖДЬ МИ ТЕРПЕНИЕ, ВЕЛИКОДУШИЕ И КРОТОСТЬ. ГОСПОДИ, ВСЕЛИ ВЪ МЯ КОРЕНТЬ БЛАГИХЪ, СТРАХ ТВОИ ПОМЫШЛЕНИЯ, Й ТВОРИТИ ВО ВСЕМ ВОЛЮ ТВОЮ. ГОСПОДИ, ПОКРЫИ МЯ ОТ ЧЕЛОВЕКЪ НЕКОТОРЫХЪ, Й БЕСОВЪ, Й СТРАСТЕИ, Й ОТ ВСЯКЙЯ ЙНЫЯ НЕПОДОБНЫЯ ВЕЩИ ГОСПОДИ, ВЕСИ, ЯКО ТВОРИШ, ЯКОЖЕ ТЫ ВОЛИШИ, ДА БУДЕТЬ ВОЛЯ ТВОЯ ЙВО МНЕ ГРЕШНЕМЪ: ЯКО БЛАГОСЛОВЕНЬ ЭСИ ВО ВЕКИ, АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 92.

МОЛИТВА И, КО ГОСПОДУ НАШЕМУ ИСУСУ ХРИСТУ:

ГОСПОДИ ИСУСЕ ХРИСТЕ СНЕ БОЖИЕ, РАДИ ЧЕСТНЕИШИЕ МАТЕРИ ТВОЕЯ, И БЕЗПЛОТНЫХ ТВОИХЪ АНГЕЛОВЪ, ПРОРОКА ЖЕТ Й ПРЕДТЕЧИЙ КРЕСТИТЕЛЯ ТВОЕЮ БЛАГОГЛАГОЛИВЫХЪ ЖЕ АПОСТОЛОВ СВЕТЛЫХЪ Й ДОБРОПОДОБНЫХЪ МУЧЕНИКЪ, Й ПРИПОДОБНЫХЪ Й БОГОНОСНЫХ ОТЕЦ, Й ВСЕХЪ СВЯТЫХЪ МОЛИТВАМИ, ИЗБАВИ МЯ НАСТАЯЩЕГО. ОБСТОЯНИЯ БЕСОВСКОГО. ЕЙ, ГОСПОДИ МОЙ Й ТВОРЧЕ, Й ЖИВУ БЫТИ ЕМУ, ДАЖДЬ Й МНЕ ОБРАЩЕНИЕ ОКОЯННОМУ: ИЗМИ МЯ ОТ УСТЬ ПОГУБНОГО ЗМЙЯ ЗЙЯЩАГО ПОЖРЕТИ МЯ Й СВЕСТИ ВО АДЪ ЖИВА. ЕЙ, ГОСПОДИ МОЙ, УТЕШЕНИЕ МОЕ, ИЖЕ МЕНЕ РАДИ ОКОЯННОГО ВЪ ТЛЕННУЮ ПЛОТЬ ОБОЛЪКЙИЯ, ЙСТОРГНИ МЯ ОТ ОКОЯНСТВА, Й УТЕШЕНИЕ ПОДАЖДЬ ДУШИ МОЕИ ОКОЯННЕЙ ВСАДИ ВЪ СЕРДЦЕ МОЕ ТВОРИТЕ ТВОЯ ПОВЕЛЕНИЯ, Й ОСТАВИТИ ЛУКОВАЯ ДЕЯНИЕ, Й ПОЛУЧИТЕ БЛАЖЕНСТВО ТВОЯ: НА ТЯ БО ГОСПОДИ, УПОВАХЪ, СПОАСИ МЯ. БЛАГОГО ЦАРЯ БЛАГАЯ МАТИ, ПРЕЧИСТАЯ Й БЛАГОСЛОВЕННАЯ БОГОРОДИЦЕ МАРИЕ, МИЛОСЬ СИНА ТВОЕГО Й БОГА НАШЕГО ЙЗЛЕИ НА СТРАСТНУЮ МОЮ ДУШУ, Й ТВОИМИ МОЛИТВАМИ НАСТА-

ВИ МЯ НА ДЕЯНИЯ БЛАГАЯ, ДА ПРОЧЕЕ ВРЕМЯ ЖИВОТА МОЕГО БЕЗЪ ПОРОКА ПРИДУ, Й ТО-
БОЮ РАЙ ДА ОБРАЩУ, БОГОРОДИЦЕ ДЕВО ЕДИНО ЧИСТАЯ Й БЛАГОСЛОВЕНАЯ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 93.

МОЛИТВА 1, КО СВЯТОМУ АНГЕЛУ ХРАНИТЕЛЮ

АНГЕЛЕ ХРИСТОВО ХРАНИТЕЛЮ МОЕЙ Й СВЯТОЙ ПOKOPИТЕЛЮ ДУШИ Й ТЕЛА МОЕГО, ВСЯ МИ
ПРОСТИ, ЭЛИКА СОГРЕШИХЪ ВО ДНЕСНИЙ ДЕНЬ: Й ОТ ВСЯКОГО ЛУКАВСТВИЯ ПРОТИВНОГО
МИ ВРАГА ЙЗБАВИ МЯ, ДА НИ ВЪ КОЕМЖЕ ГРЕСЕ ПРОГНЕВАЮ БОГА МОЕГО: НО МОЛИ ЗА МЯ
ГРЕШНОГО Й НЕДАСТОИНОГО РАБА, ЯКО ДАДОСТОИНА МЯ ПОКАЖЕШИ БЛАГОСТИ Й МИЛОСТИ
ВСЕСВЯТИЯ ТРОИЦЫ, Й МАТЕРЕ ГОСПОДА МОЕГО ЙСУСА ХРИСТА Й ВСЕХЪ СВЯТЫХЪ АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 94.

ТОГОЖДЕ, КОННДАКТЪ БОГОРОДИЦЕ:

ВЗБРАННОЙ ВОЕВОДЕ ПОБЕДИТЕЛЬНАЯ ЯКО ЙЗБАВЛЪШЕСЯ ОТ ЗЛЫХЪ, БЛАГОДАРСТВЕН-
НАЯ ОСПИСУЕМЪ ТИ РАБИ ТВОИ, БОГОРОДИЦЕ: НО ЯКО ЙМУЩАЯ ДЕРЖАВУ НЕПОБЕДИМУЮ,
ОТ ВСЯКИХЪ НАСЪ БЕДЪ СВОБОДИ, ДА ЗАВЕМЪ ТИ: РАДУСЯ, НЕВЕСТО ННЕНЕВЕСТНАЯ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 95.

ТАЖЕ:

ПРЕСЛАВНАЯ ПРИСНОДЕВО, МАТИ ХРИСТА БОГА ПРИНЕСИ НАШУ МОЛИТВУ СЫНУ ТВОЕМУ,
Й БОГУ НАШЕМУ, ДА СПАСЕТЬ ТОБОЮ ДУШИ НАШИ. ВСЕ УПОВАНИЕ МОЕ НА ТЯ ВОЗЛАГАЮ,
МАТИ БОЖИЯ, СОЗРАНИ МЯ ПОДЪ КРОВАМЪ ТВОИМЪ. БОГОРОДИЦЕ ДЕВО, НЕ ПРЕЗРИ МЕНЕ
ГРЕШНОГО, ТРЕБУЮЩА ТВОЕЮ ПОМОЩИ Й ТВОЕГО ЗАСТУПЛЕНИЯ: НА ТЯ БО УПОВА ДУША
МОЯ, Й ПОМИЛУЙ МЯ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 96.

ТАЖЕ, МОЛИТВА, СВЯТОГО ЙВАНИКЪИ:

УПОВАНИЕ МОЕ ОТЕЦЪ, ПРИБЕЖИЩЕ МОЕ СЫНЪ, ПОКРОВЪ МОЙ ДУХЪ СВЯТЫЙ: ТРОИЦЕ
СВЯТАЯ, СЛАВА ТЕБЕ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 97.

ТАЖЕ,

ДОСТОИНО ЕСТЬ: СЛАВА И НЫНЕ: ГОСПОДИ ИСУСЕ ГОСПОДИ ПОМИЛУЙ, ТРИЖДЫ БЛАГО-
СЛОВИ. И ОТПУСТИЪ. ГОСПОДИ ИСУСЕ ХРИСТЕ, СНЕ БОЖИЙ, МОЛИТВАВЪ РАДИ ПРЕЧИСТАЯ
ТВОЕЯ МАТЕРЕ, ПРЕПОДОБНЫХЪ Й БОГОНОСНЫХЪ ОТЕЦЪ НАШИХЪ, Й ВСЕХЪ СВЯТЫХЪ, СПА-
СИ МЯ ГРЕШНОГО.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 98.

МОЛИТВА СВЯТОГО ЙОНА ДАМАИСКИНА,

ЮЖЕ УКАЗУЯ НА ОДЕРЪ ТВОЙ, ГЛАГОЛИ: ВЛАДЫКО ЧЕЛОВЕКОЛЮБЧЕ, НЕУЖЕЛИ МНЕ ОДРЪ
СЕЙ ГРОБЪ БУДЕТЬ, ЙЛИ ЕЩЕ ОКОЯНУЮ МОЮ ДУШУ ПРОСВЕТИШИ ДНЕМЪ: СЕ МИ ГРОБЪ

ПРЕДЛЕЖИТЬ, СЕ МИ СМЕРТЬ, ПРЕДСТОИТ 7 СУДА ТВОЕГО, ГОСПОДИ, БОЮСЯ Й МУКИ БЕЗ-
 КОНЕЧНЫЯ, ЗЛОЕ ЖЕ ТВОРЯ Е ПРЕСТАЮ: ТЕБЕ ГОСПОДА БОГА МОЕГО ВСЕРДА ПРОГНЕВЛЯЮ,
 Й ПРЕЧИСТУЮ ТВОЮ МАТЕРЬ, Й ВСЯ СВЯТАГО НЕБЕСНЫЕ СИЛЫ, Й АНГЕЛА ХРАНИТЕЛЯ
 МОЕГО ВЕМЪ УБО, ГОСПОДИ, ЯКО НЕДОСТОИНЫ ЕСМЪ ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЯ ТВОЕГО СУЖДЕ-
 НИЯ Й МУКИ. НО, ГОСПОДИ, ИЛИ ХОЩУ, ЙТИИ НЕ ХОЩУ, СПАСИ МЯ. АЩЕ БО ПРАВЕДНИКА
 СПАСЕШИ, НИЧТОЖЕ ВЕЛИЕ: ЙАЩЕ ЧИСТОГО ПОМИЛУЕИ, НИЧТОЖЕ ДИВНО: ДОСТОИНЕ БО
 СУТЬ МИЛОСТИ ТВОЕЯ. НО НА МНЕ ГРЕШНЕМ Ъ УДИВИ МИЛОСТЬ ТВОЮ: ОСЕМЬ ЯВИ ЧЕ-
 ЛОВЕКОЛЮБИЕ ТВОЕ, ДА НЕ ОДОЛЕЕТЬ МОЯ ЗЛОБА ТВОЕЙ НЕ ИЗГЛАГОЛАНЕЙ БЛАГОСТИ
 Й МИЛОСЕРДИЮ: Й ЯКОЖЕ ХОЩЕШИ, УСТРОИ ОМНЕ ВЕЩЬ. И ТОГО ХОТЯЙ ВОЗЛЕЩИ НА
 ПОСТЕЛИ, ГЛАГОЛИ СЙЕ, ПРОСВЕТИ ОЧИМРИ, ХРЕСТЕ БОЖЕ, ДА НЕ КОГДА УСНУ ВЪ СМЕРТЬ,
 ДА Е КОГДА РЕЧЕТЬ ВРАГЪ МОЙ: УКРЕПИХСЯ НА НЕГО. СЛАВА: ЗАСТУПНИКЪ ДУШИ МОЕЯ
 БУДИ СЕТЕЙ МНОГИХЪ: ЙЗБАВИ МЯ ОТ НИХЪ, Й СПАСИ МЯ, БЛАЖЕ ЯКО ЧЕЛОВЕКОЛЮБЕЦ. Й
 НЫНЕЕ БОГОРОДИЧЕНЪ: ПРЕСЛАВНУЮ БОЖИЮ МАТЕРЬ, Й СВЯТЫХЪ АНГЕЛЬ СВЯТЕЙШУЮ,
 НЕ МОЛЧНО ВОСПОИМЪ, СЕРДЦЕМЪ Й УСТЫ БОГОРОДИЦУ СЙЮ ЙСПОВЕДАЮЩЕ, ЯКО ВО-
 ИСТИННУ РОЖДШУЮ НАМЪ БОГА ВОПЛОЩЕНА, Й МОЛЯЩУЮСЯ НЕПРИСТАННО О ДУШАХЪ
 НАШИХЪ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 99.

ТАЖЕ

ЦЕЛУЙ КРЕСТ ТВОЙ, Й ПРЕКРЕСТИ КРЕСТОМЪ МЕСТО ТВОЕ ОТГЛАВЫ Й ДО НОГЪ, ТАГОЖ-
 ДЕ Й ОТ ВСЕХЪ СТРАНЪ, ГЛАГОЛЯ МОЛИТВУЧЕСТНОМУ КРЕСТУ. ДА ВОСКРЕСНЕТ БОГЪ, Й
 РАСТОЧАТСЯ ВРАЗИ ЕГО, Й ДА БЕЖАТЬ ОТ ЛИЦА ЕГО НЕНАВИДЯЩИИ ЕГО: ЯКО ЙСЧЕЗАЕТЪ:
 ЯКО ТАЕТЪ ВОСК ОТ ЛИЦА ОГНЯ, ТАКО ДА ПОГИБНУТ БЕСЫ ОТ ЛИЦА ЛЮБЯЩИХЪ БОГА, Й
 ЗНАМЕНУЮЩИХСЯ КРЕСТНЫМЪ ЗНАМЕНИЕМЪ, Й ВЪ ВЕСЕЛИИ ГЛАГОЛЮЩИХЪ: РАДУИ-
 СЯ, ПРЕЧЕСТНЫЙ Й ЖИВОТВОРЯЩИЙ КРЕСТЕ ГОСПОДЕНЬ, ПРОГОНЯЙ БЕСЫ СИЛОЮ НА
 ТЕБЕ ПРОПЯТОГО СУЛУ ДЯВВОЛЮ Й ДАРОВАВШАГО НАМЪ ТЕБЕ КРЕСТЬ СВОЙ ЧЕСТНЫЙ,
 НА ПРОГНАННИЙ ВСЯКОГО СУПОСТАТА. О ПРЕЧЕСТНИЙ Й ЖИВОТВОРЯЩИЙ КРЕСТЕ ГОСПО-
 ДЕНЬ ПОМОГАЙ МИ СЕ СВЯТЮ ГОСПОЖЕ ДЕВОЮ БОГОРОДИЦЕЮ Й СО ВСЕМИ СВЯТЫМИ
 ВО ВЕКИ АМИНЬ,

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 100.

ТАЖЕ, ВМЕСТО ПРОЩЕНИЯ: ОСЛАВИ, ОСЛАВИ, ПРОСТИ

БОЖЕ, ПРЕГРЕШЕНИЯ НАША ВОЛЬНАЯ И НЕВОЛЬНАЯ, ЯЖЕ ВЪ СЛОВЕ И ВЪ ВЕДЕНИИ НЕ ВЪ
 ВЕДЕННИИ, ЯЖЕ ВО ДНИ И ВЪ НОЩИ, ЯЖЕ ВО УМЕ Й ВЪ ПОМЫШЛЕНИИ: ВСЯ НАМЪ ПРОСТИ,
 ЯКО БЛАГ Й ЧЕЛОВЕКОЛЮБЕЦЪ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 101.

МОЛИТВА:

НЕНАВИДЯЩИХЪ И ОБИДЯЩИХЪ НАСЪ ПРОСТИ, ГОСПОДИ, ЧЕЛОВЕКОЛЮБЧЕ. БЛАГОТВО-
 РЯЩИМЪ БЛАГОСОТВОРИ. БРАТИЯМЪ Й СРОДНИКАМЪ НАШИМЪ ДАРУЙ ЯЖЕ КО СПАСЕНИЮ
 ЖИЗНЬ ВЕЧНУЮ: ВЪ НЕМОЩЬ СУЩЫЯ ПОСЕТИ, ЙИЩЕЛЕНИЕ ДАРУЙ. ЙЖЕ НА МОРИ УПРА-
 ВИ. ПУТЕШЕСТВУЮЩИМЪ СПУТЕШЕСТВУЙ 7. СЛУЖАЩИМЪ Й МИЛЮЮЩИМЪ НАСЪ ГРЕХОВЪ
 ОСТАВЛЕНИЕ ДАРУЙ. ЗАПОВЕДАВШИХЪ НАСЪ НЕДОСТОЙНЫМЪ МОЛИТИСЯ О НИХЪ ПО-
 МИЛУЙ ПО ВЕЛИЦЕЙ ТВОЕЙ МИЛОСТИ. ПОМЯНИ, ГОСПОДИ ПРЕЖДЕ УСОБШИХЪ ОТЕЦЪ

И БРАТИЙ НАШИХЪ, Й УПОКОЙ ИХЪ ЙДЕЖЕ ПРИСЕЩАЕТЪ СВЕТЬ ЛИЦА ТВОЕГО. ПОМЯНИ, ГОСПОДИ, БРАТИЙ НАШИХЪ ПЛЕНЕННЫХЪ Й ЙЗБАВИ МЯ ОТ ВСЯКОГО ОБСТОЯНИЙ. ПОМЯНИ, ГОСПОДИ, ПЛОДОНОСЯЩИХЪ И ДОБРОДЕЛАЮЩИХЪ ВО СВЯТЫХ ТВОИХЪ ЦЕРКВАХЪ, Й ДАЖДЬ ИМЪ ЯЖЕ КО СПАСЕНИЮ ПРОЩЕНИЯ И ЖИЗНЬ ВЕЧНУЮ. ПОМЯНИ, ГОСПОДИ **б**, Й НАСЪ СМирЕННЫХЪ, Й ГРЕШНЫХЪ, Й НЕДОСТОИНЫХ РАБЪ ТВОИХЪ Й ПРОСВЕТИ НАШЪ УМЪ СВЕТОМЪ РАЗУМА ТВОЕГО, Й НАСТАВИ НАСЪ НА СТЕЗЮ ЗАПОВЕДЕЙ ТВОИХЪ: МОЛИТВАМИ ПРЕЧИСТЫЯ ВЛАДЫЧИЦЫ НАШЕЯ БОГОРОДИЦЫ Й ПРИСНОДЕВЫ МАРИЙ, Й ВСЕХЪ ТВОИХЪ СВЯТЫХЪ, ЯКО БЛАГОСЛОВЕНЬ ЕСИ ВО ВЕКИ ВЕКОВЪ, АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 102.

ИСПОВЕДАНИЕ ГРЕХОВЪ ПОВСЕДНЕВНОЕ ⁵¹

ИСПОВЕДАНИЕ ГРЕХОВЪ ПОВСЕДНЕВНОЕ: ЙСПОВЕДУЮ ТЕБЕ ГОСПОДУ БОГУ МОЕМУ Й ТВОРЦУ, ВО СВЯТЕЙ ТРОЙЦЕ ЕДИНОМУ, СЛАВИМОМУ Й ПОКЛОНЯЕМОМУ, ОТЦУ, Й СИНУ, Й СВЯТОМУ ДУХУ, ВСЯ МОЯ ГРЕХИ, ЯЖЕ СОДЕЯХЪ ВО ВСЯ ДНИ ЖИВОТА МОЕГО, Й НА ВСЯКИЙ ЧАСЪ, Й ВЪ НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ, Й ВЪ ПРЕШЕДШИЯ ДНИ Й НОЩИ, ДЕЛОМЪ, СЛОВОМЪ ПОМЫШЛЕНИЕМЪ, ОБЯДЕНИЕМЪ ПИЯНСТВОМЪ, ТАЙНОЯДЕНИЕМЪ, ПРАЗДНОСЛОВИЕМЪ, УНЫНИЕМЪ ЛЕНОСТЬЮ, ПРЕКОСЛОВИЕМЪ НЕПОСЛУШАНИЕМЪ, ОКЛЕВЕТАНИЕМЪ, ОСУЖДЕНИЕМЪ, НЕБРЕЖЕНИЕМЪ, САМОЛЮБИЕМ. МНОГОСТЯЖАНИЕМЪ, ХИЩЕНИЕМЪ, НЕПРАВДАГЛАГОЛЕНИЕМЪ, СКВЕРНОПРЪЫЧЕСТВОМЪ, МШЕЛОИМСТВОМЪ, РЕВНОВАНИЕМЪ, ЗАВИСТЬЮ, ГНЕВОМЪ, ПЯМЯТОЗЛОБИЕМЪ, НЕНАВИСТЮ, ЛИХОМСТВОМЪ, Й ВСЕМИ МОИМИ ЧУВСТВО: ЗРЕНИЕМЪ, СЛУХОМЪ, ОБОНЯНИЕМЪ, ВКУСОМЪ, ОСЯЗАНИЕМЪ, Й ПРОЧИМИ МОИМИ ГРЕХАМИ, ДУШЕВНЫМИ ВКУПЕ Й ТЕЛЕСНЫМИ, ЙМИЖЕ ТЕБЕ Ъ БОГА МОЕГО Й ТВОРЦА ПРОГНЕВАХЪ, Й БЛИЖНЯГО МОЕГО ОНЕПРАВДОВАХЪ: О СИХЪ ЖАЛЕЯ, ВИННА ТЕБЕ БОГУ МОЕМУ ПРЕДСТАВЛЯЮ, Й ЙМЕЮ ВОЛЮ КОЯТИСЯ: ТОЧИЮ, ГОСПОДИ БОЖЕ МОИ: ПОМОЗИ МИ, СО СЛЕЗАМИ СМирЕНО МОЛЮ ТЯ 5: ПРЕШЕДШИЯ ЖЕ СОГРЕШЕНИЯ МОЯ МИЛОСЕРДИЕМЪ ТВОИМЪ ПРОСТИ МИ, Й РАЗРЕШИ ОТ ВСЕХЪ СИХЪ ЯЖЕ ИЗГЛАГОЛАХЪ ПРЕД ТОБОЮ, ЯКО БЛАГЪ Й ЧЕЛОВЕКОЛЮБЕЦЪ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 103.

СЕЙ ТРОПАРЬ ЧТЕТСЯ ПОСЛЕ МОЛИТВЪ УТРЕНИХЪ И ВЕЧЕРНИХЪ.

ПОДЪ ТВОЮ МИЛОСТЬ ПРИБЕГАЕМЪ БОГОРОДИЦЕ ДЕВО, МОЛИТВОВЪ НАШИХ НЕ ПРИЗРИ ВЪ СКОРБЕХЪ: НО ОТ БЕДЫ ЙЗБАВИ НАСЪ, ЕДИНА ЧИСТАЯ Й БЛАГОСЛОВЕННАЯ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 104.

МОЛИТВА СВ. ЕФРЕМА СИРИНА:

ГОСПОДИ И ВЛАДЫКО ЖИВОТА МОЕГО, ДУХ ПРОИЗНОСТИ, УНЫНИЕ ЛЮБОНАЧАЛИЕ Й ПРАЗДНОСЛАВИЕ НЕ ДАЖДЬ МИ. !ПОЕКЛОН! ДУХ ЖЕ ЦЕЛОМУДРИЯ, СМирЕНОМУ ДРИЯ, ТЕРПЕНИЕ И ЛЮБВИ ДАРУЙ МИ РАБУ ТВОЕМОУ. !ПОЕКЛОН! ЕЙ, ГОСПОДИ ЦАРЮ ЦАРЮ ДАРУЙ МИ ЗРЕТИ МОЯ ПРИГРЕШЕНИЯ И НЕ ОСУЖДАЙТЕ БРАТА МОЕГО, ЯКРО БЛАГОСЛОВЕН ЕСИ ВО ВЕКИ ВЕКОВЪ АМИНЬ. !ПОКЛОН!

БОЖЕ ОЧИСТИ МЯ ГРЕШНЕГО. 12 !ПОКЛОНОВ! ПОЯСНЫХ А ПОТОМ ПРОЧИТАТЬ МОЛИТВУ И ДВА ПОЯСНЫХ ПОКЛОНА И ОДИН ЗЕМНОЙ ВСЕ ЭТО МОЛИТВА

ПОСТОВАЯ!

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 105. Помилуй Господи ⁵², аше возможно есть, душу раба твоего (имя) отшедшего в жизнь вечную в отступлений от святой Твоей православной Церкви. Незиследимы судьбы Твоя. Не постави мне во грех сей молитвы моей. Но да будет святая воля Твоя.

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.)

№ 106.

Господи благослови меня приносить молитвы и моление Твоему Благоутробию о моем не-достоинстве и о всех родных моих, как здравствующих, так и почивающих (имена) за коих Ты умер на Кресте:

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.)

№ 107.

А потом читай молитву медлено кабы в слух Св. Духу и систиш (?) какой[-]либо предмет Господи очисти скверну души моя / когда кушаешь помысли как Господ выкусил желчь и отцет нашего ради спасение а нам все благая предлагает при одаян на|себе одежды скажи себе Господи просвети одаяние души моя и спаси меня.

32-84⁵³.

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.)

№ 108⁵⁴.

2 Пансы ичистоиа Дева Ты нам Памозина Тебе н даемса стабоиу наволоиса Твои Ба Ест рабы Да не Постыдимс чан Вепмек ичини Богрыдшх Два радуиса раостно Мария оена с тобоиуи блословение Ты В сиях блословена Плот подила Иси Оус нас ение Плат родила Исы Дус нас присветая троица помилую нас господи учителя греики наша медина простиои безакам наша свято свети (?) исели ямощинаша имени (?) ради...

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.Е.Н.)

№ 109.

Утверждение на тя надеющихся утверди Господи церковь Юже стяжал еси. Честного твоею кровию Великого Господина и отца нашего Пимена Святейшаго Патриарха Московского и всея росий. И господина нашего высоко преосвещенишиго Иофана архиепиского Кишиневского и Молдавского настоятеля и братию святого храма сего и вся православные христиане Господа сохрани их на многае лета.

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.)

№ 110⁵⁵.

Молитва 1

О ВЛАДЫКО ГОСПОДИ ИИСУСЕ ХРИСТЕ СЫНЕ БОЖИЙ ПРЕМНОГИЯ БЛАГОСТИ ТВОЕЯ НАС РАДИ ЧЕЛОВЕК И НАШЕГО РАДИ СПАСЕНИЯ В ПЛОТЬ ОБОЛИИСЯ И РАСПНЫИСЯ И ПОГРЕБЫИСЯ И ТВОЕЮ КРОВИЮ ОБНОВИВЫЙ РАСТЛЕВШЕЕ ЕСТЕСВСТВО НАШЕ ПРИМИ МОЕ ПОКАЯНИЕ ВО ГРЕХАХ И УСЛЫШИ ГЛАГОЛЫ МОЯ СОГРЕШИЛА ГОСПОДИ НА НЕБО И ПРЕД ТОБОЮ СЛОВОМ ДЕЛОМ ДУШЕЙ И ТЕЛОМ И МЫСЛЕЮ УМА МОЕГО ЗАПОВЕДИ ТВОЯ ПРЕСТУПИЛА НЕ ПОСЛУШАЛ ПОВЕЛЕНИЯ ТВОЕГО ПРОГНЕВАЛА БЛАГОСТЬ ТВОЮ БОЖЕ МОИ ПО ЯЕО ТВОРЕНИЕ ТВОЕ ЕСТЬ НЕ ОТЧАЯВАЮСА ВО СПАСЕНИЕ НО К БЕЗМЕРНОМУ ТВОЕМОУ БЛАГОУТРОБИЮ ДЕРЗАЯ ПРИХОЖДУ И МОЛЮСА ТЕБЕ ГОСПОДИ И ПОКАЯНИИ ДАЖДЬ МИ СОКРУШЕННОЕ СЕРДЦЕ И ПРИМИ МЯ МОЛЮСА|И ДАЖДЬ МИ СЛЕЗЫ УМИЛЕНИЯ ГОСПОДИ ДАЖДЬ МИ ПО БЛАГОДАТИ ПОЛОЖИТИ НАЧАЛО БЛАГОЕ ПОМИЛУЙ МЯ БОЖЕ ПОМИЛУЙ МЯ ПАДШАГО ПРИМИ МЯ ГРЕШНУЮ РАБУ ТВОЮ ВО ЦАРСТВИИ ТВОЕМ НЫНЕ И ПРИСНО И ВО ВЕКИ ВЕКОВ АМИНЬ

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.)

№ 111.**МОЛИТВА 2**

О БОЖЕ ПРЕМИЛОСЕРДНЕЙШИЙ ХРИСТЕ ИИСУСЕ ИСКУПИТЕЛЮ ГРЕШНЫХ РАДИ СПАСЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЫ ОСТАВИЛ ЕСИ ВСЕМИЛОСТИВЫЕ ПРЕСЛАВНЫ НЕБЕСА И ВСЕЛИЛСЯ ЕСИ ВО ЮДОЛЬ СИЮ ПЛАЧЕВНУ И МНОГРЕШНУЮ ТЫ ПРИНЯЛ ЕСИ НА БОЖЕСТВЕННЫЕ РЕМЕНА ТВОЯ НАША НЕМОЩИ И НАША БОЛЕЗНИ ТЫ О СТРАДАЛЬЧЕ СВЯТЫН ЯЗВЛЕН БЫЛ ЗА ГРЕХИ НАША И МУЧИМ ЗА БЕЗЗАКОНИЯ НАША А ПОСЕМУ И МЫ К ТЕБЕ ЧЕЛОВЕКОЛЮБЧЕ ВОЗНОСИМ НАШИ СМИРЕННЫЕ МОЛБЫ ПТИИМИ ИХ О ПРЕБЛАГИИ ГОСПОДИ В СНИЗОИДИ К НЕМОЩАМ НАШИМ И ГРЕХОВ НАШИХ НИ ПОМЯНИ И ГНЕВЕ НЕМЕРЕНИЕ ОТЪМТИТЬ ЗА ГРЕХИ ПАШАОТВРАТИ ОТ НАС КРОВИЮ ТВОЕЮ ВСЕЧЕСТНОЮ ОБНОВИВЫЙ ПАДШЕЕ ЕСТЕСТВО НАШЕ ОБНОВИ ГОСПОДИ ИСУСЕ ХРИСТЕ СПАСИТЕЛЮ НАШ И НАС ВО ТЛИ ГРЕХОВ СУШИХ И УТЕШИ СЕРДЦА И НАША РАДОСТИЮ ВСЕПРОЩЕНИЯ ТВОЕГО С ВОПЛЕМ И БЕЗМЕРНЫМИ СЛЕЗАМИ РАСКАЯНИЯ ПРИПАДАЕМ К СТОПАМ ТВОЕГО БОЖЕСТВЕННОГО МИЛОСЕРДИЯ ОЧИСТИ НАС ВСЕХ БОЖЕ НАШ БОЖЕСТВЕННОЮ БЛАГОДАТИЮ ТВОЕЮ ОТ ВСЕ НЕПРАВДА БЕЗЗАКОНИИ ЖИТИИ НАШЕГО ДА ВО СВЯТЫНИ ТВОЕГО ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЯ ВОСХВАЛИМ ВСЕСВЯТОЕ ИМЯ ТВОЕ СО ОТЦЕМ И СЫНОМ И ПРЕБЛАГИМ И ЖИВОТВОРЯЩИМ ДУХОМ НЫНЕ И ПРИСНО И ВО ВЕКИ ВЕКОВ АМИНЬ

(ПМА, с. Бешгиуоз, Р.В.В.)

№ 112. О ЗАГУБЛЕННЫХ ДУШАХ

ПОМЯНИ ЧЕЛОВЕКОЛЮБЧЕ ГОСПОДИ ДУШИ ОТШЕДШИХ РАБОВ ТВОИ МЛАДЕНЦЕВ КОИ В УТРОБЕ МАТЕРИ УМЕРЛИ НЕЧАЯННО ОТ СЛУЧАЙНЫХ ДЕЙСТВИЙ ИЛИ ОТ ТРУДНОГО РОЖДЕНИЯ ИЛИ СОЗНАТЕЛЬНО ЗАГУБЛЕНИЕ И ПОТОМУ НЕ ПРИНЯВШИХ СВЯТОГО КРЕЩЕНИЯ ОКРЕСТИ ГОСПОДИ В МОРЕ ЩЕДРОТ ТВОИХ И СПАСИ НЕИЗРЕЧЕННУЮ ТВОЕЮ БЛАГОДАТИЮ А МЕНЯ ГРЕШНУЮ <...> И ИМЯ СОВЕРШИВШИХ УБИСТВО МЛАДЕНЦЕВ ВО УТРОБЕ МОЕМ ПРОСТИ И НЕ ЛИШИ МЕНЯ НЕБЕСНОГО ТВОЕГО ЦАРСТВИЯ...

(ПМА, с. Бешгиуоз, Р.В.В.)

№ 113. Боже милостив, буди мне грешной⁵⁶

поклон

Господи помилуй чад моих умерших в утробе моей, за веру и слёзы мой ради милосердия твоего, Господи, не лиши их света твоего Божественного.

(ПМА, с. Бешгиуоз, Р.В.В.)

№ 114. МОЛИТВА⁵⁷.

О, приемилосердная Владычице, к Твоему заступлению ныне прибегаем, молений наших не презри, но милостиво услыши нас: жен, детей, матерей, и тяжким недугом пианства одержимых, и того ради от матери своя – Церкви Христовой и спасения отпадающих, братьев и сестер и сродник наших исцели. О, милостивая Мати Божия, коснись сердец их и скоро возстави от падений греховных, ко спасительному создержанию приведи их. Умоли Сына Своего, Христа Бога нашего, да простит нам согрешения наша и не отвратит милости своя от людей Своих, но да укрепит нас в трезвении и целомудрии. Приими, Пресвятая Богородице, молитвы матерей, о чадах своих проливающих, жен, о мужех своих рыдающих, чад, сирых и убогих, заблудшими оставленных, и всех нас, к иконе Твоей припадающих. И да придет сей вопль наш, молитвами Твоими, ко престолу Всевышнего. Покрый и соблюди нас от лукаваго ловнения и всех козней вражиих, в страшный же час исхода нашего помоги пройти непреткновенно воздушные мытарства, молитвами Твоими избави нас вечного осуждения, да покрый нас милость Божия в нескончаемые веки веков. АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгиуоз, Р.В.В.)

№ 115. Молитва⁵⁸

Господи дай мне с душевным спокойствием встретить все что принесет мне настоящий день господи дай мне всецело предат[ь]ся воле твоей святой господи на всякий час сего дня во всем наставь и под[д]ержи меня. Господи какие бы я не получил известия в течение дня научи меня принять их спокойной душой и твёрдым убеждением что на все святая воля твоя. Господи во всех словах и делах моих руководи моими мыслями и чувствами. Господи во всех непредвиденных случаях не дай мне забыть что все ниспослано тобой. Господи научи меня прямо и разумно действовать с каждым членом семьи моей и ближними моими никого не смущая и не огорчая. Господи дай мне силу перенести утомление наступающего дня и все события в течение его. Господи руководи моею волею и научи меня каят[ь]ся молит[ь]ся верить надеется терпеть прощать благодарить и любить всех

Амин.

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 116. Молитв[а] блажен[н]ая Матрона

О блажен[н]ая Мати Матрона душею на небеси перед престол[о]м божи[и]м предстоящим телом же на Земли почиваючи и дан[н]ою ти свыше благодатию Различные чудеса источаючи призри ныне милостивым твоим оком наши грешныя в ско[р]бях болезнях и греховных искушениях дни своя иждиваючи утешы ны отчаяныя исцели недуги наши лютыя от бога нам по грехам нашим попускаемая избави нас от многих бед и обстоянии моли господя нашего Исуса Христа простите нам вся наша согрешения без[з]акония и грехопадения имже мы от юности нашея даже до настоящего дня и часа согрешихом да твоими молитвами получившие благодать и велию милость прославим в троице Единого бога отца и сына и святого духа ныне и присно и во веки и веков Амин

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 117. Молитва святому Михаилу Архангелу

о господи боже великий царю безначальный пошли господи Архангела твоего Михаила на помощь рабу твоему (имя) изыти мя от враг моих видимых и невидимых! О господень Архангел Михаиле излеи миро благостыню на раба своего (имя) о господин Михаиле архангеле Деманов сокрушетелю запрети всем врагам борющимся со мною сотвори их яко овцы и сокруши их яко прах пред лицом ветра о господинь великий Михале Архангеле шести крылатый первый княже и воеводе небесных сил херувим серафим о господинь Угодний Михаиле Архангеле! буди ми помощ во всем в обидах в скорбях в печалех в пустынях на распутьях на реках и на морях тихое пристанище! избави Михаиле Архангеле от всякие прелести дявольские егда услышиши мя грешнаго раба своего (имя) молящегося тебе и призывающего имя твоё святое ускори на помощ мою и услыши молитву мою о великии Архангеле Михаиле победи вся противящиеся мне силою честного и животворящего креста господня молитвами пресвятыя богородицы и святых Апостол и святого Николая чудотворца святого Андрея юродивого и святого пророка Божия Ильи и святых вилико мученик Никиты и Евстафия. Преподобных отец и всех святителей и мученик и всех святых небесных сил Амин! О великий – Михаиле – Архангеле помоги мне грешному рабу твоему (имя) и избавь мя от труса потопа огня меча и врага льстивого от бури от нашествия и от лукавого избави мя раба твоего (имя) Великий Архангеле Михаиле, всегда ныне и присно и во веки веков

Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 118⁵⁹.

Ангел мой хранитель мой святой Будь со мной молю тебя храни меня от зол земных грехов моих прошу тебя умоли Христа простить грехи мои во святом пути храни Храни Храни меня Амин!

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 119. Молитва: ко Пресвятой Богородице⁶⁰.

Радуйся Благодатная, Господь с Тобою. Милостивая Христианов и ихняя помощница, о Тебе радуются Ангелы, служат Архангелы. Радуйся утешение опечаленных и поддержка слепых, помощница и защитница твоих рабов. Радуйся скамья святая, Трон Всевышнего. радуйся роскошный Дворец царя всех. радуйся золотая Кадильница Царя всех. радуйся Владычица Мария, Башня со многими золотым и вязаниями радуйся скамоя (? – Е. К.) с солнечными каплями Царя – пренепорочная? О Владычица носящего и почитающего эту молитву, охраняй под Твоей кровлей. В Твой руки даю мою душу. Если не увеличится ваша справедливость. не войдёте в царствие небесное. О Дева Мария и Владычица непорочная, сущая опора и укрепление веры. радуйся невеста не невестния. радуйся мать без мужа. И непорочная владычица, носившая во чреве Твоем чистом и непорочном, Вседержителя неба и земли и всё сущее в них. Ты будь рабу Твоему помощница и защитница, и сохраняй его во всём что на земле. Даруй ему много лет, даруй как и **Иезекилу** (выделено нами – Е. К.), и умножай жизнь его, чтобы похвалил и прославил Тебя, во веки. Амин.

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 120.

О, Владычица Ангелов и Госпожа Мира. Сущая роскошнее небес. радуйся Благодатная, Господь с Тобою, Госпожа Господ и Святая Святых, Честнейшая херувимов и сарафимов, укрой и сохрани меня радуйся золотая чаша, манноносица. радуйся Дева Мария, помощница грешных и не усеченная гора. радуйся роскошный Дворец царя всех. радуйся цветок мучеников и Патриархов; О Дева Мария помогай рабу Твоему. Небесные облака укрылись опоясывая Ты меня с честным и животворящим Крестом во имя Святой Троицы. и отправился в путь мой; Святые Ангелы и Архангелы, Михаил и Гаври[и]л и Хранитель души моей, помогите рабу вашему чистая Дева. Пречистая Богородица Владычица Дева, упование всех безнадёжных, Госпожа моя и преблагая моя, как солнце блестящая со славою, сущая выще небес, и Преч[и]-ще сверкания солнечных лучей, честнейшая херовимов, безсравнения серафимов: упование всех предков, хвала Апостолов и всех мучеников, радость преподобных и слава пустников, слава Авраама, Иса[а]ка и Якова, роса Арона, Моисея и **Гедиона**, собор святителей и святых. золотая кадильница, светоносящий подсвечник, чаша носящая небесную манну истинный Корабле, п[р]святой закон, Царица всех, всехваляная Пресвятая скам[б]я. Утешение мое Пречистая и наставница всех, Пресвятая Дева. О Неопалимая Купина, вселение вместительное и заросший жезл Арона. Жезл истинно показавшийся и цветок сына Твоего всходивший от корня Давида и Соломона, Христос творец наш, Бог и Владыко вседержитель, всевышний и только единый благодетель! Ты родила с плотию Бога и слова, до рождения сохраняя Девственность, и после рождения будучи Девою. Пути Девственности не соблазнил Христос Бог Творец мои, воплотившийся от чрево без семени, Дево, сын Твой Вочеловечившийся, Ты и помощница грешных и беспомощных, Ты и лиман бурных, утешение мира и скорое освобождение заключённых. Ты защитница сирот и спасение порабождённых Ты и доктор больных, спасение мира, Ты и крепость монахов надежда светов. Ты и терпение, защитница и кровля вдов. Ты и хвала, венки и веселье дев, почтенная Дева и Владычица, Госпожа Ца-

рица, укрой и сохрани меня под Твоими крыльями. Да не халится о мне погубитель сатана, и не гордится о мне скверный враг мой. Помилуй меня бедного, застрявшего во множество грехов, разгневавшего верно Творителя моего, Бога и судью. Ты же Пречистая Лиман. Помощница и защитница моя, и совсем припадая, прехвальная владычица под кровом Твоим. Молитвою взываю Тебе: «Молю, Госпожа моя, со многими слезами, да не усечёт меня сладкий Исус мой и податель живота всем, за множество совершённых мною грехов молю, Пречистая, чтоб воскрес во Христа моего, и вошел во храмы праведных, где нет слёз ни скорби, нет печали, нет наказания нет тесноты: но есть радость бесконечная, выгода праведных и непрерывное веселье, жизнь никогда не имеющая конца. Есть роскошь и радость и слава, и сияние, и моё наполнение пресладкой благодати, и освещай душу мою Ты благодатная, открой уста и язык, мой чтоб похвалил Тебя с полнорадостной душой и с усердным сердцем, с той ангельс[к]ой похвальной песней, которую Гаври[и]л произнёс к Тебе Мати Дева!» удостой смиренного раба Твоего, Дева, избавиться от страстей и от всякого греха: радуйся блестящее светоносящее вмещение Бога. радуйся благодатная Владычица. радуй[и]ся преблаженная среди жён Дева радуйся пресветлая звезда, Дево Мать. радуйся родив[а]я светлого царя всех. радуйся родившая света истины. радуйся Госпожа В[л]адычица сущая выше всех. радуйся мир и радость, и спасение мира. радуйся радость рода человеческого. радуйся проповедь и спасение всех пророков. радуйся украшение мучеников и венец праведных. радуйся хвала преподобных и песня манахов. радуйся показательное. украшение святителей. радуйся украшение всех похвальных писаний. радуйся спасшая меня от великой смертельной боли. радуйся спасшая меня от страшного землетрясения. радуйся чудо мира. радуйся роскошь всех земных. радуйся рай роскоши и бес[с]мертия. радуйся Дерево жизни вышнего царствия. радуйся стена верующих и спасенье всех. Радуйся Лиман от Избавителя бурных. Радуйся безопасность всех скончавшихся от жизни. Радуйся запечатанный источник святого Духа радуйся наша хвала Твоих рабов. радуйся радость и избавление грешных и странников. радуйся успокоение взволнованных. радуйся моя предстоятельница в час Суда. радуйся величественная скамья моей судьи. радуйся чистая, пресветлая, день моего освящения. радуйся раздробившая голову злоначательного дракона, и низвергшая в ад связанных радуйся которой сделалась великая радость миру. радуйся причинительница и слава всего мира. радуйся прехвальная кровля и помощница наша. радуйся, Владычица скипетр верных царей. радуйся, дающая силу и благодать властителям-царствия. Радуйся слава и радость всех священников. радуйся открытие райских дверей. радуйся прерывавшая печаль и давшая радость радуйся прерывавшая печаль грустных из Едема. радуйся Ключ небесного царствия Христа. радуйся невьюженный лиман и Истинное Упование, Дево радуйся помощница всех, Владычица моя, Дева. радуйся блестящий свет освещающ[и]й мир радуйся Мать Христа, Сына Бога-Живого. радуйся кровля, радость и слава наша, сущих на земле. радуйся приносящая во внутрь отдаленную надежду. радуйся вместившая во чреве невместимого радуйся питавшая молоком Христа живодателя, Бога всемилостивого и самого моего Творителя. радуйся питавшая сладость и кормителя всех человеколюбца и милостивого Бога моего, Вседержителя, подобающему Слава, честь и поклонение, вместе с безначальным его Отцом и пресвятым, и благим и животворящим Его Духом, ныне и пр[и]сно и во веки веков. Амин.

(ПМА, с. Бешгуоз, С.Л.А.)

№ 121.

Пресвятая Владычица, под кровом Твоим все с теплотою прибегаем, и умоляем Тебя мы недостойные, поспеши и избавь нас рабов Твоих от всякого бедствия, от напрасной и губительной смерти, знаем, что можешь всё что благоволишь Владычица мира, Царица и Госпожа

всех, благодатная, услышь умоляющих Тебя. Пресвятая Владычица и помощниц[а] мира, Ангелы, Архангелы, собор двенадцати Апостолов Христа Бога, Предтеча блаженный Иоан[н], сорок страстоносцев, первомученик Стефан, Виктор, Мина, Викентий, Федор, Димитрий и победоносец. Георгий, вместе с Афанасием с Василием и Григорием, с премудрым Иоан[н]ом златоустом, вместе с Николаем молитесь за души наши.

(ПМА, с. Бешгуоз, С.Л.А.)

№ 122.

Достоинно есть⁶¹, якоистинну блажити Тя, Богородицу присноблаженную и пренепорочную, и Матерь Бога нашего безъ сравненія Серафимъ. бязь ислѣнія Бога Слава рождшую сухую Богородицу Тя
Величаемъ.

Достоина есть яко[во]истинну блажити Тя, Богородицу ириненоблаженную и пренепорочную, и Матерь Бога нашего Честейшую Херуввимъ и славнѣйшую безъ сравненія Серафимъ, безъ ислѣнія Бога Слова рождшую, сущую Багородицу Тя
Величаемъ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 123.

Умилительная молитва к преблагому и всемилостивому Богу и Господу. знаю Господи, что множество грехов моих неограничен[н]а, и не могу смотреть к Твоим добротам, но знаю, что и милость Твоя более неограничен[н]а, и что имеешь множество долготерпения. И глубину доброты. Если же и превзошёл я со злостью всех людей, но не превзошёл Твою милость, и не закрыл дверь Твоей Милости, и не высушил присно текущие источники Твоего человеколюбия хотя и беззакония наши увеличатся больше чем небесные звёзды и песок моря, на столько побеждаются от к[р]отости и милости Твоего, сколько и наши добрые дела нуждаются в Твоей справедливости за это усмеливаясь к-Твоей милости, прибегаю к Тебе со страхом и с содроганием, как блудный сын, всё что согрешил Тебе волей и не волею, деяниями и словами, воспоминанием и мыслями, познанием самых злых, и не познанием скольких размышлением ночью и днём, и за весь мой возраст, прости всё, вытерь всё, и с одеждою не согрешения и чистоты Одей меня. Согрешил исповедую, согрешил не скрываю: Твоей заповеди преступил, твои суды и праведности презрел, следовал обманщику и властителю врагу, по[д]чинился телу и страстям. сдела[л]ся рабом сладостям жизни. сделался домом всей-нечистоты. Не имею признак Твоего образа чистого и не переделанного. Не имею не колеблющую печать божественного крещения. Нарушил и первое и второе сооружение, всё встревожил, запачкал с моими грехами, что сотворил всякий день и всякий час. Исповедую, что виновен вечному Огню, бессонному червю. Проповедую, что достоин всякому страшному и трудному мучению. Не ожидаю решения суда Единородного Сына Твоего, посылающий подобных мне грешных в бездну, сам я делаю решение суда. сам я винуюсь. воспоминания про моих грехов и истинные порицания совести стойко стоят предо мною, грозные доносчики показывают, написанные мои деяния требуют суд, и как от судебного алтаря хотят притащить к осуждению, нет никого, чтоб помог мне, нет нигде для меня заступника! Что же сделаю? Будучи осуждён раньше этого часа, когда буду поруган в день суда, кто меня оправдает, когда сам признаю себя злодеем; кто за меня заступится, кто ещё мне раскроет раскрытые и на свете находящиеся и виднеющиеся миллионам Ангелам, и мною совершённые поступки, что в доме совершил я трижды грешный. Нет никакой надежды, ч[т]об кто[-]нибудь оправдая меня, кроме милости Твоей и Твоего человеколюбия, и осуждаться самому от суда, и раскры-

вать поступки мои, и проповедовать беззакония и грехи мои. Ибо Ты сказал через пророка: «Скажи ты сперва грехи твои чтоб оправдался», потом и мне исповедающему беззакония мои Тебе Господи, прости неверие сердца моего и сделай невинным. Имею достойную ходатайственницу к молитве святую и пренепорочную и преблагую мать Единородного сына истинного Бога и Спасителя нашего естества. Её имею совместно молящую. Ибо Тебе подобает Гоже (Боже – Е. К.) помиловать и спасти нас, и Тебе Славу возвышаем, безначальному Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и п[р]исно и во веки веков Амин.

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 124. Молитва Спасителю Христу.

Владыка Господ[ь] Иисусе Христе Боже наш сотворивший небо и землю, море и всё сущ[е] нас, помилуй и прости меня гнусного и грешного и нетребного раба Твоего и душу мою сэкономь. Помяни Помяни Господи моих родителей и воспитателей. Помяни Господи привыкавших и научивших меня страху Твоему. Помяни Господи и меня достойного милости, и прости мне грешному всё что согрешил Тебе. словом или делом, или мыслью, и избавь меня от всякого не познания, ожесточения, от лени и от смущённого нечувствия, и не покидай меня Господи, потемненного моим злохотением. Я, как человек согрешил, но Ты как Бог – прости и помилуй меня, Ты знаешь немощь души моей, посылай мне благодать Твою для моей помощ[и], чтоб и во мне прославилось Пресвятое имя Твоё, запиши Господи имя моё нетребного раба Твоего в книгу жизни, даруя мне добрый конец. Освежай Господи сердце моё росой благодати Твоей и помяни меня Господи, когда придёшь в Царствие Твоё яко благословен еси во веки веков. Амин.

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 125. Другая молитва ко Пресвятой Богородице

очень полезна во всех скорбях и бедствиях составленная смиренным Иустином Кривеца Протосингела от Святого Митрополия.

О Пресладкая мать Пресладкого Иисуса, Богородица и присно Дева Мария, Царица неба и земли, Владычица всех, упование безнадежных, пристрастница бедных, утешение оскорбленных, Лиман странников, скорая помощница молящих Тебя с воспламенною любовью и горящими слезами, кровля смиренных рабов Твоих. Госпожа всех христианов, великая заступница, непобедимая и святая, милостивая и благая почитающих Тебя, грозная и страшная врагам. О всемилостивая Госпожа Дева и добрая моя заступница! Воз[з]ри от Святого Храма Твоего ко мне грешному и недостойному рабу Твоему, недостойно стоящему пред Тобой и просящему святую помощь Твою. Услышь о Премилостивая Мать скорбную мою молитву поливающуюся в этот день и час пред херувимской Твоей скамьей. И не препятствуй боли сердца окровавленного от бесчисленных беззаконий. И не отвергни лицо Твое от голоса недостойного языка и бранных уст моих воз[з]ри с милостивыми Твоими глазами на ныне льющиеся ручьи слёз, и с милостью услышь жалостное рыдание, умиленное исповедание и достойную милости молитву. Пресвятая Владычица! Я после как от сосцов матери моей, от милости сына Твоего и Бога, участвовал узнать кто Ты есть, сразу же подался под Твою охрану и попечению, но горе мне гнусному. Ибо с каждой минутой вырастая возрастом. увеличилось и число беззаконий. Но пока достиг и я назваться мужем, какой язык скажет и какая ручка смогла бы написать бесчисленные и различные мною совершённые гнушения трижды гнусный! И не только эти, но ещё страшнота! И после обещания давшую перед Божественным троном при присутствии Ангелов и человеков более поспешил к худшему от беззакония к беззаконию, увеличивая прежние гнушения и другие приумножая больше морского песка,

которых Ты прекрасно знаешь. О милость Твоя неизмеримая Пречистая Дева! Вспоминаю и ужасаюсь, устрашаюсь, дрожу, и удивляюсь долготерпению Праведной судьи, сына Твоего и Бога. Как не излил на меня всю свою ярость Божественного правильного возмездия: и как не поручил земле чтоб отверзла уста, чтоб проглотила меня и унесла меня живым в ад. Но слава чистоте Твоей Мать Дева, особенно эти все поступки непреодолеваемого Твоего ходотайствия к пресладкому Иисусу, Сыну Твоему, и Богу моему и не знаю что ещё скажу я гнусный вспоминая что согрешив я, Ты помиловала меня. Ум мой порабощённый страстями умножал всякие гнушения, и Ты меня приютила и выполняла все мои прошения, и при притеснении всяких опасностей, думав только о Тебе о пресильная заступница! Сразу же оказалась помощница, но особенно за милости излившие на меня, и за многие чудеса сотворившие со мною, спасая от множества опасностей, которых только ты знаешь и я, чем расплачу и как поблагодарю тебя. О многомилостивая моя царица и владычица! Эти меня возбуждаю[т] и дают сильные доказательства, и живые убеждения, неизменной милости имеющей над грешными истинно молящих Тебя с умиленным сердцем, и с верою просящих Твоей щедрости, и с любовью поклоняющихся Тебе. И говорю же со всею смелостью: проклят да будет и в тысячу раз смерти в виновный час, каждый говорящий что просил от Тебя когда-нибудь что-то и не послушала Это если и случилось, не было друзей. как его неположительное прошение и лицемерие но не доброе дело, прошенное с умиленными слезами от Твоего покорного верного раба. О многомилостивая моя Госпожа Царица и Владычица всех! Знаю, что ты та ж[e] самая и не другая, помиловавшая меня до сих пор, заступившая и принёсшая меня до этой минуты. Ты и теперь знающая горечь и боле сердца моего, знающая печаль души моей, и взирающая теплоту слёз моих, услышь меня грешного и недостойного раба твоего, знающая, что только Тебе одной надеюсь, Тебя прошу ныне со слезами и взываю: «Помилуй меня Дева, помилуй и дарую мне прощение всех грехов, умиление сердца, благодать слёз, полного здоровья и во всех благих делах поспешную помощь. И даруй мир, спокойствие и радость сердцу моему обогащай все мой чувства и движения с Твоею благодатю, сохраняя ме[н]я от всех врагов видимых и не видимых, и от зл[ы]х случаев, бедствий и позорных опасностей, и при разлучении души от гнусного моего тела, будь ближе возле меня утешая, облекая боли, и убеждая Царствию Сына Твоего. Особенно теперь, помилуй и спаси меня от этой тяжёлой и великой бреми долгов, от грехов знающих и незнающих, и не опаздывай, от скорая помощница Дева! Яко Твое опоздание делается мое великое падение. Владычица[a] знаю, что это было бы бессильно одному неверному, но я недостойный знаю Твои бесчисленные чудеса и много различные добродейания роду человеческому, которых невозможно всякому Ангельскому и человеческому языку говорить или написать. Но свыше всех: чудо чудес, бес[с]еменного порождения Твоего, до рождения Дева, и в рождении Дева, и после рождения также осталась Девею. Дело от которого теннеется и свер[хъ] естественный Ум. Верю Владычица и не сомневаюсь, поэтому и усмеливаюсь говорить, если Ты столько великих а сверх[ъ] естественных чудес смогла совершить то это малейшее чудо не в силе ли будет совершить со мною, то есть помиловать меня, Нет! Пречистая Дева, не сомневаюсь, но верю со всей душой моей, что всё Тебе возможно, но моё достоинство останавливает Тебя, но со всем этим достоинством вызываю: Помилуй Меня Владычица, помилуй! Ибо кому другому прибегу, и кто другой мог бы помиловать меня, к[r]оме Тебя. О Дева и мать Бога, Если же протяну руки к людям, подсчитаюсь безумным, будучи все бессильны и не[и]мущие, но только Тебе одной прибегаю превасходивших всех со славою, чистотою, именем и силою. Ибо Тебе кланяется всякое Колено Небесных, земных и преисподних, и превасходишь чистотою. Всех Ангелов, Архангелов, Херовимов и Страшных Серафимов, и в Твоих руках все сокровища Царствия Небесного, и писания всех земных царей, но кто я такой гнусный, чтоб мог возвести Твои величия. Имеишь от Сына Твоего достойную и подабающую Тебе хвалу, но не отдаляй и эту

мою недостойную молитву, принесённую Тебе от печали и Любви за это, о всехвальная Мать, я с усмелением недостойный прихожу Тебе говорить и взывать, великое ли дело, помиловать меня бедного, будучи Ты столько богата, Царица Неба и Земли, помиловать бедного грешника. Это Слава Твоя. И что говорю бедного, когда Ты милуешь весь мир. Тогда толь[к]о меня ли не помилуешь: «Поми[у]й меня Дева, помилуй». И делай со мною грешным, чудесные милости Твою, чтобы все узнали чей раб я, и что Ты заступница моя. Сделай со мною, Госпож[а] Дева, как раньше, ибо я знаю и верю, сразу что благоволишь, дело и исполнилось и эти говорю: зная что всё Тебе возможно, и ничто не унижает Тебя от Твоего величия и ни чего не теряешь помилуй[й] меня, но наоборот, слава и хвала-Тебе возрастает. О пресильная Цар[ь] и Мать пресладкого моего Иисуса, которому слав[а], честь и поклонение всё подобаает, вместе и своему безн[а]чальному Отцу, Пресвятому и благому и Животворящему Духу, ныне и присно и во веки веков. Амин.

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 126.

О Пресвятая Госпожа, Владычица Дева Богородица, прими недостойную мою молитву и сохрани от напрасной смерти, и даруй покойние прежде моего скончания. Амин. Поклоны: в чость (честь – Е. К.) Страстей Господа. разделены на 12 поклонов, говоря каждый стих по 4 раза и делая по 1 поклону при каждом произношении

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 127. Молитва на понедельник.

О, Вечный Боже, Господи Иисусе Христе, В глубоком и великом смирении моего сердца знаю и исповедую, что грешу во все дни перед Твоей Божественной Любовью. Поэтому сегодня, так как понедельник и начало недели, прошу, чтобы Ты отпустил и простил мне мои грехи, молясь Твоей Великой Милости, чтобы Ты даровал мне хорошее начинание, чтобы мне потрудиться и заботиться о душе моей, за которую Ты перенес столько страданий и искушений даже до смерти крестной, чтобы спасти создание Свое. И прошу Тебя, Бога и Создателя Ты утвердил меня к лучшему, от сегодняшнего дня и до конца моей жизни, для прославления и увеличения Твоего Царства и Моего спасения. О, Господи, посвящаю Тебе сегодня свою душу и тело, и свою волю. Молясь Тебе, чтобы совершилась воля во мне так, как Тебе угодно. Дай мне силы, чтобы я мог терпеть и наказывай меня по твоей милости здесь, в этом мире, а не в будущей жизни, и прости живых и мертвых по молитвам Святой Твоей церкви и сделай меня достойным радоваться, вместе с остальными, твоему величию в Раю. К ним ты приставлешь хранителей, Святых Твоих Ангелов, которым я говорю: О, небесные служители и слуги Божьи, хранители людей и враги бесов, преклоняюсь пред вами, блаженными духами и радуюсь вашему величию, потому что вы вечно и неусыпно предстоите перед нашим Бог[о]м и с большой торопливостью и верностью вы вечно ищите и не спите, вечно служите и не устаете, вечно воюете и вечно побеждаете. И нет у Вас другой заботы, кроме как прогонят[ь] врагов божьих от Его создания. О,

1) Покла[н]ясь к честным Твоим страстям Христе Спасител[ь] Мой.

2) Поклоняюсь долготерпению Твоему многомилостивый, Христе мой.

3) Поклоняюсь продолжительному смирению Твоему за меня гнусного. Погребанию и тридневному воскресению Твоему, вознесению на небеса, сидению по правой стороне славы От[е]ц, и опять второму пришествию, тогда спаситель мой, не осуждай меня по делам моим Ибо Тебе Господи одному согрешил гнусный. И Тебе одному поклоняюсь и другого бога кроме Тебя не знаю. Ты же по Твоим судам спаси и помилуй меня, яко благ и человеколюбец.

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 128. Молитва.

полезные при всяком несчастье. Господи Боже наш, высокое несотворённое существо невообразимое безначальное, бесконечное. Ты который сказал и сделалось вся тварь, дающий жизнь твори (твари – Е. К.) Твоей, и силою которого движутся все живые существа земли. И со всех трещин безродных камней и питаются. И не отвергни лицо Твое от нас грешных, чтобы не напала на нас грозная и страшная рука болей которые есть плод наших ежедневных бесчисленных грехов, с скотинской безрасчетностью совершаем, не так как уповаем во множество милости Твоей человеколюбец Владыко. Ущедришь и ныне поднять меч гнева Твоего над нами, не усеки с немилостью народ твой, вспомни, что ты тот, который сотворил нас, и ты должен и спасти нас мы грешные, нетребные и полные зл[л]остью. И ты источник жизни и милости мы не знаем оценить щедрости Твои сколько сотворил нам за нашу безрасчётливость Ты же как мудрый судишь слобост[ь] человечества, узнаешь, что, будучи с плотью мы можем быть без греха, ибо Ты Бог сотворивший нас, посещай наши сердца и утробы, яко не мёртвое похвалят Тебя, ни все те сниз пр[и]ходящие во гроб, но мы живые прославим имя Твоё и снова, если будешь разгневаться на нас до конца, решив смерти Твою тварь которую благоволил и сделалась. Кому протянем наши руки просить помощь, кто другой мог бы избавит[ь] нас, когда сам Владыко оттянет руку свою над своей тварию нет Господи? Не презри мою молитву грешного, и не расплачивай нам по нашим беззакониям, Потому что недостойны получать милость через ежедневное усердие, даруй Ты как щедрый. Не приходи к суду с Твоим рабом, не оправдается п[р]ед Тобой всякий живущий услышь слёзные молитвы народа, который на коленях изливают сегодня Творцу своему, и Преподобной Матери нашей Параскеве. И принеси богатую твою милость. Но нас творителей Даруй нам здоровое, блаженную Жизнь без скверности, и укрепи нас с Твоим властвующим Духом, чтобы с радостью из глубины серд[е]ц по величаем Пресвятое имя Твоё во веки. Амин.

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 129⁶².

Благословенные хранители людей, преклоняюсь перед вами и благодарю вас за ежедневную вашу помощь нам, за советы, которые нам даете, за дар, который Вы часто испрашиваете у Бога для нас, и, особенно, благословляю вас за заботу, которую вы оказываете мне недостойному и грешному. О, Святой Ангел, Хранитель моей души, и Ты, Архангел Михаил, помощник мой, не гнушайтесь мной и не оставляйте меня в пустыне, но охраняйте меня днем и ночью, пока я, в искреннем покаянии, но отдам душу мою в руки Бога, Создателя моего. И хотя я вас не слушаю и не принимаю наставления и советы, которые вы даете для моей пользы, Все равно прошу вас, чтобы вы заботились о моей душе и останавливали силу врага, чтобы не одолевал меня, и спасали меня от всех моих видимых и невидимых врагов, чтобы мне не грешить впредь перед Богом моим. И удостоите меня увидеть Вас во время моей смерти, и стойте вокруг меня, чтобы спасти душу мою и отнести ее в небо, чтобы поклониться величию лица Божья и увидеть радос[т]ь святых Его, чтобы мне иметь повод благодарить вас там за заботу, которую вы мне оказывали и за то, что Вы для меня сделали, и свидетельствовать о ваших добрых делах неумолкающ[им] голосом во веки веков.
Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 130. Молитва Пред принятием святой просфоры и воды⁶³

Господи Боже мой да будет дар Твой святой и святая Твоя вода во оставление грехов моих, в просвещение ума моего, в укрепление душевных и телесных сил моих, во здравие душе и

тела моего, в покорение страстей и немощей моих по беспредельному милосердию Твоему, молитвами Пречистые Твоя Матери и всех Святых Твоих
Аминь

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

б) Песнопения

№ 131.

Писалма 33

Благословлю Господа на всякое время выну хвала Его во устех моих о Господе похвалится душа моя да услышат Кроций и возвисятся. Возвеличите Господа со мною! и вознисём имя Его вкупе. Взысках Господа и услышамя! и от всех скорбей моих избави мя приступите к нему и просветитесь! и лица ваша не постыдятся сеи нищий воззва, и Господь услышай! и от всех скорбей его спасе и ополчится Ангел Господен: о крест боящимся Его! и избавит их, Вкусите и видите яко благ Господь блажен муж, и же упавает нань. бойтесь Господа вси святии Его! яко несть лишение боящимся его Богатии обнищаша и в залкаша: взыскающий же Господа не лишатся всякого блага придите чада, послушайте мене! страху Господню научу вас. Кто есть человек хотяй живот. / Люби дни видите благи? удержи язык твои от зла / и Устне твои еже не глаголати лъсти. Уклонися от зла и сотвори блага! взыщи мира и пожени и очи. Господни на праведныя; и услыши Его в молитви их лице же Господне Натворящая злая, езе потребите от земли память их. Возваша праведнии и Господь услыша их и от всей скорбей их избави их близ Господь сокрушенных сердцем и смиренныя духом спасет многи скорби праведным и от всех их избавитя Господь хранит господь вся кости их ни едина них сокрушится. Смерть Грешников люта и не ненавидещие праведного прегрешат избави Господь души раб своих и не прегрешат вси уповающие на него Амин:

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 132.

Псалм-50

Молитва главаря разбо[й]ников со времен царя Маврикия, который во время предавания дух со многими и горькими злезамы (слезами – Е. К.) долгое время произносил: Не прошу чего-нибудь больше от тебя человеколюбец, но сколько исповеданием просил прежде меня бывший разбойник и ныне сделай разбойнику чудесные милости Твоего человеколюбия.

Прими этот мой плач от постели в смертный час. И как принял того с одиннадцатую часа, несовершенство никакой достойный подвиг, так и меня прими. Умываясь[ь] – этимй моими малыми слезами, очищая меня с ними Даруй мне прощение и не проси чего[-]нибудь больше. Ибо не позволяет время, так как приблизил[и]сь хотящие взять мою душу. И не продли, не обследуй, ибо не найдёшь доброго во мне. Ибо охватили меня беззакония мои, и к вечернему часу худо добрался, Ибо неповестимые мои долги и как принял гор[ь]кий плач Петра, прийми и мой плач человеколюбец. И излив эти – слёзы на запись грехов моих, сотри губкою милости Твоей неизмереннее грех мои.

Плащаницею чистою и араматы Божественными тело чистое, испросив у Пилата, Миропонозует и полагает Иосиф в новом гробе. Тем же ураншя Мироносицы жены восопиша: покажи нам, якоже предрекл еси, Христе воскресение.

Ужасошася лица Ангельстии зряще сидящего в недрах отчих, како во гроб полагается яко во мертв Бесмертный, Его же чини Ангельстии окружают, и славят с мертвыми во аде яко жидителя и Господа:

(ПМА, с. Бешалма, Ч.Е.Г.)

№ 133.**Канон гл. 6 Песн[ь] 1**

Волною морскою скрывшаго древле гонителя мучителя, под землю скрыша спасенных отроць: но мы яко отровицы Господеви поим, славно бо прослависи (дважды)

Господи Боже мой, исходная пение, и надгробную тебе песнь воспою, погребением Твоим жизни моя входы отверзшему, и смертью смерт и ад умертвишему. (4 раза)

Горе тя, на престоле идоле, во гробе, премирная и подземная помышляющая, спасе мой, зыбляхуся умершвлением твоим, паче ума бо виден был еси мертв живоначалниче. Да твоя славы вся и исполниши, сшел еси в нижняя земли: от тебе бо не скрыся состав мой иже во Адаме (дважды)

Песн[ь] 3.

Тебе, на водах повесившаго всю землю неводержимо, тварь видевши на лобнем висима, ужасом многим содрогашеся несть свят разве тебе, Господи взывающие (дважды)

Гроб твой, спасе воины стрегущии мертви от облистания являшагося Ангела быша проповедующа женам воскресение. Тебе славим ти потребителя, тебя припадаем воскрешему из гроба и одному Богу нашему.

Песнь 4

На Кресте твое Божественное истощание провидя Аввакум, ужасея вопиюще: Ты сильных прескел еси державу, Блаже, приобщаяся сущым во аде, яко всесилен. (дважды)

Песнь 5.

Бог явления твоего Христе, К нам милостивно бывшаго, исайа свет виде не вечерний, из нощи утреневав зываше: воскреснут мертвии и востанут сущий во гробех, и вси земнародный возрадуются. (Дважды)

Песнь 6.

Ят бысть, но не удержан персех китовых Иона твой бо образ нося: Страдавшаго, и погребению давшагося, яко от чертога от зверя изыде приглашаша же кустодий: хранящий суетная и ложная милость сию оставили есте; (дважды)

Кондак. Глас 6.

Безну залючивый мертв зрится и плащаницею, обивися, во гробе полагается яко смертный Бесмертный: жены же приидоша помозати его миром плачущыя горькою вопиющыя: сия сукота ест прилагословенная в ниже Христос уснув воскреснет тридневен.

Песнь 7

Неизреченное чудо, в печи избавивый преподобныя отроки из пламенен, во гробе мертв бездыханием полагается, во спасение нас пающих: избавителю Боже благословен еси. (дважды)

Песнь 9.

Не рыдай мене, мати зрящи во гробе, егоже во чреве без семене зачала еси сына: востану бо и православлюся, и вознесу, со славою непрестанно, яко Бог, верою и любовью тя величающыя.

Песнь 8.

Ужаснися бояися небо и да подвижатся основания земли: се бо в мертвецех вменяется в вышних живый, и во гробе мал странноприемлется егоже отроцы благословите, людие перевозносите во вся веки. (дважды)

Тропарь глас 4:

Благообразный Иосиф с, древа снем Причистое тело, плащаницею чистою обвив и вонями во гробе нове покрыв положи.

Кондак глас 2:

Безну залючивый, мертв зрится, и смирною и плащаницею яко бивився, во гробе полагается яко смертный бес.

№ 134. Песнь Пасхальная

Воскресения день /
 просветиться людие /
 Пасха Господня Пасха /
 от смерти бо жизни /
 от земли к небеси /
 Христоз Бог нас приведе /
 победную попошия
Припев Христоз воскрес из мертвых

Песнь 3.

Придите нив опием новое /
 не откоме не неплодно чудодесное /
 но нетлени источник /
 из гроба одаиеривния Христо в нееиже утверждаемая.

Песнь 4.

На божественней страже Богоглолевыи Аввакум /
 Дастанет с нами и покажет светоносна ангела /
 Ясна глаголюша днесь спасения миру яко воскресе Христоз /
 Яко всесилен.

Песнь 5.

У[с]тремиси, утрениюем глубоку /
 и вместо песнь принесем владыце /
 и Христа изрим правды солнце /
 всем жизнь возеияюша Безмерное
 твое юлагоутробие /Адамови
 узаши содержиима зряше к свету
 идяху Христе весёлыми нагами /
 Пасху яхвалите вечную

Песнь 6

<...>

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.⁶⁴)

№ 135(а). Антифоны изобразительные**Первый антифон**

Благослови, душе мая, Господа
 Благословен еси, Господи, Благослови, души мая, Господа. и вся внутренняя мая, имя святое
 Его, Благословен еси, Господи Слава Отцу и Сыну и Святому Духу

Второй антифон

1) Хвали, душе мая, Господа, Восхваляю Господа в животе моём, пою Богу моему, дондеже есм
 2) Не надеется на князи, на сына человеческия, в нихже есть спасение
 <...>

Третий антифон «Блажение»

1) Во Царствия твоим помяни нас, Господи, егда пришедши в Царствии твоим
 1) Блажени нищии духом его тех есть Царство Небесное
 2) Блажени плачущии, яко тии утешется.

- 1) Блажены кроткие, яко наследят землю.
 2) Блажены алчущии и жаждущие правды, яко ты насытятся.
 <...>
 2) Радуйтесь и веселитесь, яко сизда выша много на небесах
 1) Слава Отцу и Сыну и Святому Духу
 2) И ныне и присно и во веки веков
 Аминь!

(ПМА, с. Гайдары, М.А.И.)

№ 135 (6).

Благослови, душе моя Господа / Благословен еси Господи / Благослови душе моя Господа / и вся внутренняя моя Имя святое Его / Благословен еси Господи.

Слава Отцу и Сыну и Святому Духу.

1. Хвали, душе моя Господа Восхваляю Господа в животе моем / пою Богу моему, дондеже есмь.
 2. Не надеетесь на князи, на сыны человеческия / в нихже несть спасения.
 1. Изыдет дух его, / и возвратится в землю свою / в той день погибнуть вся помышления его.
 2. Блажен, ему же Бог Яковлев помощник его, / упование его на Господа Бога своего.
 1. Сотворшаго небо и землю, / море и вся, яже в них.
 2. Хранящего истину в век / творящего суд обидимым / дающего пищу алчущим.
 1. Господь решит окованныя / Господь умудряет слепцы Господь возводит низверженныя.
 Господь любит праведники.
 1. Господь хранит пришельцы / сира и вдову примет и путь грешных погубит Воцарится Господь во век / Бог твой Сионе, в род и род. И ныне и присно

(ПМА, Гайдар, М.А.И.)

№ 136. Припевы! на Акафисты.

Иисусе Фиулуй Думнезеу Милуеште не пре ной:

Пря Свынтэ Нэскатоаре де Думнезеу Мынтуеште не пре ной:

Доомне Думнезеул Меу букурйя мя дэруеште сэ мэ дукур (букур – Е. К.) де Милостивиря та:

Севин Саабинин Ангели, беним уикусус коруичум:

Рад[у]ися, радости наша покрыи нас ат всякога зла Чесным Тваим Омохором:

Радуися, Обрадованнае Оуспением Твоим нас не оставляющая:

Приидй утишителе душ Святыи И вселися в нас:

Господи, помилуй-мя падшего.

Радуйся Николае Великий Чудотворче:

Радуй[с]я Гйоргйе Великий победаноше:

Радуися, Велики Мучениче И исцелителю Пантелемоне

Молите Бога О нос:

Радуй[с]я Варвара Невеста Христова пре красня:

Букурэте, пря чиниститэ ыннаинте мергаторуле:

Букурэте Лемн феричит:

Букурэте Парасковия мултфолоситоаре:

Радуйся Илия Велики проороче второго пришествия Христова

Славный претече:

Букурете, Мареле Архангеле Михаиле ку тоате Черештиле путер:

Иисусе Воскреши воскреси душа наши:

Радуйся, Блаженная Милостивная пред Богом скорая утиншелнице:
 Радуйся все святителе, И первый Апостоле Петри И Поавле Молите Бого о нас:
 Господи Сердце моё прииди соедини стобою но веки:
 Радуйся Святые, Исповедница Гури, Самоне и Авиви Чесного брак Небесный покровителя:
 Радуйся Д[е]вица всегда чесная:
 Радуйся Невеста Неневестная:
 Радуйся Благодатная Богородица
 Все скорбящие радости:
 Отец наш любдушивь незреченная успойкои души усобиши роботы Твоя:
 Сивин Гювесис Гелин:
 Иисусе Оолу Аллахын
 Хаирла бизи:

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.)

№ 137⁶⁵.

Блажен кто вкусит вечерню во Царствие Твоем, но Ты уже на земле приобшил меня этого блаженства. Сколько раз Ты простил мне Божественной десницей тело и кровь твою, и я многогрешный принимал эту святыню и чувствовал Твою любовь, несказанную, сверхестественную.

Слава Тебе, за непостижимую живительную силу благодати.
 Слава Тебе, воздвигшему Церковь Твою как тихое пристанище измученному миру.
 Слава Тебе возраждающему нас животворящими водами крещения.
 Слава Тебе, ты возвращаешь кающимся чистоту непорочных лилий.
 Слава Тебе, неиссекаемая бездна прощений
 Слава Тебе, за чашу жизни за хлеб вечной радости, Слава Тебе, возведшему нас на небо, Слава Тебе, Боже во векий,
 протоирей Георгий

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.)

№ 138.

Христе! Ты – Царство Небесное,
 Ты земля Кротких, Ты – обитель многих, Ты – Пит[ь]е совершенно новое, Ты – одеяние и Венец Преисподних, Ты – ложе упокоения – святых, Ты сладчайший иисусе!
 Тебе подобает хвала!

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.)

№ 139. Радуйся Святая Дева.

О все святая Мати. Подкрепи нашу любовь. Воспевать Тебе мы будем. Песнями священных слов. пр[ипев] Радуйся Святая Дева. Радуйся Святая Мать. Ты у Бога заслужила. Жен всех больше Благодать. Ты Царица всего Мира. И Владычица земли. Покровительница грешных. И заступница в пути. пр[ипев] Радуйся Святая Дева. Ты приди к нам с умилением. В день сей Праздничной святой. Ты приди с Благословением. Будь нам Матерью родной. Пр[ипев]. За труды Твои земные. И за всю Твою любовь. Воспевать Тебе мы будем.
 Припев... Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга М.)

№ 140.

Богородице Дево радуйся благодатная Мария господь с тобою благословен[н]а ты в жёнах и благословен плод чрева твоего яко спаса родила еси душ наших Аминь.

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

в) Поучения**№ 141⁶⁶.**

1. Блаженны нищце духом, ибо их есть Царство Небесное
2. Блаженны плачущие, ибо они утешатся.
3. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.
4. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.
5. Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.
6. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.
7. Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.
8. Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.
9. Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня.
10. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 142. Духовное лекарство⁶⁷

Один грешник спросил Доктора, не знает ли он лекарства от грехов? «знаю. – отвечал доктор, поиди домой, и накопи корней послушания, нарви листьев терпения. Собери плодов душевной чистоты, ветвей нелицемерной веры, Все это сотри в чаше безмолвия, положи соли братолюбия и добавь несколько слёз от раскаивания, потом все положи в кастрюлю добрых дел. Подожги огнем любви милосердия Божия. добавь и Милостыни, Тогда принимай по три ложки в день, страха Божия. и ты избавишься от грехов». Такой ответ был доктора. Составил Епископ Рафаил, который управлял в 20-х годах Ставропольской Епархией. Аминь †:

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

3. Молитвы на молдавском / румынском языке из гагаузских рукописных сборников

№ 143. МОЛИТВА.

ТАТУЛ НОСТРУ. КАРЕ = ЕШТЬ = ЫН = ЧЕРУРЬ = СВИНЦЯСКЭ СЭ НУМЕЛЕ = ТЭУ ВИЯ = ЫНПЕРАЦИЯ ТА = ФАКА = СЕ = ВОЕ ТА ПРЕКУМ = ЫН = ЧЕР = АША ШИ ПЕ ПОМЫНТ ПЫИНЯ = НОАСТРЭ. ЧЕЯ ДЕ ТОТЭ ЗИЛЕ, ДЕ = НЕ О НОУЭ = ЫН ФИСКАРЕ = ЗИ ШИ = ПЕ = ЯРТЭ= НОУЭ = ПЭКАТЕЛЕ = НОСТЕ = ФИДЕКС ШИ = ЫН НОИ = ИАРТЕМ ОРКИЙ ПЕ = ЕСТЕ = ДОТОР = ШИ НУ = НЕ ДУЧУ = ЫН ИСПИТЕМ = ЧИ = ИЗБАВЕШТЕ = НЕ = ДЕ = ЧЕЛ = РЭУ.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 144. Крезу.

Крез ынтру уну Думнезеу, Татыл атот циторул, фэкэторюл Черюлуй шй ал пэмынтулуй, Вэзу-телор тутурор, шй невэзутелор. Ши ынтру Унул Домнул Иисус Христос, фиюл луй! Думнезеу унул нэскут, кареле дин Татэл осау Нэскут Мош наите де тоць вечий Лумина дин Луминэ, Думнезеу Адевэрат, дин Думнезеу Адевэрат Нэскут, ну фэкут, чел де офинциэ ку Татэл прин кареле тоате сау фэкут Кореле пентру ной оамений, ши пентру а ноастрэ мынтуире сау погорыт дин Черюрь, ши сау ынtrupот дела Духул Сфынт ши дин Мария фечоара ши с'ау фэкут Ом Ши сау Рэстигнит пентру ной ын время луи Пилат дин Понт шиду (шиоу?) патимит ши сау ынгропат шй ду Аенвият а трея зй дупре Скрептурь. Ши сау суит ла Черюрь. ши шаде дя Дряпта Татэлуй. Шй ярэш ва се вие ку Слава сэ Жудече вийй ши Морций кэруя оинпэрацие ну ва фи Сфыришт (сфыршит?) ши ынтру Духул Сфынт Домнул, де вияца факэторюл кареле дин Татэл

пурчеде чела че ынпреинэ ку Татэл ши ку фиюл есте ынкинат ши Слэвит, кареле ау греит прин Пророчи. Ынтру уна Сфынтэ. Соборничаскэ, ши Апостолякэ Бисерика. Мэртурисеск ун Ботез Ынтру ертаря пакателор Аштет ынвиери Морцилор. Ши вияца вякулуй че ва сэ фие Амин.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 145. Ругэчуня Кэтре Домнул⁶⁸

Ностру Исус Христос Доамне Исус Христоасе Д-зеул меу Карме черчетезе фэптура та Кэруя сунт Аратате папймиле меле шй не путинца фирия ноастре чей оменешть шй терия пазймшулуй ностру ту ынсуце мя Акопер де рэчтате луй пентрукэ путеря луй есте таре ярэ фирия ноастрэ патимашэ шй терйя непутынчоасэ Ту доарэ о бунулей чел че штий непутинца ноас[т]рэ Кареле шй порць греутатя непутынцей ноастре пэзештеме де турбураре Кужетелор шй де потопул патимелор шй мэ фер де вредник Ачештей службе сфынте а та Ка ну кумва ын пофтеле меле челе спуркате се перзь дулчаца ей шй сэ ме Афлы ферэ де рушйне ынаинтя та шй ферэ де фрикэ чел Доамне пря Дулчеле меу Исус милуештема шй мя мунтуеште Амйн

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 146. RUGACIUNEA către MĂNTUITORUL HRISTOS

Stăpâne Doamne Isise Hristoase Dumn[e]zeul nostru, cel ce al făcut cerul și pământul, marea și taate cel ce sunt într ânele, miluește-mă si mă iartă și pe mine pacatosul și netrelnicul robul tau. și pomenește Doamne și pe părinții mei care m'au născut și crescuți pomenește Sfinț și pe învățarii mei care mi au dat știința și trăesc pe lume și m'au învățat pe mine pomenește mă stăpâne si pe mine cel nevrednic de milă și iartămi mie pacătosul ori câte am fi greșit Ție cu cuvântul, cu lucrul și cu gândul și mă izbăv[e]ște de toata necurățenia, plsma cea rea leneviren, nesimțrea și de întunecat pofta cea rea nu mă părăsi Doamne! căci eu ca un om am greșit dar Tu ca un Dumnezeu mă iartă și mă miluește. Tu ca cel ce ești neputința sufletului meu, trimite-me întru ajutorul darul Tău ca și de mine să se proslavească numele Tău cel sfânt. Scrie Doamne numele Tău în cartea vietei? Dăruешт-мii sfărsit bun, rourăzâin urma mea cu rououa bunătății Tale Doamne și mă pomenește când voiu vedi în împărăția Ta ca esti sfânt și milostiv in vecii vecilor, Amin. Toată nădejdea mea spre Tine o pun moica lui Dumnezeu păzește-ma sub acoperământul Tău.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 147. СЛАВА

ШИ АКУМ ШИ ПУРУРЯ ШИ ЫН ВЕЧ ШИВЕЧИЛОР АМИН
УНУЛЕ НЕСКУТ ФИУЛ ШИ КУВЫНТУЛУЙ ДУМНЕЗЕУ ЧЕЛ АЧЕЕШ ФЭРЭДИН МОРТЕ ШИ АЛ ПРИ-
ИМ ПЕНТРУ ШИ МЫНТУИНЯ НОЭСТРЕ АРЕ ЫНТРУПАТ ДЕ СВЫНТА НЕСКАТОРЕ ДЕ ДУМНЕЗЭВ ШИ
ПУРУРЯ ФЕЧЕРА МАРИЕ КАРЕЛЕ НЕСКИБАТЭ ЫНТРУМ ПАТИ ШИ ЫНТРУМПАТ ШИ РЕСТЕГНИНДУ-
ТЕ (?) ХРИСТОСЕ ДУМНЕЗЕУЛЕ КУ МОРТ АИ ПРЕМОРТЯ АИ КАЛКЫНД УНУЛЕ ФИИНДЭ СВЫНТА
ТРЭИМЕ ЫН ПРЕУНУЛ МЭРИТ КУ|ТАТУЛ ШИ КУ|ДУХУЛ СВЫНТ МЫНТУЕШТЕ НЕ ПРЕНОЙ ООООИ

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 148. Ругэчуня Сфынтулуй Иоан Дамаскинъ⁶⁹:

Стэпыня юбиторуле де оамень, ау доарэ ну мй ва фы ачест пат гроапэ? Сау ынкэ вей май лумина, ку зиуа тикалоаса мя суфлет? Иатэ гроапа ыми заче иннаинтя, шй ятэ моартя ым стэ ынаинте, Де жудеката Та Доамне, мэ Тем, шй де мунка чя фэрэ де сфыршит, яар а фаче рэу, ну май континеск, пре Тине...

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

III. ДУХОВНЫЕ СТИХИ / «БОЖЬИ ПЕСНИ» ИЗ ГАГАУЗСКИХ РУКОПИСНЫХ СБОРНИКОВ

1. Духовные стихи на гагаузском языке

а) Песни на ветхозаветные сюжеты

№ 1. Рай башчеси

1. Рай башчеси пек герчекти
Дивеч фидан ачыкты
Гюндя шафк едярди о рая
Кушлар чаларды пе[к] шень

2. Аллахын славасы гимни
Адам райда кярь фенец
Зверьярдя услу сеслярди
О варды нижа боба

3. Аллах деди о фидандан
Имя зеря ёлежянь
Шалвер илан Евая деди
Ёлмяжян совет верди

4. Ачан славай кайбеттиляр
Япрак онар топлады

Гюделерни сарырларды
Славои гёресиняра

5. Чин саабайлан о сериндя
Аллах ялынс башчида
Но гердюнян пек корктулар
Ачан сес ишитиляр

6. О кушлар да учуп далдан
Дургундулар чалмактан
Зверлярдя бирдян штюмер (? – Е. К.)
Ачан Райдан урадылды

7. Аллахы лафыны чинеди
Баштан та илк Адам
О славый кайбеттиляр
Калдылар чыплак дивечь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С., с. Бешгиюз, П.Е.Д.)

№ 2.

Бир вакыт раин ичиньяиди
Аллахын пак юзюндяиди
Адамнан Е[в]а яшыарды
Гюнах оннар хичь бильмязди

Ей сянь рай гёзяль башяйсинь
Дайма гёзюмюнь ённюдяйсинь

Адамнан Е[в]а яшарды
Хем Аллахлан лафедярдиди
Салт ачан алдандылар
Дышары уратылар о гюндянь
Б[и]сь гюнахкерись
Бошуна бись чок качерысь
Аминь

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.)

№ 3. Иаков⁷⁰

Яковун варды оники олу
Иосиф хепсиндя[н] та[а] севгилийди
Хемь да гёзяльди кает гержикти
Бобасы севярди Йосифим дерь

Иосиф уюкан бирда дюш гёрдю
Калкты бобасына аслы не сорду
Бобасы да севенди ани гёрдюн
Сёля олум недир Йосифим деер

Онбирь илдыс ай гюнешь я булундулар
Тималар бу дюшю бана яда сундулар
Илдызлар каршымда диван дурдулар

Демя олум сянь буну кардашларна
Кысканырлар кыирлар я ёк инсаны
Кави олсан ярадан я инанына
Алатма бени Ёсифим деерь

Ёсиф тя сёляркян буну дуидулар
Шейтанын кыканчлыина бейда дуудулар
Буну Ёльдюрёма карар койдулар
Аласын бобасы Ёсифимь деерь

Буну ёльдюрёма неет етилярь
Кююннары гютмякыичинь дая гиттиляр
Гельмерьярь хепь да[а]да гежеледиляр
Ёласын бобасы Ёсифи бакма[а]

Тембиль хетки тесь гить бей да[а]да
Бакма[а] бир зарар кусур я япмасынар
Ёсифтя барыркнан буну туттулар
Рубаларны чыкардылар союздурдулар

Бей кардашларым не етмерь сизя
Бобамында янында сись гирин гёзьяль
Бьянь бундан сонундан бей чыкмам
Юзя алатмаин бобамы Ёсифимь деерь

Бюк рувимь деди юбирлериня
Елинизи канетмеинь я бош ериня
Бош куюларын бириня атылар
Азына бирь бюк таш кападылар
Аминь.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 4(а). Ноянын тюрькюю⁷¹

Алах сат бир ноя деди хем духунан хабер верди яп геми деди ючюс ендизя ючюсь еньдезя узуннуй елль да олсун генишлий хем отус юсеклий сулар чок зеделнярди инсан. гёрюп коркарларды оф штя юфкя гельрди. йнсан гёрюп о сулары гемья сарды баирлаара савашып куртулма. бу сулар ери ёрькюндюлярь баирлара юсьтюня качып онар ордан гёрюлярди бютюнь топрак дениз олду херерси су олду. хепсийня пек гючь гельди ани ар вакытлар гельди. нечинь бу кайбельмякь сертлькь услула дёньмюшту бйрй бйрйня[н]ь барышмышты битьки сатлар гельдй. оллан боба айрылды кызлан ана пекь аларды пек гючьтюрь айрылмак. бирй биринй кыямазды кимся бишей аламазды хепсьи орда калды кушлар гёкь юстюня чыкты булут гиби учарларды геня хичь ёк файда. Онар куветьянь кесильдй о денизя сальверильди хепсьй о денизя оннар суда юзерлярдй далгаларлан гёмюлярдй оф кает пекь тйтсьй о|ноя гельдй пекь кахырланды су гемий калдырырды даима хепь юкары нои бирь гарга сальверди о геня гери гелди бирердя ёк топрак сора бирь гугуш сальвердй о бютюнь гюнь хичь гельмедй бир ерь ачылды Ачан гюнь авшама дёньдю Ноя гугуш гери гельди севинмелйк о гетирдй. бир масльн далы азында херь бир ачтаан айрылма пек гёзьяль хемь ешиль. бирьянь байрлар гёрюндю сулар ерь йчйня сакланды херерсь куруду гемй капусу б б ачылды ноя о бюкь севиньмек гельди Ной чыкты дйшары

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 4(б). НОЮН ТЮРКЮСЮ⁷²

Аллах салт бир Ноя деди
Хемь духуна[н] аберьледи
Яп геми яп геми.

Ючюсь еньдезя узунну
Ем|да <...> олсун генешлии
Хем отуз юсекьли

Сулар чок зеделенярьди
Инсан гёрюп коркарларды
Офштя юфкя гельди

Инсан гёрюп о сулары
Жумля сарды баирлары
Савашты куртулма

Сулар ери ёрьтерьярьди
Хайваннарада юрькюндюлярь
Баирлар юсьтюня

Орадан оннар гёрюльлярды
Бютюн топрак дениз олду
Херерсьи су олду

Хепьсиня пек гючъ гельди
Хани ар вакытлар гельди
Нечин бу кайбельмякь

Серьтьликъ услуя дёнью
Бири биринянь барышты
Битьки саатлар гельди

Ол бобадан айрылды
Кыз анайлан пекъ ялварды
Пекъ гючтюрь айрылмак

Бири бирини кыямазды
Кимей бишей аламазды
Хепси орда калдылар

Кушлар гёкь юзюня чикты
Булут гиби учарларды
Гене хичь ёк файдасы

Оннар куветьтянь кесильди
О денизя сальверильди
Хепьси о денизя

Оннар суда юзерьярьди
Далгалардан гёмюлярды
Ох каеть пекъ титьси

Хепьси ону гёрерьярьди
Геми куветьсизь юзярьди
О сулар юсьтюндя

Ной каеть пекъ кахырланды
Су гемии калдырырды
Дайма епь юкары

О бир гарга кольверьди
О гемия гери гельди
Бирерья ёк топрак

Сора бирь гугуш сальверьди
О бютюнь гюнь гельмеди

Ачан гюнь авшама дёнью
Ноя гугуш гери гельди
Севиньякь гетирьди

Бирь маслинь далы аазында
Ерь бирь аачтан айрылма
Пекъ гёзяль емь ишйшиль

Бирда баирлар гёрюндю
Сулар ерь ичиня сакланды
Херерьси куруду.

Гемининь капусу ачылды
Ноя пекъ севиньякь гельди
Ной чыкты дышары.
Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.;
ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

б) Песни на новозаветные сюжеты

№ 5. Колада⁷³

Авшамэрсин бей чорбаджи. Ей Сааби Коладеле. } 2
Аберлерись коладаи. Ей Сааби Коладеле. } 2
Коладада Христос дуду. Ей -----
Гёктянь ерядян шавку урду. Ей -----
Бютюнь дюня хабер олду. Ей -----
Язылар да таманнанды. Ей -----
Аллаха биз инанэрыз. Ей -----
Ин[ан]мазлар пишман олду. Ей -----
Чок иллар бизя баашланды. Ей -----
Некадар вар илдыз гёктя. Ей -----
Окадар са[а]лык евиня. Ей -----

(ПМА, с. Казаклия)

№ 8(а). Псалом

1
 Бирь геми илинь юзярди
 Дурук дениз юстюндя
 Бир|да булут гёрюнмязди
 Гёзяль ялабык гёктя

2
 Ама те бирьянь чекет[т]и
 Бютюнн чёкь карармаа
 Нерада[н] каеть титьси боран
 Чекетти пек улдама

3
 Биркачи пекь качинарды
 Дюшюнярди дурмаксыз
 Сат бири пекь раат уйярды
 Далгалаар гемий сал[л]арды

4
 Хепси оннар ба[а]рдылар
 Калк Са[а]би бизь каипыс

А Иисус озман калкты
 Люзгери да дургутту

5
 О буюк боран дургунду
 Гёзяль услулук олду
 Пекь ялпак оннара деди
 Нечинь сиздя аз инан

6.
 Чок кере биз|да коркарыз
 Хемь ёля качинарды
 О куведи таньмарыс
 Тез ону унудерыс

7
 Да о Сааби хем чобан
 Аннайлым бизь хер заман
 О бизя дя ярдым верерь
 Каиплыктан куртарэр
 Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 8(б).

Бирь геми илинь юзярди⁷⁷
 Дурук дениз юстюндя
 Бирь|дя булут гёрюнмязди
 Гёзяль ялабык гёктя

Ама тя бирдянь чекет[т]и
 Бютюнь гёктя карарма
 Нердян каеть титси боран
 Чекет[т]и пек улума

Бирь качы пек качынарды
 Дюшюнярди дурмаксыз
 Салт бири пек рат уярды
 Далгалар гемий сал[л]арды

Хепси онар барырларды
 Калык (калк – Е. К.) са[а]би бис каипыс
 А Иисус озаман калкты
 Люзгери дя дургут[т]у

О буюк боран дургунду
 Гёзяль услулук олду
 Пекь ялпак он[н]ара деди
 Нечинь сиздя ас инан

Чок кере биз дя коркерыс
 Хемь еля качынерыс
 О куведи тан[ы]мерыс
 Тес ону унудерыс
 Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 9(а). Ангилерин тюркюсю⁷⁸

Не гёзаль минуниялар
 Вефлемй ичиндя гёрюнядй
 Гёк ялабарды Ангиляр гелярди
 Бир|та пак гёнюндя

Са[а]би истер отурсун
 Апостоларын бордеиндя
 Кенни Аиёз олурмыш ер
 юзюндя бизи Куртаран

Исус Коруичу бюктюр
 онун сюрюсю хич ёктур
 Бис ону метедерис
 хем инкинат олуерыс
 Ка[а]ви инанмызлан

† Амин †

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 9(б). Аёс ангильлерйнь тюркюсю⁷⁹

Не гёзаль минуялар в[и]фл[и]ем йчиндя гёрюнярьди гёкю ялабырды ангильяр гелярьди бирь
 пак гюньдя

Саби истеди дурсун Апостоларын бордейлериндя кенди аёс олу ень ерь юстюндя бизи кур-
 тарасын.

Исуз коруючу бюктюрь онун сюрюсю гиби хичь ёктур бис ону метинерис хемь инкинат олы-
 ерыс кави йнанымызлан

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 10(а). Иван 2 – 1

Ачан почпоньчю (? – Е. К.) гюню дюнь ёланды|Кана Галилеяда хепси топланды|мам[у]су Исусун
 орда булунду|хемь да дю[ю]ня чарылды Исус кеньди|ученикьлериньянь о барабар|ачян
 шарап битьи мамусу деди|олум бенимь деди шарап битти|исус да деди мамусуна|не япыйм
 бьянь сана шиняди бурда|ама та бенимь садым гельмеди мамусу|да деди ей изьмекарь|яп сян
 шинди бурда не истерьсин|орда варды он[н]арын алты каплары|хани оннар орда таштан
 япылы|капларын почю (?) амурмуш ики ведря су |почпода (? – Е. К.) ямумурыш ючярь вердя
 су|Исус деди долдурун оннары суйлан|оннарда долдурдулар оннары суйлан |онарда Исус й
 сезледи о сулары|о сулар хепсичй шарап олду|Исус деди гетирин ени шараптан|хем|дя верйнь
 буюрсун дюнюн садычы|измекерьляр гетйрдй вердй садыча|ачан садыч буюрду су олмуш
 шарап|ама о бильмязьдй нерьдянь бу шарап|ханй верьдйляр оннараорда буюрун|ама сат
 изьмекарлярь билйрди буну|хани Исус япты судан шарап|хемдя дедй оннара хербири адам|
 илькинь коер масая хем и шарабы|сора верерь ардына та прост шарабы|ама сян й шарабы
 шйндйя тут[т]ун|чекетмесй нишаннары Исус христозун|кана ган галйлеяда о буну япты орда
 гёстердй Исус славасын|хем|дя учениклярь ону орда инанды|зерям: бу олду Исусун ильк
 мйнуниясы|ачан гана гелилеяда о дюнюяй гитетйе (? – Е. К.)

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 10(б). Гана галилея

Ачан дюн[н]я чекет[т]и
Исус буюр едильди

Исус ученикляриня
Дююн шарабы бит[т]и

Кимси шюпеленмеди
сади Исуза мамусунан

беним пек татлы олум
Дююн шараб[ы] бит[т]и
хем Исус бёля деди
Та гельмедян беним са[а]дым
Маика Мария деди
Япыныс не сёлижам

Алты каплары варды
хепи таштан япылы
Онар[а] Исуз деди
Каплары суйлан долудурун

хем Исус Еиёзледи
о сулар шар[а]п олду
хем верильди хем
Илыки Дююн садычына
Ачан садыч буюрду
о ичип бёля деди
бу та исля шарап
та биткидя верилди
Амин

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 10(в). Кана Галелей

Ачан дюнь чекетти⁸⁰
Кана Галелей
Иисус буюр едильди
Кана Галелей
Гитъти ученикълериня
Кана Галелей
Дююнюнь шарабы битъти
Кана Галелей
Майка Мария деди
Кана Галелей
Не пек гечъ ёля гельдининь
Кана Галелей
Дююнюнь шарабы битъти
Кана Галелей
Исус Мамусуна деди
Кана Галелей
Бянь саадымы бекъледимь
Кана Галелей
Исус ачан сёледи
Кана Галелей
Епси шюпея дюшьтю
Кана Галелей
Ажеба не олажек бурда
Кана Галелей

Алты каплары варды
Кана Галелей
Епси таштан япылыды
Кана Галелей
Исус оннара сёледи
Кана Галелей
Каплары суйлан долдурун
Кана Галелей
Каплар суйлан долдурулар
Кана Галелей
Исус Аллаха ялварды
Кана Галелей
О сулар шарап олду
Кана Галелей
Алдылар шарабы дёкътюляръ
Кана Галелей
Илькинъ саадыжа верьдиляръ
Кана Галелей
Саадыч ачан буюрду
Кана Галелей
Буюруп ёля деди
Кана Галелей
И[и] шарабы битъкидя верьдиляръ.
Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 11. О подвигах Иисуса Христа

1. Иисус Христос гезди ердя
Оники ученинян билия
Иисус Христозун калды излери
Дюбюдюс херердя кюлердя
Иисус Христозун калды излери
Дюбюдюс бу топраң юзюндя

2. Христозу кимсечик бильмярди
Ани онун пекь буюк куведи
Христозу кимсийчик инанмарды
Ани хепсиня о хатырлыды

3. Иисус Христос кю[ю]леря гирди
Пек буюк хасталар о гёрдю
Хепсиня яклашты сарылды
Хепсиня илачсыс алыштырды
Хепсиня яклашты сарылды
Бирядак илачсыс алыштырды

4. Яталак хасталар калктылар
Ангысы ишитмярди ишит[т]и
Дильсизлярь хепси лафет[т]илерь
Кёрлар илк Христозу гёрдюлярь
Кёрлар илк Христозу гёрдюлярь
Кёрлар илк Христозу гёрдюлярь

5. Христозу оннар ачыдылар
Христозлан билия ёлландылар
Ёлландылар Христозун ёллар[ы]на
Ёлландылар до[о]ру ёллара
Ёлландылар Христозун ёллар[ы]на
Ёлландылар дору ёллара

6. Озаман киятлара яздылар
Христозун пекь буюк ишлерни
Оннар киятлара яздылар
Христозун пекь буюк иликлерни
Оннар киятлара яздылар
Христозун пек буюк куведини

7. Киятлары клиселеря гётюрдюляр
Хепсини попазлара вердилярь

Попазлар киятлары окусун
Христианный до[о]ру ёла койсун
Попазлар киятлары окусун
Христианары дорла до[о]рутсун

8. Не мутлу олучек о чаннарь
Ангысы клиселеря гичек
Не мутлу олучек о чаннара
Ангысы попазлары сесличек
Ангысы попазлары сесличек
Христозун лафларны юреничек

9. Христианнары Христос пек бенер
Хепсини бирь тюрю о северь
Садим оннардан о ай[ы]рчек
Ангысы Христоза якын ол[у]чэк
Садим оннардан о ай[ы]рчек
Ангысы юректянь инанчек

10. Ангысы ай[ы]рылмыш олучек
Оннарын башындан шавк янычек
Оннарын башындан шавкындан
Каранныкта айдыннык олучек
Оннарын башындан шавкындан
Каранныкта узактан танычек

11. Пек чок чаннур пишман олечеклар
Ани Христоздан атылдылар
Попазлары инанмадылар
Христозун ёлуну алмадылар
Попазлары инанмадылар
Христозун яну олмадылар

12. Сись до[о]ру юректя христианнар
Савашын клиселеря гитмя[я]
Чалышын попазлары сеслемя[я]
Христозун ёлундан гитмя[я]
Чалышын попазлары сеслемя[я]
Христозун лафларны юренимя[я]
Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 12.

Бир вакыт рай ичиндянди Аллахын пак юзюндянди Адамнан Ева дурулды гюнахларны оларды Ей сарай гёзьял башчасы дойма **-44-** гёзюмюзюн ённюндяйсин Адамлан евя яшаркан лахедярдиляр Аллахлан Ева сат ачан алдандылар райда райдан дышары урадылдылар, о гюндян бис гюнахкерис Бошуна бис чок качерыс, геледжеки о битки гюн ектин сян бырада дюшюн Бир вакыт христос гелдий, куртулмак о гетирдийде христос дууду Мариядан куртарды бизи гюнахтан, дюнедя шинди пек зоордур сат Аллах аджиян одур.

!Амин. Амин!

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 13(а). / Матфей 21-11 /

Исуз христозун ачыла гйтёмесй / ачан он[н]ар яклашты ачылыын кянарына / хемь да гельдиляр он[н]ар зетйньчикь баирна / озуман Исуз Христоз ики ученя дедй / каршыныздакы кюфя (кююя – Е. К.) сись икинйсь гидинь / ачан сись гирйчинись о илькинки сока[а] / орда сись гёрючйнийсь бир ба[а]лы ешекь / ону чёзюнь сись хем|да бана гетирйнь / херь бирь кимьсь дярса нечинь ону чёзёдюнюсь / сис она деинйсь о Са[а]бия лязымдыр / ученикл[я]р яптылар ничял Исуз дедй / гетйрдйляр он[н]ар Исуса ешя[я] / ученикьярь ученийкьярь чикарып рубаларны коидуларь / Исуз|да атлы отурду онун юсьтюня / чекетилляр он[н]ар... <текст обрывается>.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 13(б). Матвея гл 21 [с]т 1[1]⁸¹

Исус Христозун хажыла гитмеси
Ачан он[н]ар яклаштылар хачынын
Кенарын хем да геледиляр он[н]ар
зе[е]тлик баирына озаман Исус
христоз ики учен[и]я деди

Каршыдакы кювя
сис икиниси гидин
Ачан сис гёрючинис
О илкинки сока[а]

Орда сис гёрючинис бир
Ба[а]лы ешек ону чёзюнь сис
хем|да гетирин

хер бир кимсеи дярса
нечин ону чёзёдюнюс
сис она деинис
о Са[а]бия лязымдыр

ученикляр яптылар
Ничя Исус деди
Гетирдиляр она
Исуза ешя

ученикляр чикарып
Рубаларны Коидулар
Исузун алтына отурсун
онун юстюня

ученикляр онар хепси
гитиляр хачыла
Ама пек чок инсан
она Каршы чыктылар

хем да рубаларын
ёла дёшек де[з]дилер⁸²
о сана да юкарларда
Давадан олуь

башкаларыда ешил дал
Кесярди хем да ёирында (? – Е. К.)
онары тутарларды

ондан илери гидян
хем да Ардымада гелин
хепси бир сестян барды
хем да Аллага мет[т]ети

хем да онар дерди
о сана ёкарлардан
Давидин олун
о сана юкарлардан

Ама ачан Исус
Ачила о гирди
хепсижи народ деди
Кимдир бу ани гелер

ученикляр дедиляр
будур о Исус давидин
олу Назаретян пророк

хем Ачан Исус
Клиси ичиня гирди
хем да сирет[т]и
о инсан[н]ары нябарды
он[н]ар гёрдю о хани
ону па[а]нер яптылар
хем да деди оннара
сис чыкын бырдан

зеря бу олучек
шин[д]ян сорам беним
бобамын еви
бютюн дюн[н]я

хем Исус Кимсендя
она хасталар гелди
хем Исус оннара
хепсиня са[а]лык верди

хем Ачан хасталар
хепсичи Алышты
озаман хепсиня
Исузу ёёзледи
хем да дедиляр, он[н]ар
халис бу вармыш Исус
Аллахын олу
Ани о са[а]лык верер
† Амин †

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 14(а). / Марк 8-34 /

Исуз Христоз чарды инсаннары янына / кеньдй учениклериньянбарабар / хем|да деди он[н]ара кйм бана гельмай йстер / ко о кеньдиссйни иньярь етьсинь / ставрозу алсын хем|да ону калдырсын / хем|да беним ардыма ар дымча о гельсинь / зерямы кимь чаныны куртарма йсьтарса / о ону каибедйчекь хем|да зянь едичекь / ама кймь каибедичекь чаныны бенимь йчйнь / хем|да бу аёз ивангелия ичйнь / о ону куртарычек хем|да пекь коруйчекь / зерямы не фаида олур о адама / ачан о бютюнь дюнеи еденерь / ама кеньдй чаныны о адам каибедерь / екида не|тюрьлю илик адам яптысан / кенди чанйчйнь о башыш верерь / зерямы кимь бу гюнахкерь / хем|да гюнахкерьляр сеньселесиндя беньдянь утанарса / инсан о[о]лу|да ондан утанычекь / ачан о геличекь кенди бобасынын / хем|да аёз ангелярь онунан барабар / хем|да Исузу христоз дедй онара / ки бурда дураннардаь вар кимиси / ангылары бу ердя ёлюм ёлюм датмыйчекь / ама артыкь аллахын падйшахлынын / кувединьянь гельдиинй онар гёрючекьярь / бу иерйнь инсаннары бу ишлерй гёрючекь / ничя христоз бобыйлан гёктян гелйчекь / бияс булут юстюдя отурарак / бу еринь инсаннарына о сут кесичекь / бу еринь до[о]руларны о рая коючекь / ама гюнахкерьлери о атешя атычекь

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 14(б). Марк 8-34

- | | |
|---|--|
| 1. Исус Христос Ча[а]рды Инсаннары янына | 18. Сенселесиндя Беньдя утанырсы |
| 2. Кеньди ученикьяринан барабар | 19. Инсан о[о]лу[а]да Ондан утанычек |
| 3. Хем дя деди он[н]ара Ким бана гельмя истер Ко кеньдиси инкер етсин | 20. Ачан о гелижек Кенди Бобасынан |
| 5. Хем ставрозуну алсын Хем дя ону калдырсын | 21. Хем дя Апостол Ангелерь О онун[н]ан барабар |
| 6. Хем да беним ардыма Ярдымчы о гельсинь | 22. Хем дя Исус Христос деди онара |
| 7. Зеря ким жаныны Куртарма истярсар | 23. Ки бурда дураннардан Вар кимиси |
| 8. О ону кайбедежек Хем да зянь едежек | 24. Ангылары бу ердя Елюм датмыижек |
| 9. Ама ким кайбедежек Жаныны бенимь ичинь | 25. Ама артык Аллахын Падишахлыйнын |
| 10. Хем дя бу Апостол Евангелии ичинь | 26. Кувединя гельдини Он[н]ар герюжек |
| 11. О ону куртарычек Хем дя пек коруюжек | 27. Бу иерин инсан[н]ары Бу ишлери герючек |
| 12. Зеря не файда олур О адама | 28. Нича Христос Бобыйлан Гёктян гележек |
| 13. Ачан о бютюн Дюней еденер | 29. Бияз булут юстюндя О отурарак |
| 14. Ама кеньди жаныны О адам кайбедер | 30. Бу ерин инсан[н]арна О суд кесежек |
| 15. Еки да не тюрлю Илик адам япыер | 31. Бу еринь до[о]руларны О рая коежек |
| 16. Кенди жаны ичин О башиш верер | 32. Ама гюнахкерлерни О атешя атыжек |
| 17. Зеря ким бу гюнахкер Хем дя гюнахкер | Аминь |

*(ПМА, с. Гайдары М.А.И.)***№ 15. / Марка 16-1 /**

Ачан гечтй субота гюню чумартесй / озуман мария магдалина / хемь яковун анасы мария / хемь соломя сатын оннар алдылар / гёзяль кокан ялар о пекь палы мирую / ки оннар гитьсйнарь Исузу яласынар / хемь афтанын йлькь гюню чинь сабалйнь пек ерькень / гюнешь дуваркан карылар гельдиярь / мезарын янына хем|дя дедиярь / ачаба кимь юварлычек мезардан ташы бизя / ачан бактылар он[н]ар гёрьдюлярь орда / о таш анй пекь бюкьюш юварланмыш мезардан / ачан он[н]ар гирьдйлярь мезарын ичиня / он[н]ар орда гёрьдюлярь бир генчь а[н]гель гиньмйшь / бияз рубылан анй о отурмуш / мезарын саа тарафынада алан карылар гёрьдюлярь / он[н]ар пекь корктулалар / ангиль он[н]ара деди / сись хич коркмыиныс сись не арыерсыныс / назаретль Исузу о бурада ёктур / дедий гидйн дирилди хемь ёлюлярдя калкты / ама сись гидинйс ученикьлерй булун / хем|дя сёлийнь оннара ани христоз дирилди / ама ганилеяда сись ону гёрюченись / ничя о сизи та илери сёледй / хемь снара (? – Е. К.) мезардан дишары чыктылар / хем|дя чапук гйтилярь сёлемя ученикляра /

хем|дя каршы гелдиляр Исуз христозлан / хем Исуз оннара селям веринь деди / бакын сис хич коркмыын ама та пекь севининь / зерямь бана верилди чок бю|ю|к куветь бобадан.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 16. / Марка 10-35 /

завидйянын о|ол|лары Яков хемь Иван / Исунун янына он|н|ар гелдилярь / хем|да дедилярь она юредийч / бйсь истерйсь сяньдянь верь бизя / бирймйсь отуралымь сенйнь о Самнда (Са тарафында – Е. К.) / биримйсь|та сенйнь сол|тарафында / ачан гелйчань сянь сенинь падышахлына / ама Исуз дедй он|н|ара / сись бильмерсьинись беньдянь не исьтерсьинись / ачаба сйсь ичечинись|мй о фильчандань / ангысындан бян бу ердя ичичямь / ачаба сись ва|а|тись олучинысь|мы / ангысынан бянь бу|ерьдя ватйсь олуерым / он|н|ар Исуза да дедиляр буну япарыс / хем|да сенинь ардына бис|да гидярысь / Исуз он|н|ара деди бун|н|ары япын / хем|да беним ардыма ардымчин (ардым ичин - ?) гелинь / сиз|да хепь о|тюрюлю бекьярьдилярь сабий ёльдюрья / юда со|о|рду попазлара не веричйньсь кяр Исузу бянь бу авшам сизя веричямь / папазлар|да севиндилярь хем|да дедилярь / на сана отус бйязлык сат Исузу верь / юда кабулеттй он|н|ары хемь нишан верьдй / кймй йлерй ёпючямь ону: ту-|ту|нус / до|о|рулдулар о башчея гефьсиманя / нередя Исуз чок яшларлан дуваедярьди / юда яклашты Исуза сарылды ёптю / юда юда бирь ёпьямяклянь сат|т|ын Христозу.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 17. / Матфей 24-1 /

Ама ачан Исуз клиседянь чикарды о ордан гидярьдй она яклаштылар онун ученикълери ки о гестерьсинь он|н|ара клисесйнь япыларны ама Исуз дедй он|н|ара бу|ю|секь япылары сись гёрерьмйсинись до|о|ру деримь бянь сизя он|н|ар ташташ далычеклар хемь веран олучек ама ачан Исуз отурду зетйньникь баирынь юстюня она яклаштылар технадыйкан ученикьярь хем|да дедилярь она сёля са|а|би бизя незаман бун|н|ар олучек хем|да дюненйн биткйсь не тюрюлю олучек Исуз он|н|ара деди бакан кимьсь алдатмасын зер|е|рьмь чок яланчы пророклар калкычык хем|дя дечеклярь она бянймь Христоз хем|да чоюну алдадычеклар хем|да гелиньсь хаберьлери ичинь сись йшйдиийнйсь бакын сись хичь коркмыйн зерямь бун|н|ар лязым олсун ама таа сону дильдирь зерямь калкычек инсан бири бйрйинйнь юстюня хем|да падишахлар хем|да олучек кытлыклар хем|да ерь тепьремесй бу еринь юсьтюндя озаман сизй веричекьярь хем|да бенймь адым ичйнь сизй зетьличекьярь ама санадак даянан о бу ердя куртулучек хем|да падишахлынын бу Ивангелиясы бютюнь дюн|н|едя сёленичекь инсан|н|ара ичинь озаман сену гелйчекь ничя пророк данйл деди: окуянь аннасын вай ар олан карылара хем|да ушак емциреня дува едйньсь сизинь качиманыс олмасын кышгюнюндя хем|дя афта битькисиндя зерямь озуман олучек бюкь кахыр хем|да чок сыклеть инсаннар юсьтюня ани дюньнень курулмасындан берй олмамаштыр бу ердя озуман херь бирь кимьсе сизя дярса штя бурдадыр Христоз йнанмйин хемь алдадычеклар зерямь ничя чимьчирикь гюнь дусундан. чйкып. гёрюнерь гюнь батысынадан ёля олучек христозун гелмеси бу еринь юстюня инсаннары аирма озуман инсан олунун нйшаны гёкья гёрюйчекь нйча Христоз геличек гёкюнь булутлары юсьтюндя хемь о ёлийчек кеньди Ангилььерьни юсекь бюкь сеслянь чарсыннар онун айрылмышларны дёрть люзьгерьянь гёклеринь юбюрь учундан таа юбюрь учундан бян сють ачундан алын юренйн сись ёрнекь ачан о япрак кольверерь озаман яс гелер хемь ёля ачан сис гёрерьсинись бу йшлери таныйныс ани дюньня биткйсь

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 18(а). / Матфей 28-16 /

Исузун он бир учений гитлярь ганлея о хемь бюкъ баира / нерий сымарлады онара Исуз гитьсиньярь / хемь ачан онар орда Исузу гёрдюляр / он[н]ар орда Исуза инькинат олдулар / ама кимисй шюпелендйляр / хемь Исуз он[н]ара яклашть деди / селям сйзя севининись хем|дя пекь шеньнинись / зерямь бана верйлдй бюкъ куветь хем|да чок кысметь / ерьдя хем|да гёктя бобанынь саа тарафында / онуштан сись гидинись бютюнь дюненья гезинись / ивангелий сёлийнись инсан[н]ары юрединис / хемь кимь сизй инанычек ону ватись единись / бобанын хемь олун хемь аёз духун адына / хем юрединись оннары бян сизи шинянсора бу ерьдя бракычам / аллах бобань саа тарафына чыкычам / бьянь орда бирь гёзяль ерь хазырлычамь / ачан бьянь герй геличамь ерьдя ас инан булучамь / ама сйс инандан яны пек кавй оласыныс / бакын о зо[о]р вакытларда вакытларда кимсей сизй алдатмасын / ама сись коруюнус бенймь аёз ставрозуму / гюньюклянь мйрюю хем нафрылан комкам / зерям бьянь он[н]ар ичьнь бу ерьдя чок зеть чектйм / хем|да бян гюдеми дюненья курбан верьдим / хем|дя бютюн дюненьянынь гюнахыны бьянь калдырдымь

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 18(б). + Матфей (28-16)

1. Исузун 11 учени[и]

Гит[т]иляр Галилея

Галилея о хемь бю[ю]къ баира

2. Нерий сымарланды он[н]ара

Исуза гитсиняр

хемь ачан он[н]ар орда

Исузу гёрдюляр

3. Оннар орда Исуза

Инкинат олдулар

Ама кимиси шюпелендиляр

4. Хемь Исус онара

Яклашып деди

Сёлям сизя севининис

хем|дя пек шеннениз

5. Зерем Бана верилди

бюк кувет хем чок кысмет

ердя хемдя Гёктя

Бобанын са тарафында

6. Онуштан сиз гидинис

Бютюн дюнедя гезинис

Евангелии селесинис

инсаннары юрединис

7. Хемь ким сизи инанажек

Ону Ватиз едининис

Бобанын хемь Олун

хем Аиёз Духун адына

8. Хем юрединись оннары

не бьянь сизя сымарладым

Зеря бьянь сизи

Шинян-сора, бу ерьдя бракыжам

9. Ама Бобанын

саа тарафына чыкыжам

сизя бян орада

бирь гезяль ер хазырладым

10. Ачан Бьянь гери гележям

ердя аз инан булажам

ама сиз инанынызлан

пек кави оласыныс

11. Бакын о зор вакытларда

кимсей сизи алдатмасын

Ама сиз коруюнуж

беним Аиёз Ставрозуму

12. Гюньюклян, мирую

хем нафрылан, Комкаи

Зерям бьянь оннар ичьнь,

бу ерьдя чок зет чектим

13. Хем|дя бьянь гюдеми

Дюненья курбан вердим

Хем|дя бютюн дюненин

Гюнахларыны бьянь калдырдым

Аминь

(ПМА, с. Гайдары, М.А.И.)

№ 19. / Матфей 26-17 /

Ама амурсус ёртунун илькь гюнюньдя ученикьяр Исузунь янына гельдиляр / хем|да дедиляр она нередя исьтерсйнь япалым бись сана о татлы паскый / о деди гидинь о хемь бюкь касабая ачан онун кянарна сись етйшйченйсь / орда сись гёрюченйсь бирь адам гидярякнь сись она селям верйн орда она деиннйсь / юредйчи Исуз деди вақыдым якындыр дер сенинь евиньдя о япычек паскый / ученикьярь яптылар ёля ничя Исуз деди хазырласыннар он[н]ар орда паскыйи / ама ачан авшам олду Исуз гельди ученикьериньнянь софрада отурду / хемь ачан он[н]ар екмекь ирьлярдь орда Исуз деди он[н]ара до[о]ру дерйьмь сизя / сизйнь биринйсь бени бурда сатычек ама инсан о[о]лу бу зе[е]ти о чекичекь бян он[н]ар кахырланып башладылар со[о]рма ей саби дилмйьм бян она сени сатычам / Исуз деди он[н]ара бенимьнянь елйнь блидуя узадан о бени сытычек / ама инсан о[о]лу гидерь о тюрлю ничя язылыдыр о онун ичйн / ама вай о адама кимйнь елинянь инсан о[о]лу верйлерь бу еринь зетьлерня / бян ону ёля верянь юда Исуза деди ей Сабй дилйммй бьянь ханй сени сат[т]ы. Исуз она деди сянь кеньдинь сёледйнь хани сянь бени бурда бу авшам сатычан / хемь ачан он[н]ар орда отурдулар софрада Исуз кырды екья хем дува единь деди / алын ийнь бундан зерямь / бу бенимь тенимь хем|да алын фильчаны шюкюр единь о деди / ичйнь ондан хепсинйсь зерям бу бенимь пакь каным хани сизинь гюнахларныс ичинь дёкюлерьярь / пакь каным ама сизя деримь шаи (шинди - ?) ва[а]тис олунус / ама са[а] тарафымда хем|да солумда / дильдйрь бенйьмь куведимьдя бьянь веряличьямь / ама кимья хазырлады гёкьтеки боба / садя о орада отуручек / бобанын са[а] тарафында о падйшахлыинда / хемь юбюрь ученикьяр дар[ы]лдылар / Якова хем Ивана ани исьтерьярь / отурма Исузун яннарынды / ама Исуз он[н]ара деди / ничинь сись онарлан кави япырсыныс / ама сись бу йшляричйнь кавга япмыин кимь сизьдян та[а] бю[ю]кь олма истяры / ко олсун хепьсиниздя изьмекарь / зерямь инсан олуда гельмеди / она измет етсиньяр ама о гельди / изметь етймя хем|дя кенди / гюдесинй бу ердя курбан вермя / хем|да чокларын куртарма гюнахтан / хем кйь инанычык ону о куртарычек.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 20(а). Авшам софрасы⁸³.

Авшам олду пекь дурукту гёкьта ачыкты / ачан маса хазырланды гёкьтеки о[о]ла / гельди ученикьериньнянь донаклы евя / о пекь гючень хем ялпак сесьлян о бёля дедй / кардашлар саадым яклашты айрылма сйзьдянь / сйсь гюченьмейнь хемь хичь коркмйнь тесь бьянь гелйчьямь / ама тя сёлерйьмь сизя ки биясинис / сизин биринйсь сатычек бенй отус гюмюшья / хепси бири бйрйня бактылар хем|да сорудулар / сёля сааби сёлясяня ким|о сатычы / гельдй юдая|да сыра о|да хепь со[о]рду / сёля саабй дилйммйи бян о сатычы о[ол] / сяньсинь юда сабй дедй гйть сянь та[а] чапук / тя са[а]т гельдй тамана сянь не вар нетиньдя / юда дорулду о бю[ю]кь собора / нерьдя пек <...>⁸⁴.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 20(б). Авшам софрасы⁸⁵

Авшам олду пек дурукту
Гёкта Ачыкты Ачылмасы
Хазырланды гёктеки олан

Гельдй учениклериня
Донаклы евя о пек
Гючь хем ялпак сеслян
О бёля дедй

Кардашлар са[а]дым яклашты
Айрылма сиздян сис гюженм[и]н хем
Хйч коркмын Тес бян гелижям

Ама те сёлерим сизя
Ки|биярсинис сизин
Биринис сатыжек бени
Отус гюмюшя

хепси бири бириня бактылар
Хем|да дедияр сёля са[а]би
сёлясяня Ким о сатыжы

Гелди иудая|да сыра
о|да хепс[и] со[о]рду сёля

Са[а]би дилими бян
О сатыжы о

Сянсин иуда сабй диди гит сян та[а]
чапук тя сат иди (?) тамана сянъ
Не вар нетиндя Иуда долурду о бю[ю]к
Собора нерядя тес Исусун беклярдияр
са[а]би ёлдюрмя Иуда со[о]рду попазлара
Не веричинись Кяр Исuzu бян бу авшам
Сизя веричям Попазлар да севиндияр
хем да дедйлар на сана отус
биязлык сат Исuzu вер

Иуда Кабулети он[н]ары хем
нйшан верди кимй йлери
ёпючам ону тутунус
дорулдулар о бошея (башея) Гёзял моля (?)
нередя Исус чок яшларлан
Дува едирдй Иуда иаклашты
Исуза сарылды ёптю Иуда
Иуда бир ёпмеклян сат[т]ын
Христузу Амин

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.;
г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 20(в). + Тайный + вечер +

1. Авшам олду пекь дурукту
Гёк|та ачыкты
Ачан маса хазырланды
Гёкьтеки О[о]ла

2. Гельди учениклериння
Донаклы евя
О пекь гючь хем ялпак
Сеслян о бёля деди

3. Кардашлар тя саадым гельди
Айрылма сиздянь
Сис гюженмин хемь хичь коркмыйн
Тесь бянь гележям

4. Ама тя селерим сизя ки биярсинис
Сизин биринис сатычек
Бенй отус гюмюшя

5. Хепси бири бириня бактылар
хем|дя соорудула[r]
селя Сааби сёлесяня
ким о сатыжы

6. Гельдй Юдая|да сыра
о|да хеп соорду
Сёля Сааби дилим-ми о бян о сатыжы о[ол]

7. Сяньсинь Юда, Сааби деди
Сян о сатыжы тя саат гельди
гить сянь таманна не вар нетиндя

8. Юда доорулду о башея
Гевсамания нередя

9. Юда соорду попазлара
не верижинис?
Кяр Исuzu бянь бу авшам
Сизя веричям

10. Попазлар да севиндиляр
хем|да дедиляр
на сана отус биязлык
сат Исузу вер

11. Юда каблети оннары
Хем нишан верди
Кими йлери ёпежам
ону тутунус

№ 21⁸⁶.

ялпак гюдючю
бир керя гёрдюм гечяркян
сюрюлян ялпак гюдючю
Гидерди сюрюлян чешмея
о бир ялпак гюдючю

бир коюн дюштютюди
о гёзяль калдырыр
геня гётюрдю кужаклан
северяк о бир ялпак гюдюжю

бир башкасы хани ердя
кырык о|якклан гечярди
хем ба[а]лады ону севарякь
о бир ялпак гюдючю

о бютюн юректя севди
Коюн[н]арь ичин чаныны
верди хем онары севмяк
ичин о бир ялпак гюдючю

Ама тя гечь каршы гельдим чалы
Фенецлянь донаклайдым бир бю[ю]к
нарот Арасында о бир ялпак гюдюжю
Ачан гёрдюм ани сордум ким

12. Дорулдулар о башчея Гевсаман[я]
Нередя Исус чок яшларлан
дува едярди

13. Иуда яклашты Иуса
сарылды ёптю
Юда Юда бир ёпмеклян
Сат[т]ы Христозу
Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

оннар ани Тюкюрдюлярь озаман
яваш офлады о бир ялпак гюдюжю

хем сёлярди пек хали (? – Е. К.) хем
шен ким коюду чалыдан
Фенец о коюн[н]ар Ани варды
оннар ялпак гюдюжю

Ама ани гюльмя Алерлар хем
хани Круча хазырлэрлар он[н]ар
вар о севинмишлерь кимя ялпак гюдюжю

Кручамда гезерди гётюрдюм
кара чешмея ничя
Бир ялпак гюдюжю

Сусту гёзлери шен дурду
Дурук яшлан долду Аларды
Коюн[н]ар ичин о бир ялпа[к] гюдюжю

озаман коюн[н]ар гелди
Юкары кручая герди
Алларды коюн[н]ар ичин
нячя бир ялпак гюдюжю

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 22⁸⁷.

хепсиня наса[а]т едясин | хепьсиня насат едясин хепьсиня чувап верясин | не бян сана смар-
лерым сян

он[н]ары сёличян|Мария кызым деди сени зе[е]тличекляр|ама сян хичь коркмаясын бян се-
ниньян.

Шинди дерьядильяр|осана юкарларда Давидин олуна|башкаларыда ешилъ далар
кесярди|хем|дя еляриндя он[н]ары тутарларды ондан ильери гидян хемь|дя ардындан
гелян|хепьси бирь сестян ба[а]рды|хем|дя алаххы метет[т]и|хем|дя он[н]ар дярди осана
юкарларда Давидин олуна осана юкарларда|ама ачан Исус хачыла о гирьди|хепьсичи народ
деди кимдирь бу хани гелер| учениклярлян дедильяр будур о Исус| Давидин о[о]лу Давидин
о[о]лу назеретянь пророк|хем ачан Исусз клисяя|ичиня гирди |хемь|дя сирет[т]и о инсана-
ры небеерлар|ачан гёрдю о хани ону панаир яптылар |хем|да деди он[н]ара сись чикыныс
бырдан|зерям бу олучек шансора беним|бобамын еви бютюн дюн[н]ея|хем Исусз клиседикян
она хасталар гельди|хем

Исус он[н]ара хепсиня са[а]лык верди|хем очан хасталар хепьсичи олышты|озман хепьси
инсан Исусу и сёзьледи|хемь|дя дедильяр он[н]ар хались бу вармыш|Исус ал[л]ахын о[о]лу
хани о са[а]лык верерь.

†

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 23(а). /Матф[е]й 27-33/

Исус христозун герльмесй хем|да ставороза онун ёльмесй|ама ачан гельдильяр о еря ани
денилерь орда голгофа|озуман верьялярь Исуса йчйн сирькейлянь карышык пекь о хачы
зафра |хем|дя Исусз даа[д]ып |йсьямедй ондан ичьмя зерямь хачыйды|бя он[н]ар ону ставро-
за чйкардыктан|сора четеля атылар|атын он[н]ар Исусзун рубаларны паетьтилярь|хемь|дя
инсаннар дуруп гёерлярдй ханй христоз чок зеть чекардй|бя онун башы юстюня яздылар
он[н]ар онун кабатыны|онар яздылар будур Исусзун хритияннарын о падйшахы|аскерьялярь
гёрюпь Исуса дярдй сян ани бурда клься икьерсын|хем|да ючь гюньдя ону. япырсын
херь сянсьйн христоз аллахын олу|ставроздан инь сянь биста гёрелймь хемда она бись
инаналым|аллаха умут еть зерямь о деди бян варым аллахын олу|бян саат алтыдан саат
докузадан бютюн ерин юсьтю каранник олду|ама саат докузада Исусз бюкь сеслян чарып деди
Илия. Илийя|аёз ангильярь хемь бенймь аллахым бенимь аллахымь нечйнь сян брадын|орда
дураннарын кймйсь дерь о шинянсора гелий чарьер|онарын бирий верьди Исуса ичьмя
ётлан пекь хачы зафра ама Исусз дадып исьямеди ичьмя зерямь о пекь хачыйды|он[н]арын
бири бу тюрьлю деди дурун бакалым гелйчекьми|Илия ону бурдан куртарсын зерямь о дедй
бянь варым Христоз|Исусз геня бюкь сеслянь ба[а]рды хем|да чаныны аллаха верьдй|хем|да
озаман гёкь ачылды хем|да чок йнсан бу иши гёрдю|хепьсичий инсан|да бёля дедй халйсь бу
вармыш аллахын о[о]лу

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 23(б). МатФеи 27 ст 33⁸⁸

Исуз христозун
Герильмеси
хеп да ставрозда
онун ёлюмеси

Ама Ачан гелдиляр
о еря хани дедиляр орда Голгофа

о заман вердиляр
Исус ичсинь
сиркилянъ Карышык
Пек хачы зафра

Хем да Исус Да[а]тып
Истямеди ондан
Иичмя зерям хачииды

бя оннар ону
Ставроза чыкардыктан сора
четели Атылар

Атып оннар Исузун
Рубаларны Пает[т]иляр

хем да инсан[н]ара
Дуруп гёрьарди
хани христоз
чок зе[е]т чекерди

бя онун башы
Юстюня яздылар
оннара онун Кабаты

оннар яздылар
будур Исуз[у]н христиан-
нарын о Падишахы

Аскерляр гёрюп
Исуза дярдн сянъ
хани бырда Клиси икырсын

хем да ючы гюндя
ону япырсын хер
сянсан христоз
Аллахын о[о]лу

ставроздан инсяня
бис|та гёрелим хем да ону
бис|та инаналым

Ал[л]аха умут ет[т]ы
зеря о|деди бян
варым Аллахын о[о]лу

бя са[а]т|алтыдан
са[а]т докузадан
бютюн ерин|юстюндя
Каран[н]ык олду

Ама са[а]т докузадан
Исус бюк сеслянь
чарын деди Илия Илия

Аиёз Ангильяр хем
беним Аллахым
беним Аллахым
Нечин сяни брадын

орда дураннарын
Кимиси деярди
о шансора Илии чи[и]рэр

он[н]арын бири
верди Исуда
Ичмя етян
Пеки хачы зифир

Ама Исус дедиы
Истямеди ичмя зеря
о пек хачыды

оннарын бири
бу|тюрю деди
Дурун бакалым
Геличек|ми Илия ону

бырдан куртарсын
зерям о|деди бян
варым христос

Исус геня
 бюк сеслян ба[а]рды
 хем|да чанымы
 Аллаха варды

хем да озаман
 Гёк Ачылды
 хем да чок инсан
 бу иьи (?) гёрд[я]н

хем инсан
 Да бёля деди
 хеп|та бу вармыш
 Аллахын о[о]лу
 † Амин †

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 24(а). Исусун⁸⁹

Гевсимания башеси
 Ичи долу душман[н]ан
 Душман[н]ары Христозун
 Христозун сеньселеси

Юда ёптю Христозу
 Салдатлар да ба[а]лады
 Гётюрдюлярь каяфа
 Хемь шамарлан дюдюляр

Гётюрдюлярь Пилата
 Христозу союндурдулар
 Синжирлень ба[а]ладылар
 Ёлюм сут кесйтилярь

Пилат со[о]рду Христоза
 Сенинь не каабатын вар
 О хич жувап вермеди
 Гёзлери яшлан долду

Пилат хем бёля гёрдю
 Хем елерни икады
 Дилим достоин буна
 Сут кесмя бёля адама

Чалы фенец ёрюдюлярь
 Башына да коидулар
 Хепси бирь сестянь ба[а]рды
 Куртлужа олсун сана

Юзюня|да ёртюлярь
 Шамарларлан дюдюлярь
 Дюдюлярь да сордулар
 Таны ким урду сана

О жувап хичь верьмеди
 Кыима боба он[н]ары
 Он[н]ар биший бильмерля[r]

Оф кардашлар гелинись
 О галгофа баирна
 Бакынызь о баира
 Христозун о зетьлерня

Гелинись кыскардашлар
 О галгофа баирна
 Нердя христос ба[а]рыды
 Нечинь боба сянь брактын
 Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 24(б). Молитв[а] х[р]истозун зетини⁹⁰

Гевея маня баиясы
 (Гефсиманья башчасы – Е. К.)
 Гевея маня бащясы варды
 Долу душманан душманара
 Христозу сенселерин онун

Иуда ептю христозу
 салдатларлан баладылар

Кояфая (Голгофая – Е. К.) гётюрдюляр хем
 шамарлан дюдюляр

Пилада гётюрдюляр
 Христозу союндурдулар
 синчирлян баладылар
 ёлюмя сут Кестиляр

Пилат христоза
 сорду не кабатын вар
 сенин о хич биши демеди
 Гёзлердя яшлан долду

хем пилат бёля деди о елерни
 икады дилим достоина бян
 буна бёля Адама сут кесмя[я]

оф Кардашлар гелинись
 о голгаера баир[ы]на
 Бакыныс о баира
 Христозун о зетлерня

оф Кыскардашлар гелинис
 о гал гоере баирна нередя
 христос барды нечин боба
 бени брадын

Чалы фенец ердюлярь
 башынада Коюдулар юзюню да
 ёртуляр хем шамарлан
 урдулар хепси бир сестя
 сорду танысана ким урду
 † Амин †

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 25. Исус Христову кручая гердияр

Исус Христову⁹¹
 Кручая гердиярь
 Елерня Аякларна
 Энсер Кактылар
 Чалыдан фенец
 Башына койдулар
 Юзюню ертярди
 Башыны дюртярди
 †
 Мирулу каннар
 Юзюндянь акарды
 Мария Анасы
 Янында А[а]ларды
 А[а]лама Аначим
 А[а]лама Мария
 Гёктеки бобанын
 бундан хабери вар
 Гёк кушларында мале
 Ювалары варды
 душман да гельдинень
 Орый сакланардылар
 А я бьян са мале
 Ёк ня[я]ны сакланым
 †

Шу раин ёлунда
 да не пек дардыр
 Ордан|да гечарди
 Лекесис чан[н]ар
 Ордан|да гелерь
 Пек гёзьяль кокулар
 Ордан|да гелерь
 Не гёзьяль сеслярь
 Орада олер
 пек гёзьяль дувалар
 орда янер
 сюнмяс кандиллярь
 †
 Шу чендеминь ёлу
 не да пек генишь
 Гюнахкер олана
 Дар биле герилмишь
 Ордан|да чыкэр
 Не пис кокулар
 Ордан|да гелерь
 Не чиркин сеслярь
 Орда|да янер
 Сюнмяс Атешлярь
 Амин!

*(ПМА, с. Гайдары, М.А.И.;
 г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)*

№ 26. Гектян Панья, еря да инди

Гектян Панья, еря инди
 Еря да инди, о[о]луну а[а]рама[а]
 А[а]рады а[а]рады олуну булмады
 Юч|тя ёлжуйлан каршы да гельди
 Илькинки ёлжуя Панья со[о]рду
 Гёрмедин ми ёлжу, беним О[о]луму
 Гёрмедим Мария, гёрмедим бян О[о]луну
 Гёрмедим Мария, гёрмедим бян Исузу
 Икинжи ёлжуя Панья со[о]рду
 Гёрмедин ми ёлжу, беним О[о]луму
 Гёрмедим Мария, гёрмедим бян О[о]луну
 Гёрмедим Мария, гёрмедим бян Исузу
 Ючюнжю ёлжуя Панья со[о]рду
 Гёрмедин ми ёлжу, беним Олуму
 Гёрдюм Мария, гёрдюм бян Исузу
 Чыфитлар тут[т]улар Исузу пек зе[е]тледияр
 Тафтадан круча Исуза яптылар
 Тафтадан кручая Исузу гердияр
 Ельжезиня аяна енсер да кактылар
 Ельжезиня аяна енсер да кактылар
 Чалыдан фенец башына ёрдулар
 Чалыдан фенец башына койдулар
 Юзюню ёртярди тенжезини дюртярди
 Тенжезини дюртярди мирулу каннар акарды
 Аминь

(ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.)

№ 27⁹².

Кручанын алтында Анасы ооларды (ааларды – Е. К.) олуну дизярди яш дёкярды о деярди оолум беним не кабат сян яптын, да койдулар ташыясын о аар кручай сян бююнджя бян сени икадым сат гёз яшынан, бян сени саклардым фена душманардан, Шинди бян аалеерым о зетли юзюню елини айяни Кручая гердияр Оолум беним не каба[а]т сян яптын да гердияр бу чиркин баирда сени Кручая? Сенин башына Койдулар чалы фенец юрямда жанымда беним пек бёен янаер Оолум беним не каба[а]т -46- сян яптын да койдулар о чалы фенец сенин башина Ах насы аар Оолум беним яраларында кабаатсыз кааннаер акаеер Оолум беним не кабат сян яптын да яраладылар сенин О Айёз гююдени Бян ааладылар сени Оолум беним билерим ки тездя сени гёрмейджям, Оолум беним не каба[а]т сян яптын да аирдылар бу чиркин зетлея сени бендян Таа зеедя гёрмейджям сенин юзюню ачан сян дирледжян Оолум беним Оолум

/ Амин:

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 30. Исус Куртарычим⁹⁵

Иисус куртарыжим
Сян бени гёр
Бана бензьярь гюнахкер
Ёктур бу ердя

Ачан сянъ геличанъ
Ничяль бени булучянь
Аякча|мы калкычям
Елумда гидим

Зеря ар гюнахларым
Жанымы зе[е]тлер
Жаным беним гюнахкер
О севинямер

Халатла бана
Ялварерым дувамда
Сян илиннет бени
Ча[а]рерым сени

Ачан бьянь сени ча[а]рдым
Куртарычим беним
Гюнахлармы прост-етин
Куртарычыым беним.

Бьянь писалма чалэрым
Аллахлан бьянь яшерым
Шюкюр метенник она
Бюнь хеп дивечя.

Ялварерым Аллахым
Ко[о]ру олым пак
Сат сенин о шавкына
Гезим бу ердя

Сенин кувединян
Кавиля сянъ бени|да
Хер бир ёлумда.

Аминь.

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.)

№ 31. ЕИ ИСУС КУРТАРЫЖЫ БЕНИМ (Писалма)

Еи исус куртарыжы беним Гёр
бана бензьярь гюнахкер ёкту бу ердя
Ачан сян геличан нижель сян бени
булучан аякча|мы калкыча|м[ы]
ёлундан гидим зеря ар гюнахларым
чанымы зе[е]тлер беним чанным
гюнахкер о севинямер Алатла
бана ялварерым дувамда сян
бени илин[н]ет чарерим сени
ачан чардым бян сени куртарычыым
беним простетин гюнахларымы
Куртарыжым беним Бю[ю]нь писалма
Чалерым Алаха ялварерым слава
метиник она бю[ю]н хем дивечя ялварым
Алахым кору бени олым пак ем сенин
шавкынан гезим бу ердя сенин кувединян
кавиля сян бени да метедим бян сени
ер бир ёлумда. Амин

(ПМА, с. Гайдар, М.А.И.)

№ 32. Псалом⁹⁶

Олсун аёзлу бизимь ичинь
 Кручедя сянъ герили дурдун
 А бянъ шашырдыйдым
 Ем|де кысметсиздимь
 Бянъ пекъ гюнахкеримь.

Аламак алчактан
 Хемь сенинь ёлундан
 Бянъ чок узакландым
 Сенинь лафларыны о Иусу Аёзлу
 Бянъ хичь сеслемяздимь.

Ама шиньди йсуз
 Бютюнь юреми бянъ
 Сана хептянь верьёрум
 Бенимь гюнахлармы бянъ хептянь истеёрум
 Шинянсора бракаим.

Ялварэрым ашлак
 Шиньди сана Исуз
 Бенимь сянъ курттарыжим
 Верь бана иленмякь верь сянъ бана
 Раатлыкь бу кахырлы жаньыма.
 Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 33. Молитва⁹⁷

Беним хем исля падишахам
 хемь бенимь умудум Аллахы дуд[уд]уран
 Панаия

Факирлери кабледянь
 хемь ябанжылара ярдым едянь

Гюжениклери севиндириянь
 хемь дюшкюнлери ёртянь
 Гёрь беним невоямь
 гёрь бенимь кахырымь
 Ярдым еть бана бирь куветсизя гиби,

Доюр бени бир ябанжы гиби
 биль зоруму хемь чёзь нижняль истеярсан
 зеря ёк башка ярдымым
 сендянь кари Панаиям

Не|да таа чапук имдадым
 Не|да таа исля иленжямь
 сат бирь сянъсинь ах Аллахын
 Анасы

Коружан хемь ёртюжнянь
 биткисизь вақыдадан Амин. } 2

(ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А.)

№ 34(а). Бизь беклериз Христозун гельмесини⁹⁸

1. Бизь беклериз Христозун гельмесини
 Бизь беклериз Христозун гельмесини } 2
 Гёстерсинь бизя О
 Не хазырлады О гёклердя

2. Бизь чыкажыс Иисус Христоза каршы } 2
 Бизь каршы чыкажыс
 О елини узадыжек
 Хем бизи да орэй алажек

3. Биз гёрежись гёклердян иниркяня } 2
 Биз гёрежись Исузу
 Хем ким ону гёряжекь
 Бютюнь дюн[н]я алыйжек озман

4. Ох гюняхкярь не жувап вережан озман
 Ачан Иисуз гёряжек
 Няптын сянъ башышыны
 Диштирдинь ми осой гёмдюнь мя?

5. Качажыс баирларын арасындан } 2
 Озман дежись
 Иисуз бишей ярдым етьмерь
 Бу ери бянъ кендимь казандым.
 Аминь +

(ПМА, с. Казаклия; с. Гайдары, М.А.И.)

№ 34(б). Бизь бекьлеризь Христозун гьельмесини

Бизь бекьлеризь Христозун гьельмесини
 Бизь бекьлеризь Йсузу гьестерсинь
 Бизя о не хазырланды гьекьлердя.

Бизь чыкажес Исуза каршы
 Бизь каршы чыкыжес
 О елини узадыжек
 Хемь бизи|да алыжек орэй.

Бизь гьережись булутларда геляркань
 Бизь гьережесь Исузу
 Хемь кимь ону герьди
 Бютюнь дюнея алайжек озаман.

О гюнахкерь хем жувап вережянь озаман
 Ачан соражек Исузу
 Няптын сянь баашишыны
 Дишьтирьдиньми осайды гьёмьдюньми.

Качажек баирларын арасына
 Озаман дейжянь Иисус
 Бишей ярдым етьмерь
 Бу ери бьянь кеньдимь казандым.
 Аминь.

(ПМА, с. Бешгиуоз, Р.В.В.)

№ 35. Страшный суд

Пек якында о гюнь Бю[ю]къ хем пек титси гюнь ачан инсаннар суда гележек, Кары – кожадан айрылжек юккеря хептян айрылжык Не ектынь бырда, орда – ону бичижянь Ушаклар бобадан айрылжык хептян айрылжык. Чобан, сюрюдянь айрылжык хептян айрылжык. Ил[л]ар учуп, учуп гидер гюн[н]яр хызлы гечер, Ничял дющь яшамак битер Сянь гижянь бу ердянь мезарла герижянь, не яптын Исусчин булужан Исус кенди сени ха[и]рыжек, Инаннан бу ердя яшаманы гечирдинь хем беним ичинь янь чок дюшюндюнь Орда сянь гюрюжянь Аез сейсини Инанан Христозда Аврамы хем Исаи – Яков Саму[й]лы Доведи нышаны Данилей, Гьөрюжянь Христозун учиниклерини хем о свидетельерини онун, Кападынан оннар бу ери исладылар Иссуздан оннар атылмады Гювя масса оннара дедь хазырлады сырадан оннара изметь едежек яшлары оннарын гьезлериндянь си[с]личек, хем Иссуслан оннар севинжек. Сенин ичин геклердя бю[ю]къ севинмяк олужек, Ангеляр|дя хепси чалыжек. Раин капулары ачылжек, Гезяль гирсин инаннар куртулмушла гезлери оннарын шафк едижек, Нижель гюнь зеря кенди Христоз шавкыжек оннар Христозлан дивечь шенненжикляр Ердеки кахырлардан ирак. Аминь.

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 36(а). Псалом

1
 Я дуюн сис инсан[н]ар
 Несой гюн[н]яр геллер те гелди
 Куртарыжы бизя сут кесмя.
 2
 Озман гьек гюрлеижек
 Хем чимчирик чакажек
 Пек чиркин хем пек титси
 Бу ер тепереижек
 3
 Олмаижек нижель ятсын
 Ёлюяр да мезарда. Калкын
 сис ёлюяр зо[о]р сизя ятма[а].

4
 Те гьельди куртарыжы
 Ишлермизи сорьер
 Те гьельди вакыт
 Она жувап етмя[я].
 5
 Алды до[о]ру жан[н]ары
 Онун падишахлына
 О до[о]ру жан[н]ар
 Орда ратланыжеклар.
 6
 Гюнахкерляр А[а]лэрлар
 А[а]лэрлар хемь сызлэрлар

Аналарны Бобаларны

Пек бетвалерлар.

7

Ах сянъ бизимъ анамыз

Ани бизи ярат[т]ын

Нечинь юретмединь

Аллаха измет етмя[я]

8

А сянъ бизи юреттинь

Сат генишь ёлдан гитмя[я]

Хемь сян бизи юреттинь

Сат зенгиннямя[я].

9

О Алахымыс са[а]би

Куртарыжимыс бизим

Простеть бизи гюнахкеры

Каблет о ратлаа.

10

Жувап верди куртарыжи

О гюнахкерлеря

Гидин о Дивеч Атеша

Сизя ерь орда.

Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 36(б). БОГ, ЕСТЬ, ЛЮБОВЬ, В МИРУ⁹⁹

Я дуюнь сись инсаннар

Несой гюньнярь гельер те

Гельди куртарыжи

Бизя суд кесьмя[я].

Озаман гёкь гюрлейжекь

Хемь чимчирык чакажек

Пекь чиркинь хемь пекь титьси

Бу ерь тепьрейжекь.

Олмаижек нижель ятсын

Ёлюярда мезарда

Калкын сизя ёлюляр зоор ятма[а].

Те гельди куртарыжи

Ишьлермизи сорыер

Те гельди вакыт.

Она жувап етьмяя.

Алды до[о]ру жаннары

Онун падишахлына

О до[о]ру жаннар

Орда ратланажеклар.

Гюнахкерляр алаэрлар, алэрлар

Хемь сызлэрлар аналарны

Бобаларны пекь бетвалаерлар,

Ах бянъ бизим анамыз

Ани бизи яраттын нечинь

Юретьмединь аллаха изметь етьмяя.

А сянъ бизи юретьтинь

Салт генишь ёллан гитьмяя

Хемь сянъ бизи юретьтинь

Салт зеньгинемя.

О Аллахымыз Са[а]би

Куртарыжимыс бизимъ

Прост еть бизи гюнахкери

Каблет о раатлаа.

Жувап верьди куртарыжи

О гюнахкерьлеря

Гидинь о дивечь атешая

Сизя ерь орада.

Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 37.

Ас калды дженкелешмя ас калды яш дёкмя[я], пек ас калды бизя хем кает ас дува етмя[я] Таа бирас зеетленмяк хем|да дюней гёрмяк, офламак ас айрылмак Тес христос -45- жележек клисей оладжек оладжек дайма айдынык хем биткисис дженк, Бу ердеки зеетлеря ачан бакаерым Ирактан гёрюнмяз ишляр (Амин)

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 38. Писалма

Не бюк севинмяк олажек Гёктя ачан биси Гечежесь ери бурда бис варыс кулмуш ама орда олажес севгили Исусун янында а ачан дар портадан Гечижес яшлар Гёзлермиздян Дюшмейжек Аламак орда Кахыр хичь бир зе[е]т Исусун янында биси севинежеси Гёк ка[а]ви вар Исусун яли Гюнахкерляр гелин бюн бана бен кабулледерим хич Дюшюнмен Аёз каны исусун бени прост едери Амин

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 39(а). Я уян сян христиан

я уян сян христиан ёлюмню уйкудан нерий гётюрдю яшаман бютюнь каипла
Тя шинди тя вар вакыт верелймь ёрнекь дюняя бирь та пак яшамак уйгундук гюнахсыс шйндй ачан бени зетлерь истерь бизй бастырма ачан дявул гёрюнерь дюн[н]еда (?)учу Бракын кайп ёл[л]арныс[ы] качын кырчма ёлундан бракылыныс оюндан кифтян чалгыдан Зерямь вакыт тес гечерь битькйсь дйль йракта зерямь ерькень гелйчек са[а]т о лязым гёрюньсюнь

судун каршысында ани хепсиня паедер ёдекй истйчекь хаин яшаркан йшледйнь
Ачан саб[и]й соручек херь сенйнь йшлерин чувап едя бйличенньмй оса сусычан ничя дйллсьсис варкан ка[а]ви инанын хемь не[м]утлу йшлериня севиличян христоздан о страшныи сут[т]ан
(ПМА, с. Бешгуоз, Р.Е.Н.)

№ 39(б). Християнын ду[у]масы¹⁰⁰

я уян сян христиан ёлюмню
уйкудан нери гёт[ю]рдю яшамак
бютюн[н]я Каиплар

Тя шинтя тавор (таа вар – Е. К.)
вакыт верим ёрнек дюн[н]я
бирта пак яшамак
уигунан гюнахсыс

шинди бяни зетлерь
истер бизи бастырма
Ачан дявул гёрюнер
Дюн[н]еда Аучу (? – Е. К.)

бракын каип ёлуну качын
кырчма ёлундан бракыныс
оюндан кефтян чаляычыдан

зеря вакыт тез гечер
биткиси дил иракта

зеря еркен геличек
сат о лязым гёрюнсюн

Судун каршысында
Ани хепсини паедер ёдек
ишлеря хени яшаркан ишлесин

Ачан са[а]би со[о]ручек
херир сенин ишлерни
чувап едя билижями
оса сусчан ничя дилсис

варкан кави инанын
хем мутлу ишлерин
севиничян христоздан
О страшни сут[т]а
† Амин †

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 40. Аллах дюн[н]еи пек севди ¹⁰¹

Аллахы дюн[е]и пек севди
 О[о]луну зе[е]тлеря верди
 Гюнахтан куртарсын
 Алла ёлады христову
 бу ердеки дюн[н]я хабер
 версин версин

христов инди бёле деди
 вакытлар битк[и]я гелди
 Дёньюнос с[и]з Аллага
 Покоить олун деди
 Инанын евангелии[и]
 верин юреклернизи

учту Христос геня
 гёкя о геличек геня еря
 бу ердя сут кесмя

ёлюлеря дирилеря
 хем христов бракан[н]ара
 Дор[у] сут Кесичек

Булучек о инсан[н]ары
 бошалдыркан филжанар[ы]
 Кяр бир тозак гиби

Буюзер[и]чин Христос деди
 Алыштырмын кендинизи
 Интилян хем ичкилян
 † Амин †

*(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.;
 з. Чадыр-Лунга, С.В.С.)*

№ 41.

Аллах еллады Христову
 Инсьинь ерьдеки дюнея
 Верьсинь аберь верьсинь

Христос гельди бёля деди
 Вакытлар битькия гельди
 Дёнинюс сись Аллах[а]

Пакаится олун деди шинди
 Инанын евангелией
 Веринь юренизи

Учту Христос гене гёкя
 Гележек о геня еря
 Тесь еря о сут кесежекь

Булажек о инсаннары
 Долу бир фильжаннары
 Маса башларанда

Бу юзеричинь Христовь деди
 Арлаштырм[ы]н кендинизи
 Имякьян ичмякльень

Насы Ноюн гюньюндяиди
 Инсан иипь ичерлярди
 Та осу гельинжякь

Ачан Ной гемия гирьди
 Бу ерь судан дениз олду
 Хепси инсан буулду

Насыл Лотун гюньюндяда
 Инсан чок простлук япарды
 Лот ордан чикыйжек

Шиньди хепь ёля олажек
 Ячан Христов суда гележекь
 Инсан йипь ичежекь

Ачан Аллах атешь дёкьтю
 Ондан тутушту херерси
 Хепси да яндылар
 Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 42. Архангел Михайлын тюркюсю

I

Бу алдангач дюннедя
 Не пек зор яшадык бырда
 Бу бош дюннэ ичиндя
 Не гючь гечердик вакиды

II

Свети Петри, Свети Павел
 Оннар не чок ердя гездилер
 Каршы гелян инсаннара
 Селям верип, насат еттиляр

III

Бе ушаклар Христианнар
 Билин Аллахын гюннерини
 Тутун Аллахын оручларыны
 Бе ушаклар Христианнар

IV

Алла сизя гюченер
 Дёнюптя геня ажыер
 Райн ичи ешиллик
 Хем ишеллик, хем зенгинник

V

Райдакы зенгинник
 Арет[т]я гечмер зенгинник
 Арет[т]я хепсижи люзгяр

VI

Райя|да гитсинняр
 Бырдакы фукаря оланнар
 Дёрт Ивангелист отурмуш
 Отурмушлар язерлар

VII

Оннар язер Ангелляр окуер
 Чаннар ангысы ня[я]ны
 Архангел Михайл
 Рай капусунда дурэр

VIII

Анатарлар елиндя, фенеци дя башында
 Диз чёкмюш Раи капузунда
 Аллахын ёнюндя

IX

Ялварыер Аллах[ы]
 Амман, Аллахым Паньям
 Прост ет бу инсанары|да
 Оннар бишей билмедиляр

X

Сенин о бюк ишлерини
 Ани Сян сымарладын
 Зеря Сенин бу ишлерин
 Пекь коркулудур бу ердя
 Аминь

*(ПМА, с. Гайдары, М.А.И.)***№ 43. Псалом**

1

О Иисус Аёзлу бизим ич[и]нь
 кручада сян герили дурдун
 а бян пек гюнахкердим.

2

Аламак алчактан
 Хем сенин ёлундан
 бян чок узакландым
 сенин лафларындан о Иисус аезлу
 бян хич сеслемяздим.

3

Ама шинди Иисус
 Бютюн юреми бян

Сана хептян верерим

Беним гюнахлармы бян хептян
 истерим шинянсора бракаиим
 4

Ялварерым хашлак
 Шинди сана Иисус.
 беним сян куртаржым
 вер бана иленмяк сян хем
 ра[а]тлык бу кахырлы жаныма.
 Аминь.

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 44.

Не бюк севињмякь олычек гёкья
 Ачан бись гечежесь о еря
 Бурада бись варыс куулмуш, ама орада
 Олыжес севгили Исузун янында.

Ааян дар портадан гечежись
 Яшларгёлерь миздянь дюшьмеижекь,

Аламак орда кахыр хичь бирь зееть
 Исузун янында бись севинижесь.
 Пек ка[а]ви вар Исузун ели
 Гюнахкерьлярь гелинь бёюнь бана
 О бюнь кабуледер хичь дюшюньмерь
 Аёс каны Исузун бени прост едерь.
 Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 45. Сенин кручан гёлгесиндя

Сенин кручан гёлгесиня
 Бян Алахым гельмя истерим
 Алыип сёлеим
 хем сана баш илдим

Сенин кручан гёлгесиндя
 Истерим баш илтмя
 Бизим сян запчымысын
 Зо[о]рлардан куртарэрсын

Сенин кручан гёлгесиндя
 Хаир хем ра[а]тлык
 Умут хем севинмяк
 До[о]рулук хем хайдынык

Сенин кручан гёлгесиндя
 Бян Алахым гёрмя истерим
 О инсанары ани
 Ёк Алла юреклериндя

Хер бян уча билийдим
 Юкарда та[а] юкары
 Хепсиня сёлейжедим
 Не зе[е]т чектин сян кручада

Нечин ани бу дюн[н]яда
 Сади захмет хем хасталык
 Хем бян истерим отурым
 Сенин кручан гёлгесиндя
 Аминь

(ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д.)

№ 46.

Гельди чоктан юкардан
 Ялпак чобан Исус
 Хемь бу дюньеда о гезьди
 Каип коюну арады

Гётюрсюнь изворьяра
 Сусузлуктан ёльмесиньярь
 Капулар ачык чиксыннар
 Аирылмыш ота гитьсьняр

Коюннар сеслямедияр
 Кафаларында хызландылар
 Буйнузларыннан сюстюляр
 Гююсюню да герьдияр

Акты су хемь чок каннар
 Гёкта ба[ш]лады а[а]лама
 Гюн|да каранна дёньдю
 Ай|да кана дишилды

О Христос гит[т]и гёкя геня
 Коюннара отлайжек булсун
 Аз вакытан сора гене
 Гележекь алсын оннары

Гётюрсюнь бирь бацея
 Нерада оннар диньненижеклярь
 Орада услулук олажек
 Хемь дивечь ажикмайжеклар

Кеньди Аллах коруйжек
 гелянни кабуледежекь
 Орда бирь сюрю олажек
 Хем|да бирь чобан олажек.
 Аминь.

*(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.;
 г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)*

№ 47. Фукаря Лазар¹⁰²

Вардыр бирь адам пекь зеньгинь
 Ялабык рубайлан гимьни
 Битькиси севишьмеликьялянь
 Онун яшамасы ерьдя

Онун капусунда варды
 Завалы фукаря Лазар
 Гюдеси долу яраилан
 Яшамасы салт ажилан

Ама етишти о гюня
 Яшаманын битькисиня
 Ангильярь гёкьятьянь иньди
 Аврама рая гётюрдю

О зеньгинь адам да ёльдю
 Дивечь атешя о дюшту
 Женьдеменьдянь о атештянь
 Калдырды башыны бакты

Гёрдю Лазары сырада
 Аврамнан отурэр райда
 Да барды Аврам боба
 Ялварэрым сянда сёля

Де Лазара сянда гитьсинь
 Парманы суда исласын
 Некадар тесь алатласын
 Дилимида сериннетьсинь

Аврам она жувап етьти
 Олум сана етьмеди|ми

Некадар сянь яшадын
 Зеньгиньниньянь сянь алдандын

Зенгинь адам пекь гючь баарды
 Ялварэрым Аврам боба
 Де Лазара кыймасын
 Бенишь кююмя хызлансын

Сёлесинь ки хепьси бильсинь
 Бенишь зеетлерьми пекь чирькинь
 Оламая бенишькиляр|да
 Бу зеетьлеря етишьмесинь

Вар Пророклар юредьерлар
 Сесьлесиньярь не сёлерляр
 Бянда хепь ёля ишитьтимь
 Ама тамана хичь тутмадым

О деди таа зоор бёля
 Да гиться бирь да кимьсей
 Ёлюлерьянь да лафетьсинь
 Беки озаман пишманнарлан

Деди Авраам херь сесьлемясалар
 Пророклары озаман сесьлямейжекьярь
 Хичь озаман|да инанмайжеклар
 Бир кимьсей ёлюлерьянь дирилься|да
 Аминь.

*(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.;
 г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)*

№ 48. Гельди бизя саат айрылма¹⁰³

Гельди бизя саат айрылма
 Гельди вакыт бизь гиделимь
 Да бильмерись етишежись|ми
 Гёрелимь шиньянь сора

Яшамак нижель бирь дууман
 Бильмерись гёрюшежись|ми
 Не гючь вардыр бу айрылмак
 Ачан дурупта бакэрсинь

Узат елини севгиликлен
 Дееряк о алады яшлан
 Калын кардашлар кыскардашлар
 Калын Аллахлан Христозлан

Биз гидерись шиньди бу саат
 Бильмерись гёрюшюжизь|ми
 Бекиш шиньди бу битьки саат
 Беки битьки гёрюшьмемизь

Шинди кардашлар елинян
 Аллахлан бракерум бян
 Уйгуннук Аллахтан истеижям
 Сизинь аран[ы]за версинь

Дись чёкюн биз дениз боюнда
 Бизь дува еттик хепсимись
 Сора елльештик епсьимись
 Кардашларлан алзрак бись
 Аминь.

*(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.;
 г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)*

№ 49.

Диль чоктан не еширирьди
 Гёзяль чичекьярь кырда
 Кушлар не гёзяль чаларды
 Метиннейрякь юкарда

Дииль чоктан бизь геньчь
 Севгилийдикь пекь хавездикь
 Ишлемья бу ерьдя бизь хепь
 Истярьдикь Христоза мева верья[я]

Гюзь гельди бирь ёлюмь гиби
 Падишах олду херерьдя
 Хепсьи бу дюнъеда гечерь
 Салт раатлык вар гёклердя

Ама шинди хепси сеньди
 Бакын буз яз|да гечьти
 Чок кахыр хасталык гиби
 Бу гюзь бизя гетирьди.
 Аминь.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

Диль чоктан бизь геньчежикьтикь
 Гезарьдикь сокакларда
 Кахыр бишей бизь бильмяздикь
 Не кавга арамызда

№ 50.

Шинди кардаш кахырланма
 Метинья Христозу
 Хичь бирь ишсис хич бир сесис
 О ажиер сени

О гёрерь сенин зеетьлерни
 О кенди куртарэр

Онун севгилии куртарэр
 Кабул едежянь фенець
 Гележекь гюнь куртаражек о сени
 Бу зоор женьктянь

Илькь гюндянь бери сени
 Дилиими о коруёр
 Бильмерьмисинь ки о сенинь
 Херьбирь ёлларында

Нея алама зо[о]р зе[е]тя
 Гюженмякь гежя гюньсюсь

Кырылмасын сенинь юрянь
 Ерьдеки зеетьлерьдянь
 Озаман кысметли олажан сянь
 Юреклянь жаныннан.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 51(а). Кач керя дост ишиттин сянь

1) Кач керя дост ишиттин сянь
Христозун бу лафларыны
Кач керя сянь каршы
Дурдун хем бактын
Чок гюнаха

2) Вар вакыт таа
Ишидясянь сянь бу
Ялпак лафлары
Сат|узатма чок вақыда

3) Чок керя сянь бааланардын
Бу табетини бракмаа
Ама дерсин таманым
Хепсини да гележам

4) Сат-ки дявул сени северь
Хем сат сени гёзледерь
О пек гёзяль бечерерь
Сенинь халыны кулланмаа

5) Бютюнняя кулланэр сени
Юрени хем аклыны
Чалышмак верерь сана
Бу дюннерин ишлериня

6) Факир достум сянь
Дюшюнерсин хепсичини
Ки дюзярсин хепсини
Да сорам гелясин христоза

7) Херь бёля не|сянь япэрсин
Я сесля не сёлейчамь
Девеч|ёла етишмейчань
Ки чикасын гёкляря

8) Вар колаи|да ишидярсинь
Сянь бу башышлы сеси
Сат узатма чок вақыда
Каблеть бу севгили.
Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 51(б).

Кач керя дост сянь ишиттьинь
Христозун бу лафыны
Чок кере сянь карши дурдун
Хем бактын чок гюнаха

Вар вакыт та ишидясинь
Сянь бу ялпак лафлары
Салт узатма чок вақыды
Тесь кабулеть бу севгилии

Чок керя сянь баландыйдын
Бу табети бракажан
Ама дерьсинь таманнаим
Хепьсини да гележамь

Салт ки дявллол сени северь
Херь|саат сени гёзледьер
О пекь гёзяль бежерьёр
Сенин аклыны кулланмаа

Бютюнняя кулланэр сени
Юреени хемь аклыны
Чалышмак верьерь сана
Бу дюньяхын ишьлерья

Факир достум бошуна сянь
Дюшюньэрсинь хепсийжини
Ки дюзясинь хепьсижини
Сора гележянь Христоза

Хепь бёёля есап япарсан
Я сесьля не сёлейжань
Дивечь еря етишмейжань
Ки чикасын гёкльера

Вар вакыт та ишидясинь
Сянь бу ялпак лафлары
Салт узалтма чок вақыда
Кабул еть бу севьгилий.
Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 52.

О не пекь аалады куртарыжи Христоз
 Су гиби яшлара акарды
 Кручада герили пекь гючь зееть о чекти
 Гюнахлармызияинь кан дёкьти

Нечинь ааларсын сянь падишах хемь
 Алах, ани клиселеринь шавк етьмерь
 Осаиды бозулду гёкьлердя о евинь
 Оса зеетьлярми сеени зеетьлерь

Ей бей пекь гюженьдимь хемь
 Кан бурда дёкеримь бянь салт
 Гёреримь сизи диль ачик севьгиликь
 О юзерьчинь бени гереженись

№ 53.

Дурэрум сенинь капунда
 Урёрум сенинь юрееня
 Пекь ялпак барёрум сана
 Каблеть бени каблеть бени

Варды чалы фенец бендя
 Бянь сениничинь зеетленьдимь
 Сесля сянь беним лафлармы
 Каблеть бени каблеть бени

№ 54.

Гельжекьтирь о битки гюнь
 Не|[e]ктинь кендинь дюшюнь
 Бирь вакыт христос гельди
 Куртулмак о гетирди

Хемь бакэрым бянь ерьдеки инсаннара
 Хем гёрьерым зееть чекеннери
 Хемь алэрым оннар ичинь бенимь
 Зеетьлерими унудуп каблетмеижеклярь

Ялварэрим сизя кабулединизь
 Бенимь чок дёкюлянь каными
 Онуннан иканын бенимь ардыма
 Тесь гелинь падишахлаа гёкьтеки.
 Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

Ялварёрум сесеть бана
 Бююк башиш вереземь сана
 Бянь ёльдюмь сянь ратлык буласын
 Каблеть бени каблеть бени

Гёктянь мир верезямь сана лафее[т]
 Лафетьмякь севьги хемь кысметь
 Ёля сянь таа хичь дюшюнмя
 Каблеть бени каблеть бени
 Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

О до[о]ру Мария Анадан
 Куртулдук биз гю[на]хьтан
 Дюнедя шиниди пек пеек зо[о]р
 Салт Ал[л]ах ажиян одур
 Аминь

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 55.

Запеть чапкын аклыны
 Бош юньмякьяльнь одул[л]ук
 Япынмыш онун юрендя
 Орда ёк ерь Христоза

Юрек заптна (?) Чалышмаклы
 Онда бошлун ювасы
 О битъкисись ишлерин[н]ень
 Орда ёк ерь Христоза

Сарылы жан диньсизликьялень
 Бирь синьжирьялень гюдедя
 Капусуну хепьятья капады
 Орда ёк ерь Христоза

Бютюнь севинь махнить
 Сенинь баксана дува ёрто
 О|долу ташлан хем тозлан
 Орда ёек ерь Христоза
 Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 56.

Вай некадар шашмаклы
 Некадар|да зорунан
 Казанёрсын бюн бир капейка
 Ама некадар колаин[н]ан
 Гидер ше[й]танын елиня

Алты гюнь афтада
 Завалы чифчи ёрулмуш
 Ем пазар гюню кырычмада
 Еле хепсини вждады (?)

Ушаклар алыер евдя
 Алерлаар анес[и]нан
 Сансын унутмуш евини
 О завала чифчи

Евжась юстюня ик[ы]лер
 Долаянда от бю[ю]мюш
 Еле нижел чикериртык
 Онун кючук ушаклары

Екмежикь бёень етишмеерь
 Ек та бишей неи исин[н]яр
 Бообаларсьиды кырычмада
 Капекалары хепсини ичер

Маму незаман гелижек боба
 Зеря авшам таа гит[т]и
 Аман маму пек ажыктым
 Бильёрсун ани таа имедик

Ичь христиан деёр ше[й]тан
 Ичь кенди параны ичёрсын
 Сянь казандын вар дорулун
 Яп онаралан не сянь истерсинь

Ичь христиан хемь конуш
 Зеря бютюнь афта
 Есирь гиби ишьлединь

Унут о фыкарелини
 О кысметсизлий о етишмемезлий
 Дюшюня о еви окадар
 Бырада сана таа ися

Ичь христиан ичь отрава
 Да япыжан бени[м] дедими
 Ичь христиан хем сюю
 Аллахын адыны

Па[а]лы хем севгили беним кардашым
 Ше[й]тан сени алдадер
 Гёрмерсин[ми] о караный
 О яланжы ше[й]тана

Бракыл о ичкижилиндян
 Хем онун сырасызлыиндан
 Ираклаш сарфошлуктан
 Да гель ал[л]ахын евинья
 Аминь.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.;
 г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.)

№ 57. Ачик

Ачык бизя салт бир капу
Хемь шавк едерь бися
О куртарыжинын севгили
Рая текъли[ф] едер

Хемь о капу ачик орда
Орметоз (Христоз? – Е. К.) ачты ону бана
Бана бана ачты Христоз бана

Хемь хепсиндя ондан гечерь
Рая гитьмя исьте истееньня

№ 58. Чичек

Не гёзяль хемь кямиль
Олажек гёкълердя нерэй
Гётюрежекь ялпак куртарыжи

Бияз канатларлан икарда
Учажес чичекъянь чичяя
Бизь пекъ шень гезеджезь

№ 59.

Шашик коюн чобан арэр
Гезерь кырда гежя гюндюзь
Гельди бана о хепь чирарак

О гелиерь баирлардан
Гетирерь шашык коюну а
Гёкълердя да чалэр хорлар
Христоза куртарыжия

Арын каип гюнахкери
Ани каип гюнах ичинья

Зеньгинь саилжы хемь факирь
О хепьсини чираёр

О касаба касабанында
Бражек о кручасыны
Алтын фенец та башина
Христоз она коежек
Аминь.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

Биз олажес орда бизимь
Кардашларлан хем чалажес
Тюркю чок ангильлярлянь

Аламак хемь кахыр гёкълердя
Олмайжек чох (? – Е. К.) севгили сааби
Гель да ал бизи.
Аминь.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

Дорудун куртулмак ёлуна
Ани гётюрёер гёкълера

Гидежямь бянъ Христозун
Ардына кимь истер гельмя
Ко гельсинь гюнахкерь
Хемь сакат дорулун сис да Христоза
Аминь.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 60. Исусун

Бютюнь сыклетлень кахырлан
Хемь чок Аюз яшларлан
Штя Иссуз ялныз дувада
Пак ельлерини калдырырды

Титси ёлюмь яклаширды
Терь акарды юзюндьянь
О кеськинь дува едаряди
Духу ону кавиларьди

О дюньнях|ичинь ялварырды
Зеетьлеринь гельмесинья
Ялныз гежя караннында
Ама нянда достлар онун

Оннар уер оннары|ичин
Каланы дува едерь
Хемь долу канны яшларлан
Геня оннара дост деёр

Сись уюкламаин дайма
Штя гелерь ёлюм саады
Дёкюлежекь бюкь ажижан
Бенимь каным сизинь ичинь

№ 61.

Мевасыс бянь истямяздимь
Са[а]бия каршы чыкма[а]
Барлим салт бирь жан истярдим
Бирь деметь гиби вермя[я]

Меевасыс бянь истямяздим
Са[а]бия каршы чыкма[а]
Барлимь салт бирь жан истярдимь
Исуза гётюрмя[я]

Исус бени куртарды
Ёлюм диль титси бана
Салт чикма она бош елень
Штя не коркудёр бени

Ёк кусур геньчки ихтяр
Верележан бана гери
Севиньяклянь хемь кысметлянь
Сабия изметь етьмя[я]

Ей дост деди куртарыжи
Не сени бана чекерь
Лафлан севинь бизимь юредижи
О ёпьяклянь ону сатаер

Юфья лафы ишидильер
Хепьсийни ёлюмь бекольер
Досдолаи титьси сесь гельерь
Диль лязым сян ону герь

Кручада ратланды сааби
Хемь бизимь арадыжи
Ей Боба не брактан деди
Онун жан вермесинья

Чок мезарлар ачилдыды
Бу бютюнь ерь тепьреди
Хем|да о храмые перьдеси
Ики парчая айрылды.
Аминь. †

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В., П.Е.Д.)

О сизь ушаклар чалышын
Гюнь гечерь гежя гелерь
Таа гечь дилькянь жанымыза
Азыр единь Христоза
Аминь.

Ачан са[а]би дулду (булду? – Е. К.) бени
Метиньик она
Юреми дя дуудурду
Метиник она

Куртулду беним юрям
Арлыктан хем гюнахта[н]
Метиньик метиньикь
Метиньикь она

Дёкюлян каанарыннан
Метиньикь она
Икандым бюнь гюнахтан
Метиньикь она

Хемь чиркинъ гюнахлармы
Икады са[а]би христоз
Метиньикъ метиньикъ
Метиньикъ она

Ишитьмединь ми сянъ жан
Метиньикъ она
Метиньикъ метиньикъ

Хаиди гиделим сабаилень
Бизимдирь о гёкта райй
Метиньикъ метиньикъ
Метиньикъ она

Раи|да дильдйрь япылы
Метиньикъ она
Тё[он]нар кимь каиллыкта
Метиньикъ она

Рай|да азырланмыштыр
Тё[он]нара кимь куртулмуш
Метиньикъ метиньикъ
Метиньикъ она
Аминь.

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.)

№ 62 (а). Ёлюм ёлюм пекъ чиркин ад

Ёлюм ёлюм пекъ чиркин ад
Насыл бу дюнаха гелдинъ
Сянъ чекетинь имя[я]
Жанары ердянь алма[а]

Бянь олдум генчъ хемь кавийдимъ
Чалыштым зеньгинъ дя олма[а]
Ама шиньди биткидя калдым
Бянь каип пат[т]а

Куртулуш па[а]лы куртулуш
Сянъ|дя беньдянь пек ираксын
Бютюнь дюняхы сатсам
Сени бянь аламыжам

Са[а]би са[а]би бени ажи
Яшамамы узалт беним
Гёреимъ та ким калды
Са[а]би сень ичинъ бракты

Ачан исус ялварды
Бянь дюнаха сарылырдым
Ачан хепсини битирдим
Дюнахта каип калдым
Аминь.

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.В.В.)

№ 62(б).

Ёлюм елюм пек чиркин ат. насыл гелдин бу дюня чектин имя, чанары ердян алма куртулмуш па[а]лы куртулмуш сян пек ираксын бютюн. дюняхы сатсам сени бян аламычам Бян олдум генч ем кавидим чалышардым зенгин олма ама шинди битки дя калдым каип пат[т]а са[а]би са[а]би бени ачы яшамамы излат беним гёрим та Ким калды са[а]би нечин сян брадын. Ачан Исус ялварды бян битирдим дюняхтан каип калдым Амин

(ПМА, с. Бешгиюз, Р.Е.Н.)

№ 63.

Беним инаным аллаха
Онун гёктеки лафларна
Ердеки лафлар гечичек
Христозун лафлары гечмижекъ

Кимь ону пекъ инанжек
Евини кумдан япмыжек
Беним инаным Аллаха
Онун гёктеки лафларна
Ерьдеки ишлярь гечежекъ

Христозун падишахлы гечьмейжекъ
Беним инаным Аллаха
Онун гёктеки лафларна
Топрак хептянь яныжек
Лафлары аслы чыкыжек

Ким ону пекъ инанжек
Евини кумдан япмыжек
Евини кумдан япмарсаи
Онун юзуну герьмейжекъ

Исуз ачан суда гележекъ
Хепьсиня о суд кесежекъ
Ким онун лафларны тутмайжек
Дивечь атешя гидежекъ

Онун лафыны тутманнар
Дивечь рая гидижекъляръ
Исуз Христозун юзюн[н]я
Дайма орда гёрежекъляръ

Хемь о рая гиденьярь
Хепьсиня башиш вережекъ
Кеньдиси Христоз вережекъ
Бияз руба алтын фенець

Ох кардашлар атылмаиныз
Христозун паалы адындан
Зеря о ансыздан гележекъ
Бекьленнери алажек

Бизь мусафирись бу ерьдя
Орда дивечь яшамак
Кимь онун изиньянь гидежекъ
Дивечь яшамак булажек

Ким ону пек инанжек
Хер заман азыр олажек
Аминь.

(ПМА, с. Бешгиуоз, Р.В.В.)

№ 64¹⁰⁴.

Гележек гюнь вакыт а[а]р олажек
Ёля Христоз деди
Кавиледи о ученикьярьни
О гёкь падишахлына

Чок гележекъ беним адымнан
Дейжекъ бьянь Христоз
Сизь гитьмеинь о каранна
Бьянь сизя шавк гетирьдимь

Калкыжек кардаш кеньди кардашына
Хемь инсан инсана
Боба олуна о[о]л бобасына
О выкыт битьки саат

Колаижек сизи душманнар
Сись пекь алыженись
Битьки саат гелиерь озаман
Бьянь сизи бракмыижам

Херь олурсаныз душман арасында
До[о]ру битькиядянь
Таас (тесь-?) бьянь гележамь алыжам
Аллахын кувединьянь сизи.
Аминь.

*(ПМА, с. Бешгиуоз, Р.В.В.;
г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)*

№ 65.

Не файда олажек бана бу гечянь
Яшамайларлан кярь яшарсан салт
Шеен[ни]ькьеинь ачан дилимь Христозда

Не файда олужек бана ол[с]ун бенимь
Чок зеньгиньнимь зеря бишей
Алмайжам ачан бу ерьдянь гидежамь

Не файда олажек кардаш олсун
Паран олсун хепьси некадар вакыт
Яшыжан бу ерьдя бьянь Аллахсыз

Ерьлимь олсун бюкьяуреньмишь ачан
Инан етишьмейжекъ бошуна ерьдя
Ёрулдум хичь бишей казанмадым

Кярь сайсам бьянь илдызлары кярь
Танысам хепьсижини бютюннэ дюн[н]я
Бенимь олсун не файдасы жаньма

Салт озман бильеримь исьля ачан
Дисча дувадаим салт озман
Яклашерым бизимь ажиян Бобая.
Аминь.

(ПМА, с. Бешгиуоз, Р.В.В.)

№ 66(а). Бу яшамак та бизя верильди кардашлар бир парча вақыда.

Бу яшамак та бизя верильди кардашлар бир парча вақыда. Те о бизя биздянь гидечек кардашлар те озаман бис уянчис! Ама геч олачек, капулар капаначек битки са[а]тлар гелечек! Са[а]-би гёкя чыкычика о бизя сымарлады дарачык ёлу брамыйлым биз дар ёлу брадык гениш ёлу алдык гюденин истедини яптык! Гюденин нети[н]да ходулуқ чок гёрмяк Бири бирини гюльмя; Са[а]би Бизя деди бянъ гене геличам Борчлар нызы ёдемя! Оф чаным Беним чаным тѐ[о]зман наши япычан суда гирильмиш олдуан! Са[а]би Бизя сормыйчек Нелярь бис иип иштик хем неляр Биз гидик саби бизя соручек кимя не илик яптык кими гючендирдик те озман о аирычек кенди инсаннарны херкес ишиня гёря гюнахсызлара дичек гелин Беним ардыма дивеч яшамак кабуледин гюнахкерлеря дичек гидин беним каршымдан дивеч атешлер ичиня! Оф чаным беним чаным! Тѐ[о]зман наши япычан Са[а]бидянь кулмуш Олдуан Амин?

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 66(б). Бу яшамак бизя верильди ¹⁰⁵

Бу яшамак бизя верильди
Бирь парча выкыда кардашлар
Тя биздянь тесь гидижекь кардашлар
Тѐзаман бись уяныжес.

Ама пекь гечь олужек
Капу капаныжек
Битки са[а]тлар гелижекь
Са[а]би гёкя чыкыжыйкан.

Бизя сымарлады дар ёлдан гиделимь
Бизь дар ёлу брадык
Генишь ёлу бизь алдык
Гюденинь истедини яптык.

Гюденинь дя истеди
Одул[л]ук хемь чок гёрмяк
Бири бирини гюльмякь.

Са[а]би бизя деди
Бянъ геня гелижямь
Борчлармы ёдемя

Ха жаным бенимь жаным
Тѐзаман наши япыжан
Суда гирильмишь олдуан.

Са[а]би бизя сормужек
Нелярь бись иипь ичтикь
Екимь нелярь бись гидикь.

Са[а]би бизя соружек
Кимя не иликь яптык
Хемь кими бись гючендирдикь

Тѐзаман о аирыжек
Кенди инсаннарны
Херькесь ишиня гёря.

Гюнасызлара деижекь
Гелинись ардыма
Дивечь яшамак каблединись.

Гюнахкерьеря деижекь
Гидинис юзюмьдянь гёрмеимь
Дивеч атешя.

Ах жаным беним жаным
Тѐзаман наши япыжан
Саабидянь куулмуш олдуан.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.; с. Гайдары, М.А.И.)

№ 66(в). Бу яшамак верильди бизя¹⁰⁶

Бу яшамак бизя
Верильди Кардашлар
Бирь парча выкыда

Тя о биздян гидичек
Тез[д]я кардашлар
Тя озаман бис уянычис.

Ама гечь олачек
Капу капаныжек
Битки сатлар гелечек

Сааби Гёкя чыкаркан
Бизя сымарлады
Гюдя истедини япмалым

Гюденин истеди
Ходул[л]ук чок гёрмяк
Бири бирини гюльмякь.

Ах чаным чаным
Озман нябачан
Суда чыкмыш олдуинан.

Са[а]би бизян сормычек
Не ип ичтиниз
Я кил нейляр гидинис

Ама садем соруч[е]к
Не илик яптыныс
Кими гючендирдинис

Тя озман айрычек
Кенди инсаннарны
Еркес ишиня гёря.

Гюнасызлара дечек
Гелинись ардыма
Дивечь яшамак каблетмя[я]

Гюнахкерлеря дичек
Гидинис юзюмдян
Гидинис дювеч атешя

Ах чаным беним чаным
Тя озман нябычан
Саабидян кулмуш олдийнан.
Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.)

№ 67(а). Гёк юзю шиндянь карарэр¹⁰⁷.

1) Гёк юзю шиндянь карарэр
Ох о гежя гелеер
Биль ким шинди
Куртаражек сенин
Духуну чиражек

2) О саат оклында десятикий
Еванглия окулду
Те озаман сянъ пек
Алыйчан нечин
Качтын христовдан

3) Ама гечь олачек достум
Сянъ нейдян бырда атылдын
орда ону булмыйчан
Ёк насын пишман олмаа

4) Киятлар ачык дурэрлар
Хепси о саады беклеерь
Ким хичь дииль язылы
Орда дивечь атешя гижек

5) оф достум сян хич ояланма
Кайбедерсин вақыды
Ишит[т]и гиби гёктянь сес
сян чабук гельчан Христоза

6) Христос чобан
Хем ёртью
Бизим ичин кан дёктю
Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 67(б). Гёк юзю шиндянь карарэр

Гёк юзю шиндянь карарэр
Ох о гежя гелеер

Биль ким шинди куртаражек
Сенин духун чарычек

О сат оклында деянки
Еванглия оқунду

Тёзман сянъ пек алычян
Нечи качтын Христоздан

Ама гечь олучек достум
Ёк насыл пишман олма[а]

Сянъ нейдянь бырда атылдын
Орда ону булмычан

Кихатлар ачык дурер
Хепси о сады беклер

Ким дился язылы орда
Дивечь атешя гичек

Ох достум сянъ ояланма
Кайбедерсинь вақыды

Ишит[т]и гиби Гёктян сес
Сянъ чабук геч Христоза

Христос чобан хем ёртю
Бизим ичинь кан дёктю
Аминь

*(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.;
с. Гайдары, М.А.И.)*

2. Духовные стихи на русском языке из гагаузских рукописных сборников**№ 68(а). Рождество Христово¹⁰⁸**

1. С Рождеством Христовым
Ангел прилетел
Он летел по небу
Людям песню пел

Все люди ликуйте
Весь день торжествуйте
В день Христова Рождества

2. Пастухи в пещеру
Прежде всех пришли
В яслях на соломе
Господа нашли

Стояли видали
Христа прославляли
И святыю мать его

На ... поле
Христу дары дали
Новомурожденному

3. Ирот злоресловит
О Христе узнал
Изгубить младенца
Воинов послал

Всех детей убили
Мечи притупили
А Христоз в Египте
Аминь

(ПМА, с. Казаклия)

№ 68(б). Рождество Христово¹⁰⁹

1. Рождество Христово
Ангел пролетел
Он летя по небу
Людам песню пел

Все люди ликуйте
Весь день торжествуйте
День Христова рождества

2. Я лечу от Бога
Радость вам принёс
Что в вернем (? – Е. К.) в яслях
Родился Христос

Скоро поспешайте
Младенца встречайте
Новорожденного

3. Пастухи в пещеру
Первыми пришли
В яслях на соломе
Господа нашли

Стояли видали
Христа прославляли
И святую мать его

4. А волхвы увидев
Яркую звезду

Пришли поклонились
Богу и царю

Принесли ему дары
Ладан Смирно Злата
Богу нашему

5. А Ирод луковый
О Христе узнал
И убить младенцев
Воинов послал

Всех детей убили
Мечи притупили
А Христос в Египте был

6. Много мы грешили
Спась перед табою
Вс мы люди грешны
Ты один святой

Прости прегрешения
Дай нам обновления
В день Христова Рождество
Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.)

№ 69(а). САМАРЯНКА¹¹⁰.

Под тенью навеса на камени гладком
Присел у колодца христос
Пришла Самарянка в обычном порядке
Наполнить свой водонос

Христос попросил поделиться водою
Она же сказала в ответ
Ведь я самарянка а с нашей средою
Общение кажется нет

Христос ей сказал, о еслиб ты знала
Кто воду живую творит
Сама бы просила сама б ты искала
Того кто с тобой говорит

Колодец глубокий
Как воду живую ты можеш черпать из него
Отец наш Ияков, дав воду простую
Ужели ты больше него

Христос ей сказал приведи сюда мужа
Она отвечала что нет у меня
Ты правду сказала ты пять мужей имела
И этот не муж у тебя

Я вижу пророка ты скажи где молиться
На нашей горе Харазин
Иль Богу мы Все должны поклониться
Пришедши в святой Йэрусалим

Не здесь и не там а везде и повсюду
Где сердце любовью горит
Об этом Мессия поведает людям
Мессия с тобой говорит

Она Самарянка бегом побежала
Забыла про свой водонос
И Встречным кричала и всех
Приглашала идите явился Христос.

Он там у колодца сидит отдыхает
А очи пылают огнём
Он всё мне сказал что я сделала
Идите он скажет и вам

Явился в ней взор святой Благородный
С восторгом твердили уста
И шли Самаряне толпою народа
И все Восприняли Христа.
АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 69(б) Самарянка

Под тенью навесом под деревом деревом дубом сидел у колодца Христос, Пришла самарянка в обычном порядке свой водонос. Христос по-просил поделится водою она же сказала в ответ ведя самарянка и с вашей средою обещения кажется нет. колодец глубоки как воду живую ты можеш черпать из него. Отец наш яков дал воду простую неужели ты больше его. Христоз ей сказал о а еслеб ты знала кто воду живую творит сама бы искала сама бы просила того кто с тобою говорит. Христос ей сказал приведи сюда мужа, ответила нет у меня ты правду сказала ты пять их имела и етот не муж у тебе. Я вижу пророка кажи где молится нашел горе нарезин где Богу молится Христу поклонится прибывавшего в Ерусалим Не тут и не там и везде и но всюду где сердце с любовью горит. об этом миссия поведает людям Миссия с тобою говорит и тут самарянка бегом побежала забыла про свою водонос всем встречным сказала и всех приглашала идити явился, Христос. Он там у колодца сидит отдыхает с восторгом твердила она что зделала в таине сказал он меня явно идите он скажет и вам. И тут самарянка тольпою болшою пришли все к колодцу Христу. Услышала слово и слово святое. И в сердце своих сберегли.

Амин.

(ПМА, с. Гайдары М.А.И.)

№ 70.

Духовная беседа¹¹¹
Днесь духовная беседа
Пришли душу посетить

Пришли сродники родные
И в путь вечный проводить

А здесь путнички готовы
Божьи Ангелы стоят

Взяли душеньку за плечи
И в путь вечный провели

Сорок дней душа ходила
Все заставочки прошла

Привели душу к престолу
Ко Спасителю – Творцу

Душа пала на колени
Пред Спасителем – Творцом

А Спаситель душу спросит
Спросит добрые дела

Как она будет бояться
Она будет трепетать

По сторонам будет озираться
Не заступит ли кого её

Она будет умолять
Своих близких и родных

Уж вы сроднички родные
Не забудьте вы меня

Вы подайте от рук ваших
Помяните вы меня

№ 71. Мама ¹¹²

Ночь глубокая, тихо стоят сады,
Только ты не спишь, мама моя
Слышу шепот твой, всё повторяешь ты
В жаркой мольбе своей имя моё

Что бы делал я, если б ты не была
В дни испытания рядом со мной
Мама, ты меня к Богу направила
И в Церковь Божию меня привела

На лице твоём, с детства знакомом мне
Жизнь оставила горя следы
Часто так своим непослушанием
Ранил недумал я, плакала ты

Ныне будет мне решенье
Куда Бог благословит

Если Богу я служила
То душе пресветлый рай.
(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

Седина твоя, на волосах твоих
Знаю милая, все это я
Но прошу тебя, мама прости меня
Что причинял тебе, горе прости

Время придёт, когда Ангелы Божии
За труды венец тебе поднесут
И споём мы песнь Богу восторженно
Там только сможешь вовек отдохнуть

Пусть воздаст Господь, всем нашим матерям
По молитвам их за всех детей
Чтобы в вечности мамы увидели
Всех сыновей и дочерей
Аминь

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 72. ПЕСНЬ ОБ УСОПШИХ ¹¹³.

1. ОЙ ВЫ БРАТЯ МОИ СЕСТРЫ
И ВСЕ ВЕРНЫЕ ДРУЗЬЯ
ВЫ ПРИИДИТЕ ПОСМОТРИТЕ
ЖИЗНЬ ОКОНЧИЛАСЬ МОЯ.

2. ВЫ ПРИИДИТЕ ПОСМОТРИТЕ
ГОСПОДЬ ЧУДО СОТВОРИЛ
СЛЕТЕЛ АНГЕЛ БОЖИЙ С НЕБЕС
ДУШУ С ТЕЛОМ РАЗЛУЧИЛ

3. ЛЕЖИТ ТЕЛО БЕЗ ДЫХАНИЯ
И НЕ МОЖЕТ ГОВОРИТЬ
ВЫ ПРИИДИТЕ БРАТЯ СЕСТРЫ
МОЕ ТЕЛО ХОРОНИТЬ

4. А ВЫ ДЕТИ МОИ РОДНЫЕ
ПРИКЛОНИТЕСЬ НАДО МНОЙ
И ПРОЩЕНИЕ ПОПРОСИТЕ
СВОЕЙ МАТЕРИ РОДНОЙ

5. И ПРОЩАТЬ ВАМ ВСЕМ Я БУДУ
ЗА ПРОШЕДШИЕ ГОДА
ТЕПЕРЬ ЧАС НАСТАВ ПОСЛЕДНИЙ
НАМ ПРОЩАТЬСЯ НАВСЕГДА.

6. ОЙ ВЫ БРАТЯ МОИ СЕСТРЫ
ВЫ ПОПЛАЧЬТЕ НАДО МНОЙ
ПОПРОСИТЕ БОГА СЛЕЗНО
СО СВЯТЫМИ УПАКОЙ.

7. МОЮ МРАЧНУЮ МОГИЛУ
ВСЮ СЛЕЗАМИ ОКРОПИТЬ
ВЫ ТИХОНЬКО И СПОКОЙНО
СВЯТЫМ КРЕСТОМ ОСЕНИТЬ.

8. А ГДЕ ВПАДУТ ВАШИ СЛЕЗЫ
ТО ТАМ ВЫРОСТИТ ТРАВА
Я ТАМ БУДУ ОТДЫХАТЬ
ДО ВСЕМИРНОГО СУДА.

9. И ПРОЩАЛЬНУЮ МОЛИТВУ
ВЫ ПРОПОЙТЕ НАДО МНОЙ
И ЗЕМНОЙ ПОКЛОН ЛОЖИТЕ
ЗАГОРНИТЕ СЫРОЙ ЗЕМЛЕЙ.
+ АМИНЬ +

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 73. Молитва Иисуса Христау¹¹⁴

Господи помилуй
 Господи прости
 Помоги мне боже
 Крест свой донести

Ты прошёл с любовью
 Свой тернистый путь
 Ты нёс крест безмольвно
 Надрывая грудь

Из-за нас распятый
 Много ты терпел
 За врагов молился
 За врагов страдал

Я же слаб душою
 Телом также слаб
 И страстей греховных
 Я преступный раб

Я великий грешник
 На земном пути
 Я рапшу и плачу
 Господи прости

Помоги мне боже
 Даи мне крепос[ть] сил
 Чтоб свои я страсти
 В сердце погасил

Помоги мне боже
 Щедрою рукой
 Испошли терпение
 Радость и покой

Грешник я великий
 На земном пути
 Господи помилуй
 Господи прости
 АМИНЬ

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 74. МОЛИТВА ПРО БОГОРОДИЦЕ

К тебе о мати пресвятая
 Дерзаю вознести свои глас
 Лице слезами умывая
 Услыш меня в сей скорбный час.

Прими тепле[й]шее моление
 Мои дух от бет и зол избавь
 Пролеи мне в сердце умиление
 На путь спасения наставь

Да буду чуждь своеи я воли
 Готовь для бога всё терпеть
 Будь мне покровом в горькой доли
 Не дай с печали умереть.

Ты всех прибежище несчастных
 За всех молитвеница нас

О защите когда ужасныи
 Услышим судный божий глас

Когда раскроит время вечность
 Глас трубный мертвый воскресит
 И книга совести все время
 Грехов моих изоблечит.

Стена ты верных и ограда
 К тебе молюся всей душой
 Спаси меня моя отрада
 Умилосердись надо мной
 АМИНЬ.

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 75. МОЛИТВА ПР БОГОРОДИЦЕ

Неходимя врата таино
 Запечатствованная благословенная
 Богородица дево прими моление
 Наша, и принеси твоему сыну и Богу да спасет тобою д[у]ши наши.

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

№ 76. Крещение Господне

В далекой стране палестине
 Струется река Иордан
 На берег реки той выходит
 Креститель Христово Иоан[н]

Он с виду суровый и страшный
 Одежды верблюжею носил
 Был послан от Бога в пустыни
 И громко же он возгласил

Покайтесь люди покайтесь
 Очистите ваши сердца
 И грешные души исправ[ь]те
 Чтоб встретить мессию Христа

Грехи предо мною открывайте
 Омойте водою тела
 Плоды покаяние творите
 Любовью святи[т]е дела

Идёт вслед за мною сильнейший
 Божественный свет от него
 Ах для него лишь предтечи
 А я пред ним лишь ничто

И шли к нему люди толпами
 На берег пустынной реки
 Несли покаяние слезами
 Водой умывали грехи

И вдруг толпа раступилась
 Как бу[д]то бы кто-то пришол
 Как бу[д]то бы кто-то разделся
 Из берега в воду сошёл

Смотрит Креститель дивиться
 Пришёл для крещение тот
 О ком говорили пророки
 Кого ожидал вес[ь] народ

Зачем ты приходишь Крестит[ь]ся
 Христу так сказал Иоан[н]
 Волнуется мёртвое море
 Назад побежал Иордан

Крестить я Тебя не достоин
 Владыка ты мой я Твой раб
 Я сам пред тобою склонится
 Крещение принят буду рад

Христос не велел прикословить
 Главу пред Иоаном склонил
 Крестил он дрожащей рукою
 Христа в Иоардане Крестил

И вот совершилося чудо
 Разверзлося небо в тот час
 Из облако вдруг над рекою
 Как гром прогремел отчи глас

Сей сын мой возлюбленный Божий
 Он в мир мою волю несёт
 Он раб человеческий грешный
 От гибели вечной спасёт

Видит Креститель дивится
 Слетел на Христа голубок
 Не проста была ета птица
 А сих святой Истенный Бог

По етому знаку предтеча
 Христа Сына Божия узнал
 И людям прошедший на берег
 Рукой на него показал

Вся Троица также явилось
 Отец Христа Сыном назвал
 Дух Божий как голуб спустился
 Сын Божий Крещение принял

И мы в Христа все Крестилис[ь]
И все облеклися в него
И жить мы ему обещали
Во имя святое его

Креститель Господен предтече
Великий он был человек
И Господу Троице слава
Сегодня всегда и во веки
Аминь

*(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.,
с. Бешгиоз, Р.В.В.)*

№ 77(а). Писалма Святителю Николая ¹¹⁵

Прошу тебе угодник Божий
Святой Великий Николай
В житейском море утопая
Ты руки помощи подай

Ты щедротами своими
Спасал на море корабли
К Тебе с любовью припадаю
Прошу в скорбях мне помоги

К твоей иконе припадаю
Мне угодниче спаси
Тебя на помащъ призываю
Малитву Богу вознеси

И Ты таился у оконца
Узелцы злато положил
Родитель старец помолился
Лихи мысли отклонил

Враги повсюду окружают
Мне преграждают все пути
Моей погибели желают
Чтоб мне блаженство не воити

Не исчерпаемое чудес море
Угодник Божий сотворил
Лиш только где явилос[ь] горе
Ты всем на помащъ приходил

Ты всем помощниче Великий
Для всех являешся родной
Прошу Тебя угодник Божий
Умилосердис надо мной

И ты пред Господом Великий
Тебя угодниче молю
Прошу у Господа прощения
За душу грешную мою.
Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.)

№ 77(б). ПСАЛМА ПРО СВ. НИКОЛАЕ ЧУДОТВОРЦЕУ.

Прошу тебя угодник Божий,
Святой великий Николай,
В жите[й]ском море утопая,
Ты руку помощи подай.

Неисчерпаемое чудес море
Угодник Божий сотворил,
Лишь только где явилось горе,
Ты всем на помощь приходил

Враги повсюду окружают,
Мне преграждают все пути,
Моей погибели желают,
Чтоб мне блаженство не воити,

И ты пред Господом Великим,
Для всех являешся родной,
Прошу тебя угодник Божий
Умилосердись надо мной.
Аминь и Богу Слава!

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.)

И ты таилься у оконца,
Узлицы злата положил,
Родитель старец помолился
Лихие мысли отклонил.

№ 78. Тяшко в мире жить¹¹⁶

Тяшко в мире жить
Кругом суета
Боже как мне жить
Жалься надо мною

В мире я живу
С ним не дружу
В мире правды нет
В нем закрылся свет

Коль придёт пора
Жизни сеи земной
Ох услыш отец
Зов души больнои

Ляжу спать не сплю
Посреди ночеи
Только слёзы л[ь]ют
Из моих очей

Ктобы мог понять
О чем плачу я
Лишь один Господ[ь]
Он поимёт меня

Он наклониться
Ниско надо мною
Слёзы горькие сам
Сотрёт рукой

Если ты в нужде
То приди ко мне
Я всегда готов
Помогать тебе

Если ты в пути
Помни я с тобой
Помогу ийти
Я своеи рукой

Если ты в борьбе
Иссутились дух
Помни я с тобой
Исус твой друг
АМИН

(ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 79. Непроходимые врата ада¹¹⁷

Скоро скоро день последний
Час смертельный подойдет
Скоро Ангел мой Господний
Чашу горьку поднесёт

И отнимет душу от тела
А душе он даст приказ
Ты иди скорее к Богу
Ведь он требует сейчас

Прихож Дух к лицу Христову
На престоле Он сидит
За грехи моих великих
На меня он не смотрит

И с поникшей головою
На коленях не стоят
Сладко жил и пировал я
Не жалел сиротских дом

Бедным нищим не дарил я
В сердце Бога не имел
Отца, матери не любил я
Всех старался раздражать

Постный день не соблюдал я
Говорил, что есть не грех
Закон Божий нарушал я
Говорил что Бога нет

Теперь нужно перед Богом
Мне за это дать ответ
Посмотрел на трапу вижу
Ангел Божий, яркий свет

Посмотрел на Его руки
Добрых дел моих там нет
А на лево посмотрел я
Искуситель мой сидит

Посмотрел я ему в руки
 Вся дела моя лежат
 Всё от юности доселе
 Всё исписано у него

Зарыдал я прочитая
 Не пустил он ничего
 А потом Христос сказал мне:
 На земле есть мой закон

№ 80. Душа моя ты грешная

1. Душа моя ты грешная
 Умрачена в грехах
 Несчастливая и бедная
 Смирись пред богом в прах
 2. Ты добрых дел не делала
 И в лепости жила
 И в зависти и в гордости
 Всю жизнь свою вела

Кто его не посчитает
 Вечно тот пойдет в огонь
 Горько плачу и рыдаю
 Да уж поздно мне рыдать

Добрых дел я не имею
 Царства Божья не видать
 (ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

3. Какой ответ ты господом
 Отдашь в свои дела
 Ты жизнь вела беспечную
 Не каялась в грехах
 4. Проснись душа ты грешная
 От лепости и сна
 Пока ещё ты Господом
 На суд не позвана
 (ПМА, с. Бешгуоз, Р.В.В.)

№ 81. Серафим Соровский¹¹⁸

Ночь как безмолвные зрители.
 Звездочки смотрят с небес
 Тихо вокруг от обюстли (?) }₂
 Тянется Соровский лес

Келия там одинокая
 В ней Серафим обитал
 Знала пустыня широкая }₂
 Подвиг как он совершал

Там при дороге под соснами
 Камень тяжелый лежал
 Старец ночами бессонными
 Здесь на молитве стоял

Лето и зиму холодную
 Он не смыкая очей
 Выстоял волей свободную
 Тысячи целых ночей

Весь беучастен ко внешнему
 В сердце молитву слагал
 Боже будь милости в грешному
 Часто так старец зывал

Тихо лампада мерцает
 В келью пред ликом Святых
 Кродко мольбу восылает
 Старец смиренный пред ним

Кродко молитва несётся
 Надежда блистает в очах
 Подвигу весь отдаётся
 Скимних суровый монах

Сердце полна покаяния
 Слезы струятся рекой
 Чуждый греха покаяния
 Этот подвижник Святой

Стена тяжелого сруба
 Канал насыпан песок
 Чётки из крепкого дуба
 Ложе из грубых досок

Хлеб и вода ключевая
 Каторжный труд среди гор
 Скоро кончина Святая
 Слышится Ангель[с]кий хор

Тихо ло[м]пада мерцает
 В кельи Священный покой
 Радостно жизни покидает
 Инок¹¹⁹ подвижник святой
Аминь

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.; с. Гайдары М.А.И.)

№ 82. Псалом Алексея¹²⁰

Я родился в граде Риме
 Быстро нежно возрастал
 И отец мой Ефимиан
 Меня строго воспитал
 И меня мать так любила
 Не могла без меня жить
 Когда я кончил учение
 Меня вздумали женить
 Мне сватали невестку
 Но того я не желал
 Обвенчали меня браком
 Сердцем смертно я страдал
 Когда мы пришли из церкви
 Пошли в спальню ночевать
 И я нежную супругу
 Стал душевно умолять
 Помолился слезно Богу
 Я собрался уходить
 Она плакала просила
 Как и где ей нужно жить
 Отдал ей кольцо венчальное
 Я просил ее терпеть
 Обещал вернуться скоро
 Меня велел ожидать
 Поклонился я ей в ноги
 Просил сильно не скорбеть
 И разлука и страдания
 Ради бога всё терпеть.
 Она стала на колени
 И смотрела мне в глаза
 У самой дрожали руки
 Из глаз капала слеза
 Последний раз ей поклонился
 И я вышел и ушел
 Костюм новый и променял я
 С нищим братом на барахло
 Ходил странником скитался
 В слезах много лет прошло
 Меня дома потеряли
 Не могли нигде найти.

Я как блудный сын решился
 К отцу странником придти
 Когда в город Рим явился
 Не узнал меня никто
 Перед отцом своим пристал я
 Из чужой страны пришел
 Я просил его как странник
 Ночевать пустить в свой дом
 На меня взглянул больного
 И усердно пожалел
 Разрешил мне жить в куще
 В дом зайти он не велел
 С тех пор я жил в конюшне
 Я в родительском доме
 Я его сын нищий странник
 Не известен был ему
 Зареклась мать после сына
 Из дому не выходить
 И с мной верною супругой
 В заключенной келье жить.
 Видел я их ежедневно
 Как они плакали обо мне
 Разрывалось моё сердце
 И я плакал в тишине.
 Рабы меня обижали
 В доме моего отца
 Обливали, побивали
 Издевались без конца.
 Терпел голод, терпел голод
 И телесно ослабел
 И своей куще темной
 Я смертельно заболел
 Взял листок бумаги белой
 Отцу письмо я написал
 И матери и супруге
 О себе я изведаль
 Помолился слезно Богу
 Слег я грешный Алексей
 Предал душу в руки Богу
 Кончил путь жизни своей

В этот день в соборной церкви
Голос слышал Архирей
Умер в доме Ефимеане (? – Е. К.)
Странник Божий Алексей
 А ты отец Инокентий
 Возьми его схо-ро-ни
 Как достойного страдальца
 За упокой ты помяни
И пришёл отец Инокентий
Раба Божьего отпевать
Помолиться о нем Богу
Прах его земле предать
 Ефимиен тут удивился
 И не знает ничего
 На дворе нашли в куще
 Покойника у него
Отец и мать моя супруга
Расуждали не движа
Кто же этот нищий-странник
Как безгрешная душа
 Смотрел лежит на соломе
 В руке грамоту держал
 Помолились письмо взяли
 Папа вслух его читал
Прости меня отец милый
Я сынок твой Алексей
В твоём доме жил я долго
Я терпел много скорбей
 Теперь лежу я умираю
 Богу душу отдаю
 Не ранией (?) на Бога сильно
 Пожалей душу свою.
А ты мать моя родная
В день кончины моего
За все слезы и страданья
Прости сына своего
 И ты верная супруга
 Прости меня от души
 И тебя Господь сподобит
 Крест свой слезный донести
Ефимеян стоял и слушал
Как читал отец письма

А как вспомнил про Алексея
И в глазах стало темно
 Пошатнулся прослезился
 Обнял сына своего
 Ты прости меня сыночек
 Не узнал тебя мой милый
 В смиренной жизни я твоей
 Ты прости меня мой милый
 Дорогой мой Алексей
Мать стояла побледнела
Сказать слово не могла
Зарыдала, завонила (завопила – ?)
Приклонилась и слегла
 А супруга молодая
 Платком закрыла лицо
 Тихим голосом ворчала
 В руке держала она кольцо
Ах, супруг мой неизменный,
Что ты сделал надо мной
Обещал вернуться скоро
Я тебя ждала домой.
 Ты вернулся не открылся
 Не утешил ты меня
 Я вдовою молодою
 И в девицею осталась
 И смиренною душою
 К Божьей воле отдалась.
И с горячею слезою
Поклонилась до земли
И прислуги ее взяли
В свою келию повели
 Тут все люди помянули
 Алексея за упокой
 Ефемиян тут утешился
 И не падал он душой
И отец Инокентий
Отпевание отслужил
И в ограде святой Церкви
Алексея схоронил.
Амин!

*(ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.;
с. Гайдар, М.А.И.)*

№ 83.

К тебе о Матер Пресвятая ¹²¹
 Дерзаю вознести мой глас
 Лице слезами умывая.
 Услыш меня в сей скорбный час

Прими теплеишая моление
 Мой дух от зол|и бед избавь
 Прелей мне в сердце умиление
 На путь спасение настав[ь]

Да буду чуждь своей я|воле
 Готов для Бога всё терпеть
 Будь мне покровом в горкой доле
 Не дай в печали умереть

Ты всем прибежище несчастный
 За всех молитвеница о нас
 О защите когда ужасный
 Услышим судный Божий глас

Когда раскроют вечность время
 Глас трубный мертвых воскресит
 И книга совести все время
 Грехов моих изоблочит

Стена ты верных и ограда
 К Тебе молюся всей душой
 С[п]аси меня моя отрада
 Умилосердие надо мной
АМИНЬ

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.)

№ 84. Ноч[ь] тихая над Палестиной¹²²

Ноч[ь] тихая над Палестиной
 Спит усталая земля
 Горы рощи и долины
 Скрыла всё ночная мгла

Вефлиеме утомлённой
 Все погасли огоньки
 Только в поле отдаленном
 Не дремали постушки

Словно что-то ожидали
 Обходя ночной дозор
 И усевший завезали
 Меж собою разговор

Вдруг раздался голос нежный
 Трепет постушков об[ъ]ял
 И в одежде бело снежный
 Ангель Божий им предстал

Не пугайтес[ь] не смущайтес[ь]
 От Небесного Отца
 Я прошол с Великой Словой
 Всем Возрадовать сердца

Милость людям посылает
 Сам Господь Владыко Царь

Грешый мир спасти желает
 Он себя нам отдал в дар

Ноч[ь] тиха над Палестиной
 Спит усталая земля
 Горы рощи и долины
 Скрыла вся ночная мгла

Торжествуйтес[ь] веселитес[ь]
 Люди добрые со мной
 И с восторгом облекитес[ь]
 В ризу радостью Святой

Ныне Бог родился в мире
 Бог Богов и Царь Царев
 Не [в] короне не в порфире
 Вес небесной Ирей

Он родился не в палатах
 И не [в] убранных домах
 Там не видно было злато
 Где лежал он в пеленах

Неместимой он вместился
 В бедных яслях как бедняк
 Для чего|же он родился
 Для чего|же бедно так

Для того чтоб нас избавит[ь]
От деявольских сетей
Возвеличит[ь] и прославить
Нас любовью своей

Вечно Будем Бога Славить
За такой день торжества

Честь имеем Вас поздравит[ь]
В день Христова рождества

Много лето, Много лето, Много лето,
Много лето, Много лето, Много лето

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.)

№ 85. Я люблю Тебе Боже

Я люблю Тебе Боже
Люблю всей душой
Но в груди моей мало огня
И мой дух изнемог
Под коварной борьбой
Одалела усталость меня

Припев

Нет нет силы нет
Боже мой я молю
Укрепи Ты меня
Вся надежда моя на Тебя

Нет уж силы во мне
Нет стремлены к мольбе
Взор духовных туманится мой
Я готова упасть непосильной
Если дух не поможет мне борьбе Твой

А лукавый смилует и мучает меня
Хочет в сети свой затянуть
Но ты Боже скала и твердыня моя
Ты не дай же мне духом уснуть

Припев

Нет нет силы нет
Боже мой я молю
Укрепи Ты меня
Вся надежда моя на Тебя

Ты зажги моё сердце
Священном огнём
Дай мне веру Спасение вновь
Помоги же мне Боже
Быть твёрдым во всём
К своим ближним дай Боже любовь

Припев...

И когда ты придеш осудит этот мир
Мир лукавый коварный и злой
Помоги же мне Боже. На брачный Твой пир
Мне войти в Твой черток золотой

Припев

Нет нет силы нет
Боже мой я молю
Укрепи Ты меня
Вся надежда моя на Тебя

Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.)

№ 86. В древние годы

В древние древые годы
Улицы злого села
Чистая Дево Мария
Странницей бедной была

Вечер начался морозный
В[ь]юга кружилас[ь] селом
Робкой рукою стучалос[ь]
Дево пред каждым окном

Слезно просила приюта
В тёмною зимнюю ночь
Повсюду безжалостно гнали
Бедную странницу прочь

Много бродял он бездомных
Дальше иди проходи
Словно у них в эту пору
Сердце не билось в груди

Пречистая Дево Мария
Приюта ни где не нашла
В степ[ь] за селом удалилась
Замерзали токи Мариины слёзы

Плакала Божия Матерь
Но плакала не о себе
О людях не давших приюта
О их отвратимой судьбе

Боже мой смилуйся Сыне
Сердце смягчи у рабов
Жестоко сердечный и злобных
Дай покаяние покров

Плакала Дево Мария
От снежных и южных холмов
Слёзы дошли до озрады
Райских присветлых садов

Первые услышал те слёзы
Горных высот бытия
Древний пророк громоносец
Слобья каратель Илья

Мчатся крылатые кони
Над нечестивым селом
С огненной он колесницы
Машет огнём и мечём

Стрелы летят громовые
Сып[л]ет он каменный град
С крыши тесовых и темных
Страников гонящих хот

Глянул он громом не ждан[н]ым
В лютую вьюгу мороз
Вопли не внемлющих вопли
Ветер до Девы донёс

Вышла она из-за стога
Смотрить в морозную м[г]алу
Видит что гибель настала
От громоноса селу

Жалость зажглось всё сердца
Боже прости им всё зло
С плеч свой покров развернула
И прикрыла село
Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.)

№ 87. Христос с учениками ¹²³

Христос с учениками выходит из Храма
 Пред Крестною смертью своей
 С великими скорбями с прощальными словами
 Учил он любимых друзей
 Скажи нам учитель
 Великое слово
 Пока ты здесь с нами живешь
 Скажи нам учитель
 Когда это будет
 Когда Ты судить нас придёшь
 Услышите войны военные слухи
 Вос[с]танет народ на народ
 И будет болезни и глады и моры
 И братская кровь потечет
 Уменьшится вера угаснет надежда
 В сердцах охладает любовь
 И многие люди тогда соблазняются
 Прольют не повинную кровь
 Увидите мерзость во храмах то знайте
 Божественный судъ при дверях
 Смотрите чтоб вера у вас не погасла
 Держите светильник в руках

И многие скорьби сольются на землю
 И страшные муки придут
 Люди воскликнуть покройте нас горы
 И горы на них не спадут
 И в эту минуту поищут смерти
 Но смерть от людей убежит
 Но кто на работе в поле не дома
 Пускай уже домой не спешит
 И солнце помелкнет и месяц и звезды
 С небесного свода спадут
 Из мертвых воскреснут земные народы
 Придут на Божественный судъ
 Вот явиться Крест на небесех лучезарный
 Как солнце он будет сиять
 Избранные чадо предстануть сначала
 И будут на Крест все взирать
 За ними последует толпы народы
 От края до края земли
 И в мик содрагнётся земная природа
 Пред Божим престолом.

Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.)

№ 88. Иерусалим

На главной горе Синая
 Построенный Иерусалим
 Господь наш там обитает
 И Ангелы Божии с ним

Там нет никаких воздыхание
 Там Ангелы Божий пают
 В садах ани благоухают
 И розы там райские цветут

И ради таково блаженство
 Нам надо бы здесь пострадать
 За наша труды и терпение
 Господь нам пошлёт Благодать

О горный Иерусалиме
 Душа моя рвётся к тебе
 О горный Иерусалиме
 Ты всех призываешь к себе.

Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.)

№ 89. О Всепетая Дево вечная

О Всепетая Дево вечная
Дево чудная всех Святейшая

Помощь скорбная, беспомощному
Радость чудная, безотрадному

Детю сироте, неприютному
Матерь нежная, сердобольная

Жизнь старого, и унылого
Кровля страннику, неприютному

О Всепетая, я Тебя пою
Сердобольная, услыш песню мою

О Всепетая, я Тебя молю
Не атринь мольбы меня грешного

Приклони меня, на моление
Поспеши ко мне, [н]а спасение

Защити меня, беззащитного
Не оставь меня, всем постылаго

Руку крепкую, потяни к[о] мне
Милость чудную, уяви ко мне

Помоги найти, стезю узкую
Помоги нести, ношу трудную

О Всепетая, я Тебя пою
Сердобольная, услыш[ь] песню мою

О Всепетая, Дево вечная
Дево чудная, всех святейшая
Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.)

№ 90. Псалма

Тоскуй ты душа дорагая
Не печалься на радостным быть
Жизнь повер[ь] мне настанет другая
Ведь нас любит Господа не забудь

Уповай ты на Господа Бога
И почаще молись в тишине
Не утихнет на сердце тревога
И получишь покой на душе

Не забудь что Христос твой спаситель
Тебе ради страдал на Кресте
Он ат бед твой благи искупитель
Он с тобой всегда и везде

Не смущайся в тяжёлые годы
Пусть на время не ропщет, уста
Часто в жизни бывают не все годы¹²⁴
Но надейся на милость Творца

В море волны бушуют как море
Ветор страшно и грозно шумит

Но взгляни ты с любовью на зори
На тебя Твои Спаситель глядит

Жизни нашей он сам управляет
И защиту он нам подаёт
И даёт он нам то что желает
Что нас радости к счастью ведёт

Нам страдать здесь осталось не много
Мы готовы к последней борьбе
Скоро кончится путь наш суровый
И возмет нас Спаситель к себе

В небе родина наша Святая
Там наш вечный Блаженный
Приют чаще с верой на небе взирая
Укрепи с чистым сердцем молись
Аминь

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.)

№ 91. Заблудшая овца

Добрый Пастыр Иисусе
Я погибшая овца
Я к тебе приити стремлюсь
Во двор Бога и отца

По горам я здесь блуждаюсь
Среди хищников зверей
И к тебе тепер[ь] взываю
Помоги мне поскорей.

Ты меня откликни слава¹²⁵
Гласом кротким как Отец
Я придти к Тебе готов
И страдалось в конце

Выйди Пастырь мне навстречу
Приими свою овцу
Подыми меня на плечи
К своему Отцу

О предсладкий искупитель
Ты меня за всё прости
Жизнь май[ю] ты и Хранитель
На путь правый обрати

Я не счастное создание
От тебя в дали жила
Много было мне страдание
Много слёз я пролила

Мира ложные забавы
Погубили вы меня
Все вы лестные аравы
Я бегу [от] вас как [от] огня

Я к Тебе теперь взываю
Пресвятая Дево Мать
И под кров Твой прибегаю
Ты не мне погибать

О Царица преблагая
Заступи меня спаси
Мати Божия Святая
Христа Бога упроси

Ты к создателю и Богу
Разогрей мою любовь
За меня Страдал он много
За меня он пролил кровь

О я бедное создание
За меня он осуждён
За меня терпел страданья
И к Кресту был пригвоздён

Терн вонзали злые руки
Кровь струилась из тела
А я зная сие муки
Ни чувствительно была

В кроткие лик его пливали
Обращались грубо с ним
И в ланиты ударяли
Насмехались над ним

Он терпел все без роптанья
Он меня хотел спасти
А я бедная созданье
Не спешу к нему ит[т]и

О мой пастырь и Владыко
Любил Ты своих овец
Ты по милости великой
Будь мне благодостный Отец

Кровью свою Святую
Все грехи мои омой
И веди меня с сабою
Твой чертог Небесный свой
АМИНЬ

(ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.)

Дар крединца ши ын спуни кы мулт ну ва данул пентру тайника минуни круча тот ва бируи.
Конец

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

№ 96. Дештяпты те крештинь

Дештяпты те крештин дин

Сомнул (Сомиул?) чел де мортя

Ла каритя дук тараюл

Ку тутул де пыгын

Акум кынд мий де патлймй воеск сыне кугрумй кынд дяул сы каркы лумя да а вынат акум есте тинпул сы даш сзимплу ин лумя де о ряцы май кураты лепсит де пакат.

Ласац каля перзари фучиу дйн друмул кырчмы ласац ва де ёкурызе кйф шй лаударе

Кы тйнпул тречи юте

свыршйтул ну де парте кы

кы мыне вине часул кынд

Кынд теуул са апаре

геп фаца Жудскац че тутурор инпарате рас платй пентру челе се ин вяца я лукрат

Кынды домнул те ынтябы де тоате алы талй фапте путяви тураспунсди сав ви тачи ка мут

Авынд крединца таре спр ку лумя феричиты юбйц ви фи де домнул х ла страшных жудекуцы Апропе

(ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н.)

Примечания к Приложению № 2.

- ¹ Текст, взятый нами из сборника православного информатора с. Бешгиоз, дан в соответствии с оригиналом с минимальной правкой в квадратных скобках.
- ² Возможно, архидиакон.
- ³ **Этот календарь переписан нами из рукописного сборника-блокнота иннокентьевки.** После религиозного календаря, который по содержанию практически совпадает с народным календарем православных (за исключением того, что в нем отсутствуют некоторые праздники: 12/25 + Святого Алексея; 17/2 м + Тодор Тирон; 18/31 + моодесет), в блокноте иннокентьевки записаны так называемые 12 Великих пятниц, по отношению к которым используется молдавский/румынский термин «винире». Здесь уже даты празднования приводятся одновременно по старому и новому стилю.
- ⁴ Уточнение-приписка на обороте страницы: *Te|бу ёрту анй язылы 8-9 Нахождение Св. Ив. Крестителя. ачан феврал ай олэр 28. озман бу ёрту тутулэр мардан 9. ама ачан 29. озан. тутулэр мардын – 8. числа.*
- ⁵ В этом тексте мы унифицировали звук **дж**, который на письме был передан буквой **ч**. Кроме того, мы внесли в текст минимальную орфографическую правку, которая дана в квадратных скобках.
- ⁶ Этот календарь двенадцати годовых пятниц переписан нами из сборника-блокнота иннокентьевки из с. Бешгиоз. Судя по дописанным после этого списка датам празднования некоторых «переходящих» праздников, данный рукописный сборник был переписан ею около десяти лет назад.
- ⁷ Этот Пасхальный календарь переписан нами из сборника православного информатора из с. Бешгиоз.
- ⁸ В сборнике информатора из с. Бешгиоз имелась специальная запись о том, какие псалмы следует читать при определенных жизненных обстоятельствах: *Ачан душманар Калкынерлар сенин юстюня – 3, 19, 30, 31. болящее 90. Ачан дюштюн гюнаха 50, 45, 46, 70, 72. Коркудань, 6, 66, 76. Ачан зорлыер шейтан, 37, Ачан олужек гек чатламасы хем чимчирик 84, Ачан гидижан женгя 27, Ачан чикыжан ени екмя ени шараба ени мевая, 33* (ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.).

- ⁹ Этот текст переписан из сборника иннокентьевки. Название приведенной молитвы в сборнике фигурирует на молдавском языке – *Татэл Ностру*, а сам текст – на гагаузском.
- ¹⁰ Данный текст на церковном языке называется «Символ веры».
- ¹¹ Далее в сборнике информатора со следующей страницы начинались епистолии.
- ¹² Характерной чертой данного сборника из с. Бешгиоз является то, что во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили. Эта молитва, как и несколько последующих, совпадает с текстом, взятым у другого информатора из того же села.
- ¹³ В другом варианте того же текста употребляется Иисусе Христе.
- ¹⁴ В этом сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того, чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили. Эта молитва, как и несколько последующих, совпадает с текстом, взятым у другого информатора из этого же села.
- ¹⁵ Этот текст переписан из сборника иннокентьевки. После этой молитвы следовала «*Ей Гёк Падишахлы...*» (№ 6), а потом «Отче наш» (№ 1в), а затем «*Ей Са[а]би каблет бени пишман оланы*» (№ 7).
- ¹⁶ Этот текст переписан из сборника иннокентьевки.
- ¹⁷ Рядом дописано: *хем митани 3 керя / «и поклоны 3 раза».*
- ¹⁸ Этот текст переписан из сборника иннокентьевки.
- ¹⁹ В этом сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили.
- ²⁰ Здесь один лист отсутствует.
- ²¹ Перед началом этой молитвы, за которой следовали другие, отмечалось, что они читаются на сон грядущий (*Авшам уйку ичин дувалар*).
- ²² В этом сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили.
- ²³ Данная молитва в честь Пресвятой Троицы. После нее следовала молитва «Отче наш» на гагаузском языке.
- ²⁴ Этот текст, как и многие другие из данного расброшюрованного сборника, записан на отдельных тетрадных листках. Он шел после молитвы в честь ангела-хранителя.
- ²⁵ В данном тексте в каждом слове стоит ударение. Эта молитва, как и предыдущая, записана на тетрадных листах, ранее бывших частью сборника одного из информаторов.
- ²⁶ Это отрывок из молитвы, которая, как следует из приведенного в сборнике уточнения, должна произноситься после чтения кондака 13.
- ²⁷ Эта молитва в честь Господа шла после кондака 13 и после молитвы в честь ангела-хранителя в чадыр-лунгском сборнике. Весь акафист и обе молитвы написаны заглавными буквами.
- ²⁸ В данном сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили. Эта молитва, как и несколько последующих, совпадает с текстом, взятым у другого информатора из того же села.
- ²⁹ Этот текст из расброшюрованного сборника, судя по указанным страницам, шел перед вечерней молитвой в честь Св. Макария.
- ³⁰ Данной молитве предшествовала другая на русском языке: *Ангел мой хранитель мой святой Будь со мной молю тебя храни меня от зол земных грехов моих прошу тебя умоли Христа простить грехи мои во святом пути храни Храни Храни меня Амин!*
- ³¹ Это – «Тропарь Кресту и молитва за отечество» – одна из утренних молитв. В православном молитвослове аналогичная молитва дана без конкретного имени, для кого она предназначена: «Спаси, Господи, люди Твоя, и благослови достояние Твое, победы на сопротивных даруя, и Твое сохраняя Крестом Твоим жительство» [Православный молитвослов..., 1991, с. 11].
- Указание в ней на императора – Николая Александровича свидетельствует о времени записи информатором этой молитвы.

В данном сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили.

³² Эта «Молитва от живых» – одна из утренних молитв. В сборнике она следовала за «Тропарем Кресту и молитвой за отечество».

³³ *Евелки дуалар – кенди лафларлан* / «Старинные молитвы произносятся своими словами».

³⁴ «Молитва идущего в церковь».

³⁵ Этот текст молитвы произносился на трех языках. При переписывании его из тетради информатора мы оставили его без изменений. Форма написания слов на молдавском и русском языке и многочисленные ошибки свидетельствуют о механическом их воспроизведении без понимания содержания. Мы сохранили целиком весь текст молитвы, которая воспринималась как одно целое. В ее содержание включена молитва в честь ангела-хранителя и «Отче наш», также написанные со значительными грамматическими ошибками.

³⁶ «Во имя Отца и Сына и Святого духа, Аминь».

³⁷ Это – «Акафист Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу».

³⁸ Вероятно, данный отрывок из Кондака 13.

³⁹ На отдельных тетрадных листках сохранился лишь Икос 11, 12 и Кондак 12. Но там имелось уточнение, в какой последовательности следует читать, сколько раз и какой молитвой завершать.

⁴⁰ Начало данного текста из Кондака 12 в сборнике информатора из с. Бешалма (ПМА, с. Бешалма, Ч.Е.Г.) было представлено лишь приведенным фрагментом. Этот и все последующие церковные тексты были переведены ею вместе с односельчанкой. Однако Икос 12 в сборнике данного информатора не совпадает с предыдущим текстом.

⁴¹ В данном бешгиозском сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили. Этот текст дословно совпадает с акафистом из чадыр-лунгского сборника, написанного заглавными буквами (ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н.).

⁴² Эта молитва завершает Акафист ангелу-хранителю. В бешгиозском сборнике за этой молитвой шла другая в честь Иисуса – «*Eu Исус христос Аиѐз дува едирим сана...*», но она отличается от той, что в чадыр-лунгском сборнике (см.: текст № 4(б)).

⁴³ Уточнение, когда следует читать эту молитву. Эта молитва в честь Господа шла в чадыр-лунгском сборнике после кондака 13 и после молитвы в честь ангела-хранителя. Кроме того отметим, что в указанном сборнике весь акафист и обе молитвы написаны заглавными буквами.

⁴⁴ В сборнике данного информатора содержалось лишь начало псалма 50. Его сравнение с вариантом М. Чакира показало, что они целиком совпадают [Çakir, 2007, с. 172].

⁴⁵ В этом сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили. Данная песня из бешгиозской тетради совпадает с предыдущим текстом из гайдарской тетради [М.А.И.], но написана со множеством ошибок.

⁴⁶ Данный текст взят из казаклийского сборника (-тетради), хранящегося у певчих на клиросе.

⁴⁷ Как можно судить из предыдущего текста, эта строка является припевом и должна повторяться там, где многоточия.

⁴⁸ Эти тексты напечатаны самим информатором на печатной машинке (с рукописных вариантов). Сборник обтянут синей тканью, на обложке которого приклеен восьмиконечный белый крест. Он поделен как бы на три части. Вначале духовные стихи на гагаузском языке (страницы сборника пронумерованы латинскими цифрами, а затем духовные стихи на русском языке (страницы пронумерованы арабскими цифрами), затем следуют молитвы на церковнославянском языке (до 7-ой страницы нумерация на латинской графике, а после – арабскими цифрами).

⁴⁹ Тексты «Молитвы утренние» и «Молитвы на сон грядущий», написанные заглавными буквами, содержались в сборнике (-книге) информатора из с. Бешгиоз. Они напечатаны им же на печатной машинке. Сборник обтянут синей тканью, а на обложке приклеен восьмиконечный белый крест. Он поделен как бы на три части. Вначале духовные стихи на гагаузском языке (страницы сборника пронумерованы латинскими цифрами, а затем духовные стихи на русском языке (страницы пронумерованы арабскими цифрами), затем следуют молитвы на церковнославянском языке (до 7-ой страницы

нумерация латинскими цифрами, а затем – арабскими. Мы дали все тексты молитв в порядке очередности следования в сборнике.

⁵⁰ Это – «Псалом 50».

⁵¹ В православном сборнике(-книге) эта молитва по сути завершает «Молитвы на сон грядущий»; за ней следует лишь коротенькая молитва-зааминивание. А в рукописном сборнике за этим текстом шел еще тропарь в честь Богородицы и молитва в честь Св. Ефрема Сирина.

⁵² Эта молитва написана на отдельном тетрадном листке.

⁵³ Записанные цифры, по-видимому, означают, какие псалмы следует читать после указанной молитвы.

⁵⁴ Эта и следующая молитва содержалась в ветхом бешгиозском сборнике(-тетради) на 22 страницы. Он написан с многочисленными ошибками, по-видимому, человеком, не владеющим гагаузским языком.

⁵⁵ Молитвы №№ 110-112 напечатаны (на печатной машинке) информатором из с. Бешгиоз на отдельном листке бумаги.

⁵⁶ По словам информатора, именно эту молитву она читает чаще всего.

⁵⁷ Данной молитвой завершается «Акафист Божией Матері Неупиваемая чаша», который представлен в виде тонкого сборника(-книжки) в твердом переплете: начинается с тропаря № 4, далее – акафист (икос 1-12, кондак 1-13 – все это в двух экземплярах, но на разной бумаге, вклеено в сборник – текст напечатан на пишущей машинке). После первого тропаря и акафиста идет молитва на церковнославянском языке, а перед содержащемся в том же сборнике еще одним таким же тропарем и акафистом есть молитва на молдавском языке; в конце представлена та же молитва, что и в первой части сборника на церковнославянском языке, которая и приведена в Приложении.

⁵⁸ Эта молитва взята нами из тонкой рукописной тетради информатора из г. Чадыр-Лунга.

⁵⁹ После этой молитвы в честь Ангела-хранителя следовали еще две молитвы на гагаузском языке: в честь Архидиакона Стефана и Св. Трифона.

⁶⁰ **Тексты №№ 119-121, 123-129 выписаны из сборника информатора, принадлежащего к секте иннокентьевцев.** Нумерация страниц в ее сборнике доведена до 40, хотя и далее следуют тексты, но страницы уже не пронумерованы.

⁶¹ После этого псалма следовал апокриф «Епистолия Господа Нашего Иисуса Христа» на гагаузском языке.

⁶² **Тексты №№ 119-121, 123-129 выписаны из сборника информатора, принадлежащего к секте иннокентьевцев.** Нумерация страниц в ее сборнике доведена до 40, хотя и далее следуют тексты, но страницы уже не пронумерованы.

⁶³ Эта молитва написана на отдельном тетрадном листке.

⁶⁴ Тексты из сборника(-тетради), взятого у прицерковной женщины из чадыр-лунгской церкви.

⁶⁵ Эта молитва написана шариковой ручкой на отдельном листке бумаги.

⁶⁶ Данный текст из синего сборника(-книги) православного информатора из с. Бешгиоз.

⁶⁷ Этот текст прежде был написан на отдельном тетрадном листке бумаги. Но у информатора, у которого мы взяли указанный текст, он был уже в ксерокопированном виде. Из поучений в ее сборнике были еще два текста на русском языке, которые приведены нами в предыдущей монографии [Квилдинкова, 2012а, с. 545-550]. Номера некоторых страниц записаны прямо в середине текста, то есть, как попадалось при переписывании. Текст написан относительно грамотно, со знаками препинания, кавычками. Но довольно часто, в тех местах, где должны стоять запятые, поставлены точки, при этом далее он продолжается с маленькой буквы.

⁶⁸ В этом сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили.

⁶⁹ В уголке справа на гагаузском языке дописано «*аушам Молитвасы*», что означает «вечерняя молитва».

⁷⁰ Этот текст, как и предыдущий, взят нами из сборника(-книжки) обтянутого синей тканью, поверх которого наклеен белый восьмиконечный крест. Аналогичный текст (не полный) под обозначением «Псалма» есть и в чадыр-лунгском сборнике(-тетради) (ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.).

⁷¹ Тексты в бешгиозском сборнике(-тетради) – Р.Е.Н. написаны чернильной ручкой и со значительными орфографическими погрешностями.

⁷² Этот духовный стих из бешгиозского сборника(-книжки), обтянутого синей тканью. Аналогичный текст под обозначением «Псалом» с нумерацией столбиков представлен и в одном из чадыр-лунгских сборников(-тетрадей) (ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.).

- ⁷³ Данный текст взят из казаклийского сборника(-тетради), хранящегося у певчих на клиросе. Он представляет собой симбиоз народной колядки и рождественского тропаря. Исполняется в церкви на Рождество.
- ⁷⁴ Приведенный текст из чадыр-лунгского сборника(-тетради) также представляет собой симбиоз народной колядки и рождественского тропаря. В прежние времена исполнялся в церкви на Рождество.
- ⁷⁵ Отметим, что в представленном чадыр-лунгском сборнике духовные стихи были написаны чернильной ручкой, но современным почерком.
- ⁷⁶ Этот и следующий текст были написаны заглавными буквами.
- ⁷⁷ Эта песня из сборника(-книжки) обтянутого синей тканью, поверх которого наклеен белый восьми-конечный крест.
- ⁷⁸ В данном бешгиозском сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того, чтобы не исказить смысла слов на гагаузской языке, мы эти особенности в тексте не отразили.
- ⁷⁹ Аналогичная песня в сборнике указанного информатора есть и на молдавском языке, но при этом ее название дано на гагаузском: «Ангилеринь тюркюсю» («*Че май вестй мйнутаты...*»).
- ⁸⁰ В этом сборнике во всех текстах в некоторых случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **и**. Для того, чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили.
- ⁸¹ В этом сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **и**. Для того, чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили.
- ⁸² Ниже записано *дёшедиллярь*.
- ⁸³ Дословно схож с песней *Auşam sofrası* (Касым Г. Г.) из чадыр-лунгской «тетради» [см. Квилинкова, 2011а, с. 469].
- ⁸⁴ Далее следовал небольшой фрагмент из другого духовного стиха: «*сусучамь / нерьдя сянь дюшючянь бянь сенй калдырычам / нерьдя сянь ачыкычань бянь сени доюручамь / нередя сянь сусычань бянь сени сулуйчамь*».
- ⁸⁵ В этом сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили. Аналогичный текст (с незначительными орфографическими особенностями и с указанием столбцов) под обозначением «псалом» есть и в чадыр-лунгских сборниках.
- ⁸⁶ В данном сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили.
- ⁸⁷ Другой бешгиозский сборник (Р.Е.Н.) с духовными стихами представляет собой тонкую тетрадь, которая начинается со стр. 3. В ней тексты написаны чернильной ручкой.
- ⁸⁸ В этом сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили. Аналогичный текст под названием «*Исуз христозун гер[и]льмеси хемда ставороза онун ёльмеси...*» /Матф[е]и 27-33/ с некоторыми незначительными различиями содержится в другом сборнике этого же информатора, написанном чернильной ручкой.
- ⁸⁹ Данный текст из сборника(-книжки) обтянутого синей тканью, поверх которого наклеен белый восьми-конечный крест. Аналогичный вариант песни, несколько сокращенный, записан в **казаклийском (церковном) сборнике-тетради**.
- ⁹⁰ В данной песне, как и во всех других из этого сборника, во многих случаях над кириллической буквой **и** ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на **й**. Для того чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили. В этом тексте имеют место значительные ошибки и искажение смысла. Столбцы идут не по порядку.
- ⁹¹ В другом чадыр-лунгском варианте аналогичного духовного стиха под названием «Псалом» есть еще одна – вторая строка, в которой уточняется, что Иисуса поймали евреи: «*чивытлар тут[т]улар*».
- ⁹² Этот текст представляет собой «Плач Богородицы» (в форме причитания).

- ⁹³ Аналогичная песня в сборнике того же информатора есть и на молдавском языке. В конце ее цветными карандашами нарисован цветочек.
- ⁹⁴ Так в оригинале в казаклийской тетради, которая хранится на клиросе, то есть название на русском, а текст – на гагаузском. Последние две строчки куплета исполняются два раза. Идентичный текст нам спела десять лет назад информатор из с. Конгаз (ПМА, с. Конгаз, С.Е.) [Moldova gagauzlarin., 2003, с. 54]. Этот текст представляет собой песню-молитву кающейся души.
- ⁹⁵ Этот текст, представляющий песню-молитву кающейся души, взят из бешгиозского сборника(-книжки), обтянутого синей тканью, поверх которого наклеен белый восьмиконечный крест. Тексты напечатаны на пишущей машинке и сброшюрованы в самодельную книжку.
- ⁹⁷ Текст песни-молитвы, взятый нами у представительницы иннокентьевцев, написан на отдельном листке.
- ⁹⁸ Песня с сюжетом ожидания второго Пришествия Христа взята нами из казалийского сборника(-тетради), хранящегося у певчих на клиросе. Аналогичный текст с незначительными особенностями есть в одном из чадыр-лунгских сборников(-тетрадей), но в нем вместо буквы *ж* использована *ж*.
- ⁹⁹ Так в оригинале текста, то есть название на русском языке, а сам текст – на гагаузском.
- ¹⁰⁰ Изначально в названии было *дорулмасы*, но затем красной ручкой исправлено. В этом сборнике во всех текстах во многих случаях над кириллической буквой *и* ставилась точка или черточка, что делает эту букву похожую на *й*. Для того чтобы не исказить смысла слов на гагаузском языке, мы эти особенности в тексте не отразили.
- Этот и более двух десятков последующих текстов взяты из сборника(-книжки) обтянутого синей тканью, поверх которого наклеен белый восьмиконечный крест. Они напечатаны на пишущей машинке и сброшюрованы в самодельную книжку.
- ¹⁰¹ Этот же вариант духовного стиха под названием «+Страшный суд», грамматически более верно написанный, содержится в одном из чадыр-лунгских сборников.
- ¹⁰² Такой же текст под названием «Псалом» с некоторыми орфографическими особенностями и с нумерацией куплетов есть в одном из чадыр-лунгских сборников.
- ¹⁰³ Данный текст с указанием нумерации куплетов под названием «Псалом» есть в одном из чадыр-лунгских сборников.
- ¹⁰⁴ Аналогичный текст с некоторыми незначительными орфографическими особенностями содержится и в одном из чадыр-лунгских сборников(-тетрадей).
- ¹⁰⁵ Данный текст из сборника(-книжки), обтянутого синей тканью, поверх которого наклеен белый восьмиконечный крест. Тексты напечатаны на пишущей машинке и сброшюрованы в самодельную книжку. Завершается этот сборник песней на гагаузском языке и текстом о блаженных на церковно-славянском языке. Аналогичный текст есть и в чадыр-лунгском сборнике.
- ¹⁰⁶ Этот духовный стих, содержащийся в одном из чадыр-лунгских сборников, есть и в тетради другого информатора из этого же населенного пункта (ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.). При этом он записан не в столбик, а сплошным текстом. Есть он и в «синем» сборнике информатора из с. Бешгиоз (ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.) и также оформлен в столбик, но с некоторыми незначительными особенностями в произношении и написании слов – *ж/-ч* и т. д.
- ¹⁰⁷ В другом сборнике этого же информатора данная песня с несколько измененным названием «*Гёк юзюндян карарер*» записана с некоторыми небольшими различиями.
- ¹⁰⁸ Данный текст, представляющий собой рождественский тропарь, взят из казаклийского сборника(-тетради), хранящегося у певчих на клиросе.
- ¹⁰⁹ Данный текст, представляющий собой рождественский тропарь, взят из казаклийского сборника(-тетради), хранящегося у певчих на клиросе.
- ¹¹⁰ Данный текст из сборника(-книжки) обтянутого синей тканью, поверх которого наклеен белый восьмиконечный крест. Тексты в этом сборнике напечатаны на пишущей машинке и сброшюрованы в самодельную книжку. В середине сборника – духовные стихи русским языком, вероятно, они более позднего происхождения. Некоторые из них повторяются и в других сборниках. Такой же текст под названием «Христос и Самарянка» содержится в одном из чадыр-лунгских сборников(-тетрадей) (ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.).
- ¹¹¹ Эта и предыдущая песня записаны на отдельных тетрадных листах вместе с молитвами. Указывается, что куплеты следует петь по два раза.

- ¹¹² Аналогичный текст под названием «Мама моя» содержится в казаклийском сборнике(-тетради), хранящегося у певчих на клиросе.
- ¹¹³ Эта песня распечатана информатором на отдельном листке и с него сделан ксерокс. Именно она в последнее время широко распространяется у православных в качестве похоронной.
- ¹¹⁴ Данный текст из сборника(-книжки) обтянутого синей тканью. Он, как и многие другие, встречается и в других сборниках.
- ¹¹⁵ Этот же текст несколько в сокращенном варианте есть и в бешгиозской «синей тетради» (ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В.).
- ¹¹⁶ Такая же песня с этим же названием содержится и в казаклийском сборнике(-тетради), хранящемся у певчих на клиросе.
- ¹¹⁷ Этот духовный стих написан на отдельном листке бумаги вместе с молитвами. Куплеты пронумерованы римскими цифрами и каждый исполняется 2 раза.
- ¹¹⁸ Аналогичная песня под названием «Жизнь Серафима» содержится и в казаклийском сборнике(-тетради), хранящемся у певчих на клиросе.
- ¹¹⁹ В гайдарском варианте аналогичного текста здесь использовано слово *схимник*.
- ¹²⁰ В гайдарском варианте название этого духовного стиха «Алексей, человек Божий». Собственный вариант этой песни на гагаузском языке исполнила нам информатор с. Бешгиоз [см.: Квилинкова, 2011а, с. 477].
- ¹²¹ Такая же песня под этим же названием содержится в казаклийском сборнике(-тетради), хранящемся у певчих на клиросе.
- ¹²² Такая же песня под этим же названием содержится в казаклийском сборнике(-тетради), хранящемся у певчих на клиросе.
- ¹²³ Вариант этого духовного стиха с некоторыми незначительными текстовыми изменениями и с делением на куплеты содержится и в другом чадыр-лунгском сборнике (ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С.).
- ¹²⁴ Видимо, *невзгоды* – Е. К.
- ¹²⁵ Видимо, *словом* – Е. К.
- ¹²⁶ Так – в оригинале. Название на гагаузском языке, а сам текст – на молдавском / румынском.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 3

Список информаторов

Гагаузские населенные пункты, входящие в состав Гагаузии – (Gagauz Yeri) Республика Молдова

1. с. Гайдары

ПМА, с. Гайдар, Б.Х.И., 1913 г.р.
ПМА, с. Гайдар, Я.С.А., 1918 г.р.
ПМА, с. Гайдар, К.Ф.С., 1941 г.р.
ПМА, с. Гайдар, К.Е.И., 1930 г.р.
ПМА, с. Гайдар, М.К.Е., 1923 г.р.
ПМА, с. Гайдар, М.А.И., 1955 г.р.
ПМА, с. Гайдар, Г.Н.А., 1941 г.р.
ПМА, с. Гайдар, К.Д.И., 1941 г.р.
ПМА, с. Гайдар, М.А.К., 1936 г.р.
ПМА, с. Гайдар, Б.С.И., 1938 г.р.
(урож. с. Кирютня)
ПМА, с. Гайдар, Ч.С.Ф., 1923 г.р.
ПМА, с. Гайдар, Б.Х.И., 1913 г.р.
ПМА, с. Гайдар, Г.А.А., 1941 г.р.
ПМА, с. Гайдар, М.К.Е., 1923 г.р.
ПМА, с. Гайдар, Г.С.П., 1923 г.р.
ПМА, с. Гайдар, С.М.Д., 1928 г.р.
ПМА, с. Гайдар, И., 1933 г.р.
ПМА, с. Гайдар, Н.

2. г. Чадыр-Лунга

ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.Е.Г., 1924 г.р.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, О.П.Д., 1930 г.р.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, Г.М.В., 1943 г.р.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.Л.Г., 1932 г.р.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, Ж.М.И., 1945 г.р.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.Д.Ф., 1938 г.р.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.В.С., 1943 г.р.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, С.Л.Г., 1932 г.р.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, П.О.Ф., 1933 г.р.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.И.И., 1939 г.р.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Н., 1931 г.р.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.Г.Г., 1924 г.р.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, К.М.Е., 1936 г.р.
(уроженка с. Баурчи)
ПМА, г. Чадыр-Лунга, Л.Е.М.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, М.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, Ф., 1947 г.р.
ПМА, г. Чадыр-Лунга, С., 1978 г.р.

3. с. Бешгиоз

ПМА, с. Бешгиоз, Г.П.Г., 1940 г.р.
ПМА, с. Бешгиоз, К.Ф.В., 1941 г.р.
ПМА, с. Бешгиоз, Р.В.В., 1945 г.р.
ПМА, с. Бешгиоз, П.Е.Д., 1940 г.р.
ПМА, с. Бешгиоз, С.Е.С., 1943 г.р.
ПМА, с. Бешгиоз, К.М.Д., 1923 г.р.
ПМА, с. Бешгиоз, Д.В.Д., 1958 г.р.
ПМА, с. Бешгиоз, Г.Г.Ф., 1922 г.р.
ПМА, с. Бешгиоз, П.Н.П., 1936 г.р.
ПМА, с. Бешгиоз, Р.Е.Н., 1929 г.р.
ПМА, с. Бешгиоз, С.Л.А., 1936 г.р.
ПМА, с. Бешгиоз, К.Е.Д., 1955 г.р.
ПМА, с. Бешгиоз, Г.М.Н., 1958 г.р.
ПМА, с. Бешгиоз, С.М.П., 1932 г.р.
(уроженка с. Казаклия)
ПМА, с. Бешгиоз, П., 1958 г.р.

4. с. Казаклия

ПМА, с. Казаклия, Г.Е.Г., 1916 г.р.
ПМА, с. Казаклия, У.И.Д., 1926 г.р.
ПМА, с. Казаклия, Ч.А.Н., 1923 г.р.
ПМА, с. Казаклия, Ч.Ф.И., 1924 г.р.
ПМА, с. Казаклия, А.А.С., 1924 г.р.
ПМА, с. Казаклия, Т.А.А., 1987 г.р.
ПМА, с. Казаклия, Т.А.Ф., 1934 г.р.
ПМА, с. Казаклия, А.П.И., 1923 г.р.
ПМА, с. Казаклия, Х.М.Д., 1956 г.р.
(уроженка г. Чадыр-Лунга)
ПМА, с. Казаклия, Ч.Ф.Т., 1932 г.р.
ПМА, с. Казаклия, У.Е.В., 1923 г.р.
ПМА, с. Казаклия, Б.М.С., 1858 г.р.
ПМА, с. Казаклия, У.А.С., 1944 г.р.
ПМА, с. Казаклия, Т.И.Н., 1919 г.р.
ПМА, с. Казаклия, Д.Д.Д., 1918 г.р.
ПМА, с. Казаклия, К.Г.Н., 1930 г.р.
ПМА, с. Казаклия, Г.Е.Г., 1916 г.р.
ПМА, с. Казаклия, Н.

5. с. Джолтай

ПМА, с. Джолтай, Д.И.П., 1956 г.р.
ПМА, с. Джолтай, К.И.И., 1932 г.р.
ПМА, с. Джолтай, К.П.Й, 1953 г.р.
ПМА, с. Джолтай, К.Ф.Г., 1933 г.р.
ПМА, с. Джолтай, К.П.Н., 1928 г.р.
ПМА, с. Джолтай, С.Е.К., 1929 г.р.
ПМА, с. Джолтай, С.П.Н., 1950 г.р.
ПМА, с. Джолтай, К.Ф.К., 1941 г.р.
ПМА, с. Джолтай, Г.Ф.Г., 1940 г.р.
ПМА, с. Джолтай, И.К.Н., 1929 г.р.
ПМА, с. Джолтай, Г.К.М., 1934 г.р.
ПМА, с. Джолтай, К.П.Й. 1928 г.р.
ПМА, с. Джолтай, Ч.В.В., 1958 г.р.

6. с. Баурчи

ПМА, с. Баурчи, А.А.Г., 1930 г.р.
ПМА, с. Баурчи, П.М.Д., 1925 г.р.
ПМА, с. Баурчи, Т.М.М., 1931 г.р.
ПМА, с. Баурчи, К.А.Н., 1920 г.р.
ПМА, с. Баурчи, К.М.А., 1953 г.р.
ПМА, с. Баурчи, С.В.Д., 1957 г.р.
ПМА, с. Баурчи, К.Е.Д., 1934 г.р.
ПМА, с. Баурчи, К.Х.И., 1916 г.р.
ПМА, с. Баурчи, П.Е.И., 1910 г.р.
ПМА, с. Баурчи, Я.К.А., 1936 г.р.
ПМА, с. Баурчи, Я.О.М., 1936 г.р.
ПМА, с. Баурчи, К.Ф.Н., 1928 г.р.
ПМА, с. Баурчи, К.Ф.М., 1929 г.р.
(уроженка с. Гайдар)
ПМА, с. Баурчи, А.А.Г., 1930 г.р.
ПМА, с. Баурчи, Т.С.К., 1939 г.р.
ПМА, с. Баурчи, К.М.А., 1939 г.р.
ПМА, с. Баурчи, Б.С.И., 1932 г.р.

7. с. Томай

ПМА, с. Томай, Д.А.И., 1924 г.р.
ПМА, с. Томай, Т.Н.И., 1917 г.р.

8. с. Копчак

ПМА, с. Копчак, К.Ф.А., 1927 г.р.
ПМА, с. Копчак, К.Ф.И., 1923 г.р.
ПМА, с. Копчак, Т.В.И., 1926 г.р.
ПМА, с. Копчак, Г.Й.А., 1921 г.р.
ПМА, с. Копчак, К.Е.З., 1921 г.р.
(урож. с. Червоноармейское (Кубей)

9. с. Авдарма

ПМА, с. Авдарма, К.И.Н., 1915 г.р.
ПМА, с. Авдарма, Г.Е.И., 1922 г.р.
ПМА, с. Авдарма, Г.М.Г., 1923 г.р.
ПМА, с. Авдарма, К.Е.П., 1950 г.р.
ПМА, с. Авдарма, К.О.Х., 1933 г.р.
ПМА, с. Авдарма, Т.Е.М., 1925 г.р.
ПМА, с. Авдарма, Г.Е.И., 1935 г.р.
ПМА, с. Авдарма, Г.М.А., 1950 г.р.
ПМА, с. Авдарма, К.Е.П., 1950 г.р.
ПМА, с. Авдарма, К.О.Х., 1933 г.р.
ПМА, с. Авдарма, К.Н.М., 1922 г.р.
ПМА, с. Авдарма, Т.А.Д., 1967 г.р.
ПМА, с. Авдарма, К.О.Х., 1933 г.р.

10. г. Комрат

ПМА, г. Комрат, Л.Ф.Ф., 1929 г.р.
ПМА, г. Комрат, М.М.Д., 1929 г.р.
ПМА, г. Комрат, Б.И.И., 1924 г.р.
ПМА, г. Комрат, Ф.М.Г., 1944 г.р.
ПМА, г. Комрат, Ф.А.Г., 1946 г.р.

11. с. Бешалма

ПМА, с. Бешалма, В.С.Ф., 1922 г.р.
ПМА, с. Бешалма, В.М.В., 1923 г.р.
ПМА, с. Бешалма, В.С.Х., 1912 г.р.
ПМА, с. Бешалма, Т.М.В., 1921 г.р.
ПМА, с. Бешалма, К.Е.А., 1938 г.р.
ПМА, с. Бешалма, И.М.П., 1944 г.р.
ПМА, с. Бешалма, Ч.Е.Г., 1941 г.р.
ПМА, с. Бешалма, В.Е.И., 1939 г.р.
ПМА, с. Бешалма, К.А.Ф., 1949 г.р.
ПМА, с. Бешалма, И.М.П., 1944 г.р.
ПМА, с. Бешалма, Д.П.П., 1940 г.р.
ПМА, с. Бешалма, И.М.П., 1944 г.р.
ПМА, с. Бешалма, К.В.И., 1947 г.р.
ПМА, с. Бешалма, Д.С.Н., 1941 г.р.
ПМА, с. Бешалма, Т., 1978 г.р.

12. с. Конгаз

ПМА, с. Конгаз, И.И.Н., 1914 г.р.
ПМА, с. Конгаз, Б.З.Г., 1924 г.р.
ПМА, с. Конгаз, У.В.Ф., 1931 г.р.
ПМА, с. Конгаз, П.М.Д., 1925 г.р.
ПМА, с. Конгаз, Д.А.И., 1953 г.р.
(урож. с. Дезгинжа)
ПМА, с. Конгаз, Н.Н.Д., 1924, г.р.

ПМА, с. Конгаз, П.П.Г., 1910 г.р.
 ПМА, с. Конгаз, П.Е.А., 1955 г.р.
 ПМА, с. Конгаз, Р.М.К., 1930 г.р.
 ПМА, с. Конгаз, Г.М.П., 1914 г.р.
 ПМА, с. Конгаз, А.Ф.Г., 1921 г.р.
 ПМА, с. Конгаз, А.С.К., 1924 г.р.
 ПМА, с. Конгаз, С.Е.И., 1928 г.р.
 ПМА, с. Конгаз, К.Ф.Г., 1959 г.р.
 ПМА, с. Конгаз, И.П.Г., 1922 г.р.

13. с. Чок-Майдан

ПМА, с. Чок-Майдан, Б.К.У., 1928 г.р.
 ПМА, с. Чок-Майдан, Я.П.Я., 1920 г.р.
 ПМА, с. Чок-Майдан, Н.Д.Г., 1925 г.р.
 ПМА, с. Чок-Майдан, Н.И.Н., 1930 г.р.
 ПМА, с. Чок-Майдан, Д.И.Х., 1948 г.р.
 ПМА, с. Чок-Майдан, Я.Ф.Д.
 ПМА, с. Чок-Майдан, Д.Д.И., 1929 г.р.

14. с. Дезгинжа

ПМА, с. Дезгинжа, К.Д.И., 1912 г.р.
 ПМА, с. Дезгинжа, Ч.Ф.Н., 1917 г.р.
 ПМА, с. Дезгинжа, Т.А.В., 1944 г.р.

ПМА, с. Дезгинжа, Н.Н.Н., 1912 г.р.
 ПМА, с. Дезгинжа, М.А.В., 1958 г.р.
 ПМА, с. Дезгинжа, В.П., 1983 г.р.

15. с. Кирсово

ПМА, с. Кирсово, К.Д.К., 1920 г.р.
 ПМА, с. Кирсово, Б.Е.Н., 1935 г.р.
 ПМА, с. Кирсово, Г.

16. г. Вулканешты

ПМА, г. Вулканешты, И.З.Н., 1932 г.р.
 ПМА, г. Вулканешты, В.А.И., 1929 г.р.
 (урож. с.Виноградова (Курчи))
 ПМА, г. Вулканешты, П.В.Ф., 1924 г.р.
 ПМА, г. Вулканешты, Р.В.Н., 1943 г.р.
 ПМА, г. Вулканешты, К.М.Н., 1958 г.р.

17. с. Карбаля

ПМА, с. Карбаля, Н.Н.Ф., 1944 г.р.
 ПМА, с. Карбаля, Г.В.И., 1926 г.р.
 ПМА, с. Карбаля, Г.Е.Д., 1925 г.р.
 ПМА, с. Карбаля, Я.А.В., 1968 г.р.

НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ, НАХОДЯЩИЕСЯ НА ТЕРРИТОРИИ РЕСПУБЛИКИ УКРАИНА, В КОТОРЫХ ПРОЖИВАЮТ ГАГАУЗЫ

1. с. Котловина (до 1948 г. – с. Балбока) Ренийского района

ПМА, с. Котловина, Ч.З.И., 1912 г.р.
 ПМА, с. Котловина, Я.З.Ф., 1924 г.р.

2. с. Димитровка Болградского района

ПМА, с. Димитровка, М.И.Г., 1919 г.р.
 ПМА, с. Димитровка, Т.Д.Г., 1922 г.р.

3. с. Виноградовка (до 1945 г. – с. Курчи)

ПМА, Виноградовка, Б.Ф.Г., 1928 г.р.
 ПМА, Виноградовка, Т.Е.Ф., 1919 г.р.

Abstract

The fundamental characteristics of the Gagauz ethnic consciousness, the important components of their ethnicity are religious (Christian) and linguistic (Turkic) identities, which have determined the cultural stereotypes of the Gagauz. They contributed to the formation of the basic features of the Gagauz national character, the peculiarities of their national mentality.

Stressing the importance and interlacement of religious and linguistic identities, we note that at different historical stages their correlation has been changing. During the Balkan period of the ethnic history of the Gagauz the Orthodox identity, due to a number of factors, has become a dominant feature of their ethnic consciousness. A special place of this identity in the ethno-cultural code is conditioned by the historical past of the people. ***The ethnic history of the Gagauz suggests that the Gagauz, having chosen the Orthodox faith, chose their destiny.*** In the Balkans, with the adoption of Christianity by the ancestors of the Gagauz, there was activated a mechanism that allowed them to clearly differentiate themselves from the Turks related to them in language. In the Bessarabian period of their history the main function on the preservation of the ethnicity there began to perform the Gagauz language, which, reflecting the people's history and culture and being their keeper, allowed the Gagauz to maintain their ethnic and cultural features and differentiate themselves from the other Orthodox peoples of Bessarabia living in their neighborhood.

Based on the data given in the paper, the author concludes that in the minds of the Gagauz the religion not only has deep roots, but in fact is an innate feature of their mentality. Christianity (in the form of Orthodoxy) was a powerful factor in the preservation of their Gagauz identity, despite the linguistic affinity with the Turks.

In this work for the first time there were introduced into scientific use more than 160 units of archival material found by the author in the collections of the National Archives of the Republic of Moldova, as well as a field of material collected in 1995 – 2012 during the individual expeditions to the Gagauz settlements of the Republic of Moldova, which covers various aspects of the so-called religious pluralism, the relationship between the Orthodox and non-Orthodox (Baptists, Sabbatarians, Pentecostals, Jehovah's Witnesses etc.), the significance of folk customs and rituals for the Orthodox (popular Orthodoxy). An important part of the work is paid to ***the ethnic component in the Orthodoxy of the Gagauz.***

The Appendix presents archival data of the 19th – early 20th centuries on the 28 Gagauz parishes (the dates of the construction of churches, ethnic affiliation of clergy and parishioners, etc.), as well as more than 250 original religious texts (prayers, spiritual poetry, folk and church calendars, etc.) from the Gagauz manuscript «collections».

The archival documents found by the author testify that one part of clergy resettled with the Gagauz identified themselves as representatives of “the Bulgarian nation” and the other – as “the Greek nation”. Meanwhile the population of the Gagauz parishes was recorded in cleric registers as “Bulgarians”. In the Gagauz parishes where the priests were “Greeks” (Bolboka, Kongaz, Etulia / Itulia, Volkaneshty, Chishmekioy)

religious services were carried out for quite a long time in the Greek language, and in those where the priests were “Bulgarians” – in Moldavian and / or Church Slavonic.

Based on the analysis of data from the written and published sources, the author concludes that the Gagauz was characterized by a high degree of religiosity: committing significant donations to churches and monasteries, providing the clergy salaries from the society, the tradition of pilgrimage – *khadzhylyk*, fasting, adherence to the Orthodoxy, “no ground for sectarianism”, etc. This paper analyzes the reasons for the weak expression of some of the external forms of religion among the Gagauz: not frequent visits to the temple, not full compliance with all the holidays established by church, lack of knowledge on the Christian history and the dogma, ignorance of church prayers, etc. The analysis of archival and historiographical material suggests that this is largely due to the historical conditions of life of the Gagauz in the Balkans during the period of Ottoman rule, as well as implementation of church services in the Bessarabian period in a language incomprehensible to them (Church Slavonic and Moldavian / Romanian).

The translation and publication of the first religious books in the Gagauz language at the beginning of the 20th century and the emergence of the Gagauz religious manuscript tradition give reason to consider this stage the starting point in the formation of the Gagauz literary language. These activities as well as the processes rapidly flowing within the ethnic group have led to the fact that the Gagauz gained the right to the official recognition of their own ethnonym and glossonym and the right to preserve their ethnic and cultural uniqueness (Turkic-speaking Christians). Available archival documents suggest that during this period there was also a rapid increase in their self-awareness that was expressed in the requirement of local communities on the appointment to the parish priests of their ethnicity. This testifies that at the beginning of the 20th century all three the identities (religious, linguistic, and ethnic) have been combined.

Preservation of features of everyday life, the fanatical attitude to the execution of folk customs and rituals perceived as an integral part of the Orthodox faith – this, in fact, is ***the mechanism of “the people’s self-preservation”*** – maintaining themselves as a separate ethnic group. And an important role in this mechanism belongs to the Orthodox Church and the Gagauz language.

Orthodoxy in the life of the Gagauz has an important “culture-defining function”, affecting the spiritual and cultural processes and contributing to preservation of ethnic and cultural identity; it is a kind of ***pivot of the Gagauz ethnicity***.

Резюме

Основопологающими признаками этнического самосознания гагаузов, важными составляющими их этничности являются религиозная (христиане) и языковая (тюркоязычные) идентичности, определившие их культурные стереотипы. Они способствовали формированию основных черт гагаузского национального характера, особенностей национальной психологии гагаузов.

Подчеркивая значимость и переплетение религиозной и языковой идентичностей, отметим, что на разных исторических этапах их соотношение менялось. В балканский период этнической истории гагаузов православная идентичность, в силу ряда факторов, стала доминирующим признаком их этнического самосознания. Особое место данной идентичности в этнокультурном коде обусловлено историческим прошлым народа. ***Этническая история гагаузов свидетельствует о том, что, выбрав себе православную веру, гагаузы выбрали свою судьбу.*** На Балканах с принятием предками гагаузов христианства был задействован механизм, позволивший им четко дифференцировать себя от родственных по языку турок. В бессарабский период их истории основную функцию по сохранению этничности стал выполнять гагаузский язык, который, отражая народную историю и культуру и являясь их хранителем, позволял гагаузам сохранять свои этнокультурные особенности и дифференцировать себя от проживающих по соседству православных народов Бессарабии.

Исходя из приведенных в работе данных, автор делает вывод о том, что в сознании гагаузов религиозность имеет не просто глубокие корни, но, по сути, она является врожденной чертой их ментальности. Именно христианство (в форме православия) оказалось мощным фактором, способствовавшим сохранению ими своей гагаузскости, вопреки языковой близости с турками.

В работе впервые вводятся в научный оборот более 160 единиц архивного материала, выявленного автором в фондах Национального архива Республики Молдова, а также обширный полевой материал, собранный в 1995–2012 гг. в ходе индивидуальных экспедиций по гагаузским населенным пунктам Республики Молдова, который освещает различные аспекты так называемого религиозного плюрализма, взаимоотношений православных с инославными (баптистами, суботниками, пятидесятниками, иеговистами и др.), значимость народных обычаев и обрядов для православных (народное православие). Важное место в работе уделяется рассмотрению ***этнической компоненты в православии гагаузов.***

В Приложении представлены архивные данные XIX – начала XX вв. о 28 гагаузских приходах (даты строительства церквей, этническая принадлежность духовенства и прихожан и т. д.), а также более 250 единиц оригиналов религиозных текстов (молитвы, духовные стихи, народно-церковные календари и др.) из гагаузских рукописных сборников.

Выявленные автором архивные документы свидетельствуют о том, что одна часть переселившегося с гагаузами духовенства идентифицировала себя как представители «болгарской нации», а другая – как «греческой нации». При этом население гагаузских приходов в клировых ведомостях было записано

как «болгаре». В тех гагаузских приходах, где служили священники «из греков» (Болбока, Конгаз, Этулия/Итулия, Волканешты, Чишмекой), богослужение довольно длительное время осуществлялось на греческом языке, а в тех, где священники были «из болгар», – на молдавском языке и/или церковнославянском.

На основании анализа данных, содержащихся в письменных и опубликованных источниках, автор делает вывод о том, что для гагаузов была характерна высокая степень религиозности: совершение значительных пожертвований в пользу церквей и монастырей, обеспечение причтов жалованьем от общества, традиция паломничества – *хаджылык*, соблюдение постов, приверженность православию, «отсутствие почвы для сектантства» и т. д. В работе анализируются также причины слабой выраженности у гагаузов некоторых внешних форм религиозности: не частое посещение храма, не полное соблюдение всех установленных Церковью праздников, практическое отсутствие знаний по христианской истории и догматике, незнание церковных молитв т. д. Анализ архивного и историографического материала свидетельствует о том, что на данный процесс значительное влияние оказали исторические условия жизни гагаузов на Балканах в период османского владычества, а также совершение богослужения в бессарабский период на непонятном им языке (церковнославянском и молдавском/румынском).

Перевод и издание первых религиозных книг на гагаузском языке в начале XX в., а также возникновение гагаузской религиозной рукописной традиции дает основание считать данный этап отправной точкой в процессе формирования гагаузского литературного языка. Результатом этой деятельности, а также бурно протекавших внутри этноса процессов стало то, что бессарабские гагаузы добились права на официальное признание собственного этнонима, глоттонима и права на сохранение своей этнокультурной уникальности (тюркоязычные христиане). Имеющиеся архивные документы позволяют говорить о том, что в этот период происходил и стремительный рост их самосознания, который выражался в требовании местных обществ о назначении в приход священников своей этнической принадлежности. Это свидетельствует о том, что уже в начале XX в. соединились все три идентичности: религиозная, языковая и этническая.

Сохранение бытовых особенностей, почти фанатичное отношение к исполнению народных обычаев и обрядов, воспринимающихся как неотъемлемая часть православной веры, – это, по сути, и есть **механизм «народного самосохранения»** – сохранения себя как отдельной этнической общности. И в этом механизме важная роль принадлежит православию и гагаузскому языку.

Православие у гагаузов выполняет важную «культурообразующую функцию», оказывая влияние на духовные и культурные процессы, способствуя сохранности этнокультурной идентичности, является своего рода **стержнем гагаузской этничности**.

Rezumat

Semnele fundamentale ale conștiinței etnice a găgăuzilor, componentele importante ale etnicității lor o constituie identitatea lor religioasă (sunt creștini) și cea lingvistică (limba lor este turcică), componente care au și determinat stereotipurile culturale ale lor. Ele au contribuit la formarea trăsăturilor de bază ale caracterului național găgăuz, a particularităților mentalității populare.

În ceea ce privește semnificația și relația dintre identitatea religioasă și cea lingvistică, menționăm că, în diferite etape istorice, raportul dintre ele a variat. De exemplu, în perioada balcanică a istoriei etnice a găgăuzilor, identitatea ortodoxă, în virtutea unei serii de factori, a devenit semnul dominant al conștiinței lor etnice. Locul deosebit pe care îl ocupă această identitate în codul etnocultural este determinat de trecutul istoric al poporului. ***Istoria etnică a găgăuzilor vorbește despre faptul că găgăuzii, prin alegerea credinței ortodoxe, și-au ales soarta.*** Odată cu adoptarea creștinismului de către strămoșii găgăuzilor a fost pus în funcțiune un mecanism care le-a permis să se distingă clar de turci, cu care erau înrudiți din punct de vedere lingvistic. În perioada basarabeană a istoriei lor, funcția principală de păstrare a etnicității a început să o îndeplinească limba găgăuză, care, reflectând istoria și cultura poporului și fiind păstrătoarea acestora, le-a permis găgăuzilor să-și mențină particularitățile etnoculturale și să se deosebească de popoarele ortodoxe alături de care locuiau în Basarabia.

În baza datelor prezentate în lucrare, autorul conchide că, în conștiința găgăuzilor, religiozitatea nu numai că are rădăcini adânci, ci și că, de fapt, ea reprezintă o trăsătură înnăscută a mentalității lor. Anume creștinismul (în forma lui ortodoxă) s-a dovedit a fi un factor puternic care a contribuit la păstrarea specificului găgăuz, în pofida apropierii lingvistice de turci.

Pentru prima dată în lucrare sunt introduse în circuitul științific mai mult de 160 de unități de materiale de arhivă, descoperite de către autor în fondurile Arhivei Naționale a Republicii Moldova, precum și un vast material colectat pe teren pe parcursul anilor 1995–2012 în timpul expedițiilor personale prin localitățile găgăuze din Republica Moldova, material ce reflectă diverse aspecte ale așa-zisului pluralism religios, relațiile dintre ortodocși cu reprezentanții altor confesiuni (bapțiști, subotnici, cincizești, iehoviști etc.), semnificația obiceiurilor și datinilor populare pentru ortodocși (ortodoxia populară). Un loc aparte este atribuit în lucrare examinării ***componentei etnice în ortodoxia găgăuzilor.***

În *Anexă* sunt prezentate date de arhivă din sec. XIX – XX cu privire la 28 de parohii găgăuze (data construirii, apartenența etnică a clerului, a enoriașilor etc.), precum și peste 250 de originale cu texte religioase (rugăciuni, poezii duhovnicești, calendare bisericești populare etc.) din «culegeri» manuscrise găgăuze.

Documentele de arhivă descoperite de autor vorbesc despre faptul că o parte din clerul care s-a stabilit cu traiul împreună cu găgăuzii se identifica drept reprezentanți ai bulgarilor, iar alta – ai grecilor. În același timp, populația parohiilor găgăuzilor în listele clerului era înscrisă ca „bulgari”. În parohiile găgăuze, în care slujeau preoți „din greci” (Bolboca, Congaz, Etulia, Volcânești, Cișmechioi) serviciul divin o perioadă înde-

lungată era ținut în limba greacă, iar acolo unde preoții erau „din bulgari” – în limba moldovenească și/sau în limba slavă bisericească.

În baza analizei datelor din izvoarele scrise și publicate, autorul conchide că pentru găgăuzi era caracteristic un grad înalt de religiozitate: donațiile pentru biserici și mănăstiri, asigurarea slujitorilor cu salariu din partea comunității, tradiția pelerinajului – *hadjâlâc*, respectarea posturilor, fidelitatea față de ortodoxie, «absența condițiilor pentru existența unor secte» etc. În lucrare sunt analizate și cauzele unei manifestări slabe a unor forme exterioare ale religiozității: mersul rar la biserică, nerespectarea tuturor sărbătorilor stabilite de Biserică, lipsa cunoștințelor cu privire la istoria creștinismului și la dogmatica creștină, necunoașterea rugăciunilor bisericești. Analiza materialului de arhivă și a celui istoriografic ilustrează faptul că asupra acestui fenomen au influențat considerabil condițiile istorice de trai ale găgăuzilor în Balcani în perioada stăpânirii otomane, precum și desfășurarea serviciului divin în perioada basarabeană într-o limbă neînțeleasă de dâșșii (în slava veche bisericească și în limba moldovenească/română).

Traducerea și editarea primelor cărți religioase în limba găgăuză la începutul sec. XX, precum și apariția tradiției manuscriselor religioase găgăuze permit considerarea acestei etape drept punct de pornire în formarea limbii găgăuze literare. Rezultatul acestei activități, precum și al proceselor care se desfășurau intens în interiorul etnosului a fost faptul că găgăuzii au obținut dreptul la recunoașterea propriului etnonim și glotonim și dreptul la păstrarea unicității lor etnoculturale (creștini turcofoni). Documentele de arhivă existente ne permit să vorbim despre faptul că în această perioadă se producea și creșterea rapidă a conștiinței de sine, care se exprima prin cererea comunităților locale de a numi în parohii preoți de etnie găgăuză. Acest lucru denotă faptul că deja la începutul sec. XX s-au unit cele trei identități: religioasă, lingvistică și etnică.

Păstrarea particularităților de trai, tendința fanatică de a respecta obiceiurile și ritualurile populare, percepute ca parte inalienabilă a credinței ortodoxe – acestea reprezintă, în esența lor, **mecanismul «autoconservării populare»**, adică de conservare ca entitate etnică distinctă. În acest mecanism un rol important îi revine ortodoxiei și limbii găgăuze.

Ortodoxia la găgăuzi exercită funcția de «formare culturală», influențând asupra proceselor spirituale și culturale și contribuind la păstrarea identității etnoculturale. Ea reprezintă un **fundament al identității găgăuzilor**.



Квилинкова (Касым) Елизавета Николаевна –

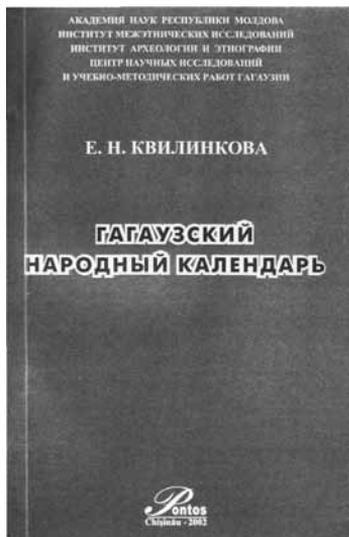
доктор хабилитат истории, конференциар, старший научный сотрудник
Института культурного наследия Академии наук Молдовы.

Родилась в 1966 г. в г. Чадыр-Лунга Республики Молдова. Окончила Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (исторический факультет). В Академии наук работает с 1991 г.

В 2002 г. в Институте этнографии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук защитила диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук по теме: «Календарная обрядность гагаузов в конце XIX – начале XX вв.». В 2008 г. защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора хабилитат исторических наук по теме: «Региональные особенности традиционной духовной культуры гагаузов». В 2009 г. ей присвоена степень конференциар.

Е. Н. Квилинкова – автор семи монографий: «Гагаузский народный календарь» (2002), «Гагаузы Молдовы и Болгарии» (2005), «Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности» (2007), «Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов» (2010), «Гагаузский песенный фольклор – “Грамматика жизни”» (2011), «Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов» (2012), «Православие – стержень гагаузской этничности» (2013), собиратель и составитель сборника гагаузских народных песен – «Moldova gagauzların halk türküleri» (2003). Ею написано более 170 научных статей, опубликованных в том числе в зарубежных научных изданиях – в России, Украине, Беларуси, Болгарии, Польше, Румынии, Турции. Тематика опубликованных работ разнообразна: архивные данные и этнографические источники по истории и культуре гагаузов, календарная и семейная обрядность, народная медицина, гагаузские религиозные рукописные тексты, песенный фольклор, обычное право, терминология родства, этноязыковая идентификация различных групп гагаузов, формы выражения религиозной идентичности у бессарабских гагаузов и болгар и др.

Принимала участие и выступала с научными докладами на 60 международных научных конференциях и симпозиумах. Рецензент ряда монографий.



КВИЛИНKOVA Е. Н. Гагаузский народный календарь. Chişinău: Pontos, 2002. 184 с.

В данной монографии исследуются гагаузские народные календарные праздники всего годичного цикла; осуществляется анализ формы, содержания и функциональной значимости народных обычаев и обрядов. Основой для ее написания явились полевые материалы, собранные автором в 1996–1998 гг. в 15 гагаузских населенных пунктах юга Республики Молдова (*Gagauz Yeri*) и впервые вводимые в научный оборот. Наряду с описанием народной обрядности каждого из праздников, автор дает и основное содержание христианской обрядности, а также приводит краткие сведения о святых, в честь которых они отмечались. В приложении представлен краткий словарь гагаузских терминов, отражающих календарную обрядовую систему гагаузов.

Рассчитанная на широкий круг читателей, книга оформлена в виде справочника. Каждому из праздников посвящены отдельные статьи, отражающие содержание народной и православной обрядности, поскольку в процессе длительной эволюции они оказали значительное влияние друг на друга. Настоящая монография не только дает возможность во всей полноте взглянуть на данную область духовной культуры, но и позволяет рассмотреть особенности хозяйственного календаря гагаузов, определить его место в народной культуре.



Moldova gagauzların halk türküleri / Toplayan hem hazırlayan E. Kvilinkova (= Народные песни гагаузов Молдовы / Собиранье и составитель Е. Квилинкова). Kişinöv: Инесса, 2003. 192 с.

В данный сборник вошло более 200 народных песен на гагаузском языке, собранных автором в 11 населенных пунктах Республики Молдова – *Gagauz Eri*: Бешгиоз, Джолтай, Чадыр-Лунга, Гайдары, Казаклия, Баурчи, Копчак, Авдарма, Бешалма, Конгаз, Дезгинжа. От других изданных ранее фольклорных сборников его отличает то, что в нем впервые представлены и выделены в отдельный раздел народные песни религиозного содержания, так называемые духовные стихи (более 70 текстов). Включенные в него произведения классифицированы по пяти разделам: 1. Песни религиозного содержания. 2. Песни бытового содержания. 3. Песни исторического содержания. 4. Песни, связанные с семейной обрядностью. 5. Календарные обрядовые песни.

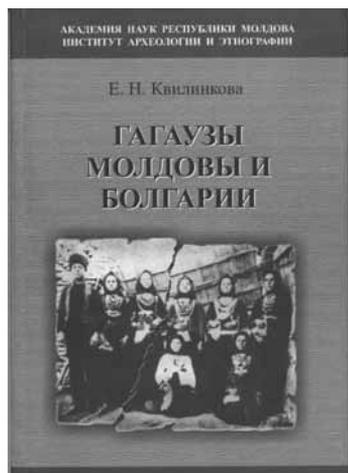
Практическая значимость этого сборника состоит в том, что его материалы могут быть использованы при подготовке учебников по гагаузскому языку для школ, колледжей и университетов для более глубокого изучения культурного наследия своего народа, а также в научных исследованиях в области диалектологии, фольклористики и этнографии.

КВИЛИНKOBA E. H. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău: Pontos, 2005. 308 с.

В монографии рассматриваются важные области традиционной культуры гагаузов. Книга содержит новые этнографические данные по календарной обрядности, терминам родства, а также народные песни, собранные автором в результате полевых исследований у гагаузов Молдовы (1996–2005 гг.) и Болгарии (2001, 2003 гг.).

Данная работа представляет собой первую в гагаузоведении попытку сравнительного изучения этих значимых областей традиционной культуры у двух групп гагаузов. Отдельно в монографии рассматривается вопрос об особенностях этнической и языковой идентификации гагаузов Молдовы и Болгарии.

В работе выявлены общие и специфические черты, характерные для календарных обычаев, обрядов, терминов родства и народного песенного творчества гагаузов Молдовы и Болгарии. На основании результатов исследования автор показывает единую основу гагаузской культуры, несмотря на появившиеся в процессе длительного раздельного проживания определенные различия.



КВИЛИНKOBA E. H. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев: Business-Elita, 2007. 840 с.

В монографии исследованы вопросы устойчивости и изменчивости этнической традиции на примере двух групп гагаузов, одна из которых в результате миграции оказалась в иной природной, социальной и этнической среде. Выявлены и проанализированы региональные особенности традиционной духовной культуры гагаузов Молдовы и Болгарии, являющиеся следствием более чем 200-летнего раздельного проживания.

Книга написана на основе обширного полевого материала, собранного автором, и содержит новые этнографические данные по традиционной духовной культуре гагаузов. В научный оборот введены архивные документы, связанные с семейно-брачными отношениями, обычно-правовыми нормами, а также с этнической, языковой и религиозной идентификацией и идентичностью гагаузов. В данной работе впервые проведено комплексное изучение традиционной духовной культуры гагаузов во временном и пространственном разрезе; выявлены результаты этнокультурных взаимодействий. Календарная обрядность, семейно-родственные отношения и народные песни исследованы сквозь призму этнической, конфессиональной и так называемой социально-бытовой идентичности гагаузов.

Это исследование стало основой для защиты автором диссертации на соискание ученой степени доктора хабилитат истории (2008).





КВИЛИНKOVA E. N. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинев: Elan Inc, 2010. 390 с.

В монографии исследуется одна из наиболее архаичных областей традиционной духовной культуры гагаузов – народная медицина. Изучены бытовавшие в прошлом и существующие в настоящее время народные способы лечения (с помощью лечебных трав, паровых ванн, продуктов земледелия и скотоводства, а также магических обрядов, заговоров, заклинаний, молитв и т. д.) и предохранения от различных болезней (обереги). Народная медицина гагаузов исследуется автором как область традиционных знаний, являющихся составной частью народной культуры и сохраняющихся в форме устной и религиозной традиции.

Книга написана на основе полевого материала, собранного автором в 2007–2010 гг. в гагаузских селах юга Молдовы и впервые вводимого в настоящей работе в научный оборот. Систематизация и анализ данных по этой совершенно неисследованной сфере традиционной духовной культуры гагаузов позволили глубже изучить воззрения народа на природу, его мифологию, традицию, направленную на сохранение здорового потомства, а также дали возможность рассмотреть механизм сохранения и передачи знаний, относящихся к области сакрального.

Практическая сторона данного исследования состоит в том, что представленный в настоящей работе полевой материал может быть использован как источник при общетеоретических изысканиях, направленных на изучение народной культуры других этносов в сравнительном освещении и при выявлении балканских черт в традиционной культуре народов, прежде проживавших на территории Балкано-Дунайского региона.



КВИЛИНKOVA E. N. Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». Кишинев: Elan Inc, 2011. 568 с.

Монография посвящена гагаузскому песенному фольклору, который исследуется как историко-этнографический источник через призму традиционной культуры. Данная работа является первым комплексным исследованием песенного творчества гагаузов различных регионов (Молдовы, Болгарии, Греции и Украины), в котором в синхронном и диахронном разрезе рассматриваются общие элементы и региональные особенности, степень сохранности и результаты этнокультурных интерференций. На основе собранного автором фольклорного материала (по гагаузам Греции и Украины впервые вводящегося в научный оборот) этнографические факты в

народных песнях сравниваются и сопоставляются с этнографической действительностью. Анализируется такой ранее не исследованный пласт песенного фольклора гагаузов Молдовы, как духовные стихи.

Осуществленная в этой монографии реконструкция одного из сегментов гагаузской этнической культуры – народного устнопоэтического творчества в известной степени способствует разрешению вопросов, связанных с этногенезом гагаузов. Данное исследование не только дает возможность всем, кто изучает культуру гагаузов и интересуется ею, во всей полноте рассмотреть одну из важных областей их традиционной духовной культуры, но и содействует сохранению и популяризации песенного наследия народа.



Е. Н. КВИЛИНКОВА. Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов. Кишинев-Благовград: Tip. Centrală, 2012. 600 с.

В монографии исследуется гагаузская религиозная рукописная традиция, представленная письменными памятниками апокрифической литературы различных жанров: епистолии / «Святые письма», видения / сны, сказания, апокрифические молитвы и др.

Интерес к ним и их широкое распространение являются отражением процесса освоения гагаузами христианской письменной культуры, интенсивно протекавшего в конце XIX – начале XX вв. Апокрифические тексты изучены в данной работе как историко-этнографический источник в контексте широких связей и отношений с различными элементами народной культуры.

Книга написана на основе полевого материала, собранного автором в 2008–2012 гг. в гагаузских населенных пунктах юга Молдовы и впервые вводимого в настоящей работе в научный оборот. В приложении представлено более 70 текстов, включая варианты. Систематизация и анализ выявленных данных в рамках этой, прежде совершенно неисследованной, сферы духовной культуры гагаузов позволили глубже изучить их религиозные представления о добре и зле, добродетели и грехе, о потустороннем мире, а также дают возможность по-новому взглянуть на процесс этнокультурного взаимодействия гагаузов с соседними народами, происходивший на территории Бессарабии в XIX–XX вв.

Настоящая работа является первым опытом по изучению древних текстов в гагаузской рукописной религиозной традиции. Она представляет интерес как для специалистов в области фольклора, лингвистики, этнологии, религиоведения, так и для широкого круга читателей, поскольку дает возможность прикоснуться к этой неизведанной стороне духовной культуры гагаузов.

Рекомендовано к печати:

Ученым советом Научно-исследовательского центра Гагаузии им. М. В. Маруневич,
Протокол № 4, от 11 сентября 2013 г.

Ученым советом Исторического факультета Софийского университета им. «Св. Климента
Охридского» (Кафедра этнологии), Протокол № 5, от 13 мая 2013 г.

Книга издана на средства Исполкома АТО Гагаузии (Gagauz Yeri)

Елизавета КВИЛИНKOVA

**ПРАВОСЛАВИЕ –
СТЕРЖЕНЬ ГАГАУЗСКОЙ ЭТНИЧНОСТИ**

Научное издание
(монография)

Обложка и цветной вкладыш: В. Лека
Верстка: Н. Дороган, Е. Курмей

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

КВИЛИНKOVA, Елизавета.

Православие – стержень гагаузской этничности / Елизавета Кви-
линкова; Науч.-исслед. центр Гагаузии им. М. В. Маруневич, Софийский
ун-т им. Св. Климента Охридского. – Комрат; София: Б. и., 2013 (І.С. F.E.-P.
“Tipografia Centrală”). – 872 p.

1000 ex.

ISBN 978-9975-53-248-8.

39(=512.165)(478)(091)+27

К 32