

Михаил Губогло

**МНОГОМЕРНОЕ ПРОСТРАНСТВО
ЧЕЛОВЕЧНОСТИ**

Комрат-Кишинёв
2019

*Центр по изучению межэтнических отношений
Института этнологии и антропологии РАН*

Научно-исследовательский Центр Гагаузии им. М.В.Маруневич

Ответственные редакторы *И.А.Константинова, А.Г. Нягова*
Редакторы *И.Д.Банкова, М.И.Копуцу*
Макет подготовил *Д.Г.Палачор*

Научное издание
Многомерное пространство человечности

Утверждено к печати Учёным Советом Института этнологии и антропологии РАН

Книга подготовлена по плану исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН при поддержке РФФИ, грант № 17-01-00281а

В трёх разделах книги предлагается новая интерпретация базовых концептов традиционной культуры и фрагментов мировидения, определяющих этничность, гагаузскость и этнокультурные параллели гагаузов с другими народами Русского и Тюркского мира.

В дар землякам Гагаузии в связи с 25-летием образования Гагаузской автономии
«Гагауз-Ери»

Губогло, Михаил.

Многомерное пространство человечности / Михаил Губогло ; отв. ред.: И. А. Константинова, А. Г. Нягова. – Комрат : Научно-исследовательский центр Гагаузии им. М. В. Маруневич ; Кишинэу : Б. и., 2020. – 394 р. : fig., tab.

Bibliogr. la sfârșitul cap. – Referințe bibliogr. în subsol. – 100 ex.

ISBN 978-9975-3365-1-2.

[323.15+39](=512.165)(478)

Г 933

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	4
Раздел I. Декодирование фрагментов мировидения гагаузов (опыт лексико-семантического исследования)	
Глава 1. Оглан	15
Глава 2. Курбан	50
Глава 3. Хору	66
Глава 4. Культ предков	88
Глава 5. Культ волка	101
Глава 6. Культ камня	117
Раздел II. Декодирование концептов мировидения гагаузов (опыт этносоциологического исследования)	
Глава 1. Труд	160
Глава 2. Достоинство	199
Глава 3. Гостеприимство	212
Глава 4. Стыд	248
Глава 5. Зависть	260
Раздел III. Интерпретация многомерности культуры (опыт историко-социологических комментариев)	
Глава 1. Когда нравственность на обочине государственной политики	294
Глава 2. Ностальгия	300
Глава 3. Аллюзии импрессионизма	321
Глава 4. Советскость	347
Глава 5. Цивилизационная приверженность Гагаузии Русскому миру	364

ПРЕДИСЛОВИЕ

*«И, уцепясь за край скользящий, острый,
И, слушая всегда жужжащий звон, --
Не сходим ли с ума мы в смене пестрой
Придуманных причин, пространств, времен...»
А.А.Блок, 1912*

Исследование и осмысление значимости и успешной реализации благоприобретённого суверенитета, воспринимаемого общественным мнением Гагаузии как обретение свободы, необходима определённая фигура сознания людей, с помощью которого они обеспечивают свою жизнедеятельность, мораль, духовную жизнь и сохраняют свое человеческое достоинство. Толкование многомерного мировидения гагаузов и представителей других национальностей Гагаузии предполагает экстраполяцию состояния умов и панораму представлений на социальный капитал (по Френсису Фукуяме) и на многомерное сознание (по В.Ф.Петренко) для восприятия ментального ландшафта как комплексной матрицы кодирования и декодирования институтов традиционной культуры.

За более чем двухвековое совместное проживание с народами Императорской России и Советского Союза гагаузы сохранили тюркскую идентичность (гагаузскость) и ядро традиционной культуры, в том числе противоречивые ценности различных исторических эпох – от Императорского монархического правления с известной триадой графа С.С.Уварова, служившей «Теорией официальной народности», тоталитарного мировидения через розовые очки гомо советикус, до современных либеральных идей управления в условиях демократии и рыночной экономики. Отсюда редко улавливаемое этнологами, художниками, политиками и общественными деятелями синкретическое мышление под надуманной, точнее бездумной парадигмой православия, как едва ли не единственного основополагающего стержня гагаузской ментальности и этнической идентичности. (Квилинкова, 2013)

В ошибочно пропагандируемой доминирующей этнообразующей роли религиозного сознания лежит малоисследованное неопознанное пространство религиозного триединства, увязывающее православие современных гагаузов с остатками язычества их древних пращуров, а также с атавизмами ислама их средневековых предков. В современном синкретизме общественного мнения и представлениях личности о мире и себе в этом мире, совмещается многомерное желание свободы, самобытности, рыночной экономики и демократической выборности власти с ностальгической тоской по «сильной руке» и сохранение позитивных сторон социалистического планирования с регулированием цен и социальными гарантиями.

Попытки вдохнуть жизнь в религиозное сознание, как стратегии ревитализации традиционной культуры гагаузов, вполне соответствует неотрадиционализму – новомодному, но быстротечному направлению исследований, основанных на информационно-семиотической концепции культуры. Данный умозрительный по сути подход, не подкреплённый конкретными данными и прямым обращением к личностным представлениям, не лишён проблемности.

Так, например, информационно-семиотическая интерпретация этнографического неотрадиционализма в известной мере опирается на «ревитализацию культурных символов, традиций, ритуалов» [Ангижанова, 2012, 439]. В русском неотрадиционализме внимание акцентируется на ностальгии по недавнему прошлому, идее «возрождения» России, на антизападничестве, на консервации, на упрощении и популяризации «сниженных» представлений о человеке, человечности и о реальной действительности [Гудков, 2002, 129].

Во влиятельной статье, подготовленной в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН, и посвящённой анализу «роста значимости этнической

идентичности, повышению интереса людей к своим этническим корням, традициям, истории, культуре», делается вывод о том, что возрождение традиционной культуры разных народов выступает в форме этнокультурного традиционализма [Попков, Тюгашев, 2015, 236].

Концептуальный стержень этого направления видится в понимании традиционализма и неотрадиционализма «общественное движение, практически преобразующее историческую действительность на основе избранной ценностной ориентации на традицию» [там же, 237].

Ключевое слово «преобразующая деятельность», как совокупная характеристика неотрадиционализма позволяет, находясь в этом поле, уточнить избранный подход для анализа многомерности человечности, как «дополняющий», за счёт выявления и извлечения из «тайного знания» скрытых в нём смыслов.

Симбиоз «преобразующей» и «дополняющей» концепций неотрадиционалистского восприятия традиционной культуры позволяет, на мой взгляд, расширять ресурсы идентификации личности, укрепляя в человеке чувство собственного достоинства, самооценку и самоуважение своей принадлежности к родному народу, и его цивилизационным ценностям.

Декодирование элементов традиционной культуры путём распознавания скрытых в ней тайных смыслов, достигается трёхвекторным переосмыслением текста – этноязыковым, деятельностным и реальным, каждое из которых основано на слове, поведенческой акции и на опредмеченном результате деятельности.

Так, например, при анализе различных вариантов народной песни об Оглане, наряду с анализом языка рассматривается внешняя среда и деятельность, о которой идёт речь. Однако главное внимание сосредоточено на этнокультурных параллелях текстов песни, эхом звучащей в среде нынешнего оседлого, земледельческого населения, но сопряжённого с поэтикой древних и средневековых тюрков.

Цель декодирования или переосмысления обычаев традиционной культуры сводится к тому, чтобы преодолеть осознаваемую связь современной культуры с культурами кочевых тюркоязычных предков, т.е. связь, которая даже в самых эрудированных трудах, пока носит анонимный, не персонифицированный характер. Многоактные, порой грандиозные церемонии жертвоприношения, рассчитанные на внимание многих людей, мобилизация серьёзных усилий и материальных ресурсов жертводателя – всё это служит не столько для религиозных целей, сколько средством манифестации своей порядочности, добродетельности и высокочтимой нравственности. Церемонии жертвоприношения, гостеприимства, почтительного целования рук старшим по возрасту землякам, были движущей силой человечности. Жертвоприношение означало не столько мольбу о какой-либо просьбе, хотя у особо верующих просьба не исключалась, сколько демонстрацию двойной лояльности – и сакральной, и секулярной.

Двукратный дружеский визит Президента Турции в Гагаузию и в то же время душевно желаемая «рука Москвы» в проведении референдума 02.02.2014, а также в двукратном избрании в 2014 и 2019 гг. пророссийски настроенного лидера Ирины Федоровны Влах Башканом Гагаузии, способствуют сохранению синкретического мышления и утверждают большинство граждан Гагаузии во мнении, что Гагаузия с одной стороны – Юго-Западный форпост Русского мира и его цивилизации, а с другой – европейское окно в Тюркский мир. (Губогло, 2018)

На исходе XX и в начале XXI в. сотрудники ЦИМО ИЭА РАН неоднократно обращались к жителям Гагаузии и в первую очередь к гагаузам, с вопросом: «С населением какого из государств существует наибольшее сходство населения Гагаузии?». На исходе XX в., в 1990-е годы удельный вес взрослого населения, симпатизирующего России и её цивилизационному пространству, значительно превышал долю лиц, ориентированных на сходство православных гагаузов с исламским населением Турции.

Весной 2018 г. установки двух частей - пророссийски и протурецки ориентированного населения Гагаузии, выровнялись и даже предпочтения сместились скорее в сторону Турции,

нежели в сторону России. Ещё одна часть - немногим более четверти опрошенного населения в 3-х городах и 5-ти сёлах Гагаузии указало на уникальность населения Гагаузии, не имеющим сходства ни с какой-либо другой страной. На значительное сходство с населением России указало 29.0% опрошенных, а с населением Турции – 33.9%.

Данные этносоциологического исследования, проведённого в 2018 г. дают основание предположить о возможном дальнейшем смещении интересов и о переориентации социально-экономических и этнополитических интересов (установок) не менее одной трети гагаузов в сторону Турции. Об этом, в частности, можно судить по увеличению размаха вариации между молодыми и старшими поколениями жителей Гагаузии. Весной 2018 г. 39.0%, т.е. почти каждые двое из пятерых молодых людей в возрасте 15-19 лет и 38.0% лиц в возрасте 20-29 лет считали, что наибольшее сходство население Гагаузии имеет с населением Турции, в то время как среди среднего и пожилого населения в возрасте 50 лет и старше наибольшее сходство с населением Турции обнаруживали в своих представлениях соответственно всего 26.9 и 31.0% опрошенных.

Интенсивное финансовое вливание, квалифицированное приращение большого значения оказываемой Турцией гуманитарной помощи и умелое отуречивание гагаузского языка, а также стратегический курс на этнокультурное сближение гагаузского и турецкого населения делают своё стратегическое дело: молодёжь, хотя и сохраняет приверженность культурному коду Русского мира, медленно переориентируется, связывая карьеру и хозяйственно-экономические ориентации с Турцией, как страной, являющейся лидером Тюркского мира.

При смутном, не вполне осознанном и осмысленном тяготении к сходству с населением Турции, языковой репертуар, а вместе с ней и социокультурные и нравственные позиции молодёжи без каких-либо сомнений остаются частью русскоязычной цивилизации. Более того, судя по разнице языкового сдвига между 15-19 летней и 20-29 летней молодёжью продолжается приверженность русскому языку.

В основе противоречия между нарастанием психологического тяготения молодёжи к тюркскости взамен российскости через призму признания скорее желательного, чем реального сходства населения Гагаузии и Турции, лежит инерция языковой и культурной приверженности гагаузов к Русскому миру. Так, например, в динамике языкового репертуара явно наблюдается приоритет дву- и трёхязычия с преобладанием русского языка, как основного в Гагаузии языка сферы образования, средств массовой информации и языка общественных коммуникаций, в том числе в сфере управления. Переходный период к всенародному гагаузско-русскому двуязычию с поголовным владением русским языком, имеет место в годы между поколением 15-19 летних и теми кому в 2018 году было 20-29 лет и связано с завершением среднего и обретением высшего образования.

И те и другие свободно владели русским языком (95.3%) при некотором сокращении доли лиц, владеющих гагаузским языком (на 10.7%), увеличением удельного веса, владеющих молдавским языком (почти на 8.0%) и турецким языком (на 5.4%) (см. табл. 1).

Таблица 1. Языковой репертуар молодёжи Гагаузии (в % по итогам этносоциологического опроса 2018 г., n=808 чел.)

Языковой репертуар в Гагаузии	Возраст	
	15-19 лет	20-29 лет
А. Владение языками		
- русским	95.3	95.3
-гагаузским	80.5	69.8
-турецким	9.7	15.1
-молдавским	9.3	17.2
Б. Удобнее всего общаться на		
- русском	69.1	78.6
- гагаузском	58.1	36.5

- молдавском	-	0.5
- турецком	0.4	0.0
В. Считают родным		
- гагаузский	80.9	63.9
- русский	41.5	48.4
- молдавский	1.8	0.9
- турецкий	0.4	0.5

Для 20-29 летней молодёжи на 9.5% больше, чем 15-19 летней, удобнее было общаться на русском языке, и, напротив, среди более старшей возрастной группы 20-29 летних произошло сокращение (на 21.6%) комфортности употребления гагаузского языка, как правило, за счёт его более слабых лексических ресурсов по сравнению с функционально более богатым вокабуляром русского языка.

Инерция цивилизационного притяжения русскоязычия находила отражение в этнопсихологическом отношении между гагаузским и русским языками. Среди 20-29 летних молодых людей доля лиц с родным гагаузским языком сократилась на 17.9% по сравнению с 15-19 летними, и доля лиц с родным русским языком возросла с 41.5% до 48.4% (см. табл. 1).

Противоречивость и вместе с тем уникальность репертуара современной языковой ситуации в Гагаузии особенно заметно проявляется в работе СМИ и в социально-нравственном взрослении художественной литературы и культурной деятельности.

Важную роль в формировании языковой ситуации в Гагаузии и в речевом репертуаре её населения играет телевидение российское, молдавское и турецкое, в том числе государственная телерадиокомпания Гагаузии «Телерадио Гагаузия» - единственная в мире телерадиокомпания, транслирующая программы на гагаузском языке, а также на русском и молдавском языке. В последние несколько лет предпринимаются попытки принимать передачи из Турции на близком гагаузскому турецком языке¹.

Таблица 2. На каких языках смотрят телепередачи телезрители (в % по итогам опроса 2018 г.)

Частота просмотра телепередач	На каких языках смотрят			
	Русском	Гагаузском	Турецком	Молдавском
Очень часто и часто	91.1	25.2	12.7	8.7
Иногда	4.2	28.7	12.9	14.4
Редко и никогда	4.7	46.0	74.4	77.0

Вместе с российскими и молдавскими телеканалами ГРТ воспроизводит различные сюжетные коллизии и широкий круг представлений и ценностей, выступая в роли инновационных институтов и механизмов социализации, этнической консолидации и межэтнической интеграции, освещая проблемы экономики, семьи образования, культуры, ритуалов, спорта.

Обращает на себя внимание высокая частота («часто» и «очень часто») просмотров телепередач на русском языке (91.1%). Регулярные просмотры телепередач на гагаузском, турецком и молдавском языке составляет соответственно 25.2%, 12.7% и 8.7%. «редко» и «никогда не смотрят» телепередачи на гагаузском языке почти половина взрослого населения, на турецком и молдавском – 74.4% и 77.0% (см. табл. 2).

¹ Более 10 лет тому назад вещание ГРТ было весьма ограничено, телепередачи велись всего полчаса в сутки и были доступны на территории столичного Комратского района. Ситуация существенно изменилась после того как ГРТ получило поддержку в размере полумиллиона долларов от турецкого агентства по развитию и сотрудничеству в качестве дара от народа Турции. В 2019 г. вещание ГРТ составляет 8 часов в сутки.

В сегодняшней телеаудитории имеет место столкновение различных групповых, в том числе языковых и этнокультурных предпочтений и оценок: отражение существующей в современном социуме Гагаузии ценностный раскол, противостояние групп с разными материальными ресурсами и этнокультурными запросами.

Однако, как показал опрос 2018 г., граждане Гагаузии сохраняют приверженность к базовым нормам морали и нравственности Русского мира. Им был предложен, в частности, вопрос: «Отметьте, пожалуйста, те качества, которые присущи лично Вам, Выберите, пожалуйста, не более трех вариантов». Более половины опрошенных указали, что им присущи такие качества, как справедливость (55.6%), трудолюбие (54.4%), доверие (28.9%), честность и чистая совесть (23.5%). Вместе с тем по представлениям многих опрошенных за последние несколько лет ослабли совесть (58.8%), честность (46.2%), добродетельность (46.2%), наконец, менее всего трудолюбие (29.6%).

Анализируя данные этносоциологического опроса (как это будет сделано ниже, во втором разделе монографии), стало возможным сделать вывод о том, что пантеон ценностей в нынешней Гагаузии остаётся сходным с ценностями российских граждан, особенно в части трудолюбия, совестливости, доброты. Широкую известность, в частности, приобрели крылатые слова В.М.Шукшина, написанные им за два месяца до смерти в его дневнике, и которые можно считать кодексом человечности. «Русский народ за свою долгую историю, - писал В.М.Шукшин, как бы подводя итоги своей творческой деятельности, - отобрал, сохранил, возвёл в степень уважения такие человеческие качества, которые не подлежат пересмотру: честность, трудолюбие, совестливость, доброту. Мы из всех исторических катастроф вынесли и сохранили в чистоте великий русский язык. Он передан нам нашими дедами и отцами» [zen.yandex.ru, Василий Шукшин враждовал с коллегами и ненавидел Максима Горького].

Многомерность пространства человечности в предлагаемой книге рассматривается в первых двух взаимосвязанных разделах – соответственно с психосемантической и этносоциологической позиций. В первом случае делается попытка декодирования базовых концептов традиционной культуры гагаузов – популярной песни Оглан, жертвоприношения Курбан, коммуникативной акции целование рук – как выразителя культа предков, идущего из глубины веков, и хору – как исчезающего полифункционального института по социализации молодёжи под контролем всемогущего института «инсан маана булмасын» (чтобы народ не осудил).

В главах первого раздела книги песенное творчество бесписьменного до середины XX века гагаузского народа представляет исключительный интерес для этнологии и антропологии как правдивое, хотя и чрезмерно героизированное изображение жизнедеятельности, ароматов и отзвуков кочевой жизни его древних пращуров и средневековых предков.

Декодирование сегментов, ритуалов и обрядов традиционной культуры, как способ исследования нравственных основ человечности, выявление и антропологический анализ этнокультурных параллелей вариантов песни Оглан с текстами эпосов огузов, сельджуков, кыпчаков и других тюркских народов, позволяет убедиться в несомненной принадлежности фольклора гагаузов к цивилизационному наследию Тюркского мира и проследить более чем тысячелетний путь, проделанный группами средневековых кочевников от Алтая и Китайской стены до Дуная и Балканской гряды.

Накопленный опыт по описанию жертвоприношений в формате курбан в традиционной культуре гагаузов впервые открывает возможность для антропологического осмысления его происхождения (этногенетическое эхо) и перспектив развития его репертуара (социологическое эхо) как единого сценария, состоящего из жертводателя, жертвопринимающего и института общественного мнения («инсан маана булмасын»), контролирующего соблюдение канонических правил обычного права и канонов нравственности по соблюдению правил жертвоприношения как дара и как праздника.

На основе нарративных источников, средневековых эпосов тюркоязычных народов, социологических опросов и полевых наблюдений впервые анализируется смысловая нагрузка и социальная функция обычая целования рук и делается вывод о том, что он репрезентирует культ предков у гагаузов, а его пережитки сегодня служат формированию социального капитала.

Функциональная и смысловая нагрузка хору, известного в литературе односторонним описанием как «группового танца», декодируется и характеризуется как пространство танцевально-игровой культуры, как связующее звено между предками и потомками, как разновидность праздничного фестиваля и одновременно как выставки мод, как рынок невест, где зарождаются драматургии будущих свадеб и семейных союзов, наконец, как площадка социализации молодёжи и обретения навыков общений.

«Насыщенное описание» памяти людей о прошлом в представлениях граждан Гагаузии, отраженной в художественной литературе и живописи, предпринятое в соответствии с «интерпретативной теорией культуры» (Клиффорд Гирц, 2004) служит основанием для истолкования многомерного концепта ностальгия как важного гаранта сохранения самобытности и этнической идентичности гагаузов.

Во втором разделе на основе этносоциологического опроса впервые подвергаются анализу концепты стыда и совести, зависти, предательства, человеческого достоинства и советскости.

Вводится новое понятие «греховного пространства» для выявления представлений о нарушении заповедей Божьих, как девиантного поведения не только против Бога, но и против людей.

Этические концепты «стыд» и «совесть» характеризуются в сопоставлении с концептом «грех», как неотъемлемые составляющие нравственной сферы внутреннего мира человека. При осмыслении материалов опроса, проведённого в 2018 году по проекту «Адамлык – нравственная основа человечности» (см. о нём ниже), показывающих представления жителей Гагаузии о состоянии этих концептов, делается вывод об устойчивости и гибкости базовых норм и принципов нравственности при обязательном сохранении функций стыда и совести как регуляторов социального самочувствия людей и их поведенческих стратегий. На основе широкомасштабного опроса делается вывод о том, что межпоколенная и кросспоколенная трансляция базовых норм нравственности способствует сохранению моральных основ повседневной жизни, в том числе этнокультурных особенностей мировидения гагаузов.

Исходя из концепции бинарных оппозиций, частично уже ранее рассмотренных в отдельном издании, автор, являющийся её адептом и последователем, рассматривает зависть как один из тяжких смертных грехов. Крайнее проявление зависти отличается тем, что обуреваемый ею грешник, начинает не только огорчаться из-за благополучия или успехов других людей, но и агрессивно экстраполировать неустроенность своей судьбы и карьеры на несправедливость существующего миропорядка. Большой человек, страдающий завистью, как тяжким грехом, вступает в противоречие с главными христианскими и нравственными добродетелями.

Зависть как особо тяжкий грех, занимающий в иерархии заповедей Всевышнего последнее 10-е место, а в теологической доктрине семи смертных грехов предпоследнее 6-е место, сместился в современном общественном мнении в Гагаузии на 4-е место, уступив по тяжести греховности первые три места соответственно не-почитанию родителей, пониженному чувству стыда, воровству и коррупции.

1990-е годы были отмечены снижением уровня культуры, морали и нравственности значительных групп населения. Протестные действия в Москве 10 августа 2019 г. выявили острейший дефицит человеческого достоинства, когда обе стороны – и протестующие и особенно полицейские допускали друг против друга противоправные действия, нарушающие не только заповеди Божьи, но и законы гражданского общества. Реализация в 2018 г. проекта «Адамлык – нравственная основа человечности» позволила выявить условия и некоторые

факторы оскорбления человеческого достоинства в Гагаузии и значение ответственности граждан в соблюдении и сбережении чувства собственного достоинства.

Центральная задача этого проекта нацелена на выявление и осмысление того, что и как в данном конкретном социуме (православном или исламском) считается правильным и неправильным, и как этот закон жизни исповедуется и рефлексится жителями в их действиях и поступках в зависимости от ряда объективных и субъективных обстоятельств, изменяющейся инфраструктуры, переводящей этнокультурную и морально-этическую ситуацию из одного состояния в другое.

В традиционной культуре народов, в том числе в этике и морали, содержится множество норм, моделей, правил и средств совершенствования человека и доведения его «Грамматики жизни» до высокого уровня человечности. Стержнем морали и морального совершенствования служат свобода выбора и сопровождающие ее чувство долга, честности и ответственности.

В разных философских и антропологических концепциях и теориях свобода выбора варьирует от убеждения в том, что действия и поступки человека зависят от внешней среды до уверенности в том, что все действия и поступки человека предопределены его собственным выбором. Этносоциологические исследования, развёрнутые в Советском Союзе полвека тому назад, стали едва ли не открытием, в том числе, для ряда этических направлений, благодаря удачно поставленному вопросу о том, что не только среда формирует личность, характер и поступки человека, но и сам человек может изменять характер среды. (Арутюнян, 1971)

В соответствии с каноническими правилами построения выборки и процедурно-инструментального аппарата исследования в нашем проекте были сформулированы ряд обращений к респондентам с внутренним взаимным контролем ответов на ряд сходных по смыслу, но не совпадающих по форме вопросов. Так, например, наряду с самооценкой человеком присущих ему качеств и моральных принципов, мы просили его указать то чувство общности, которое объединяет его с людьми, обладающие приблизительно тем же набором качеств, которые присущи самому респонденту.

Вопрос о том, какими качествами должен обладать современная молодёжь, чтобы преуспеть в жизни, сопровождался через несколько пунктов Вопросника просьбой назвать какие качества в первую очередь надо воспитывать у молодёжи Гагаузии.

В ходе беседы с респондентом в дополнение к его самооценке о присущих ему позитивных качествах, задавался контрольный вопрос о том, что «никогда не может быть оправдано с точки зрения человека, уважающего своё достоинство?». Принципиально важно было выяснить не только динамику ослабления тех или иных составляющих кариатиду и атланты мировоззренческих устоев, но и конкретных ситуаций, вызывающих лично у респондентов (опять же по их самооценке) чувство стыда.

Преувеличение значимости этно-религиозного фактора в новейших этнографических исследованиях, особенно в трудах коллег из ближнего зарубежья, привело к его искажённому восприятию как опоры этнического самосознания и далее к восприятию этнической принадлежности как стержня идентичности гагаузского народа.

Наряду с недооценкой выдающейся роли образовательного фактора в общем процессе социализации и гуманизации в антропологической литературе остались в тени исследовательского внимания принципы морали и нравственности, определяющие набор качеств и поступков человека на пути становления модели его человечности.

Многие самооценки и оценки действий и поступков человека, а также присущих ему качеств, истолковываемых отдельными специалистами на этнографическом материале с точки зрения религиозной веры и морали, на самом деле объясняются светскими (вне-религиозными) нормами поведения, манифестации человеческого достоинства, порядочности и доверительности.

В этнографической и особенно в художественной литературе неоднократно отмечалось, что кариатидами человечности, включая духовность и ментальность гагаузов,

служили и по сей день служат концепты справедливости, ответственности, совести и честности. Одновременно атлантами гуманности (человечности) поддерживающими дух, энергию и миротворческий порядок, выступают такие важнейшие ценности как трудолюбие, уважение к старшим и чувство совестливости и стыда.

Уже первые, новаторские по сути, исследования концептов труда и стыда, добра и зла, как важнейших критериев и признаков человечности, проведённые с использованием инновационных психонормативных подходов и хорошо разработанных этносоциологических методов, показали, во-первых, что «трудовая этика, формирующаяся в течение тысячелетий, является неотделимой частью человеческой культуры», ... когда «под трудовой этикой понимается отношение людей к труду, запечатлённое в комплексе моральных ценностей и норм, воплощённое в категориях и образцах культуры и выраженное в человеческом поведении» [Остапенко, 2018а, 242].

Внесённый в первоначальный проект «Адамлык» нюанс о социодинамике нравственных основ человечности находит своё оправдание в том, что в постсоветский период развития российской нации, как и других народов ближнего зарубежья, в этике труда сохраняется корпоративность, присущая многовековой традиции русского и других народов евразийского пространства. «Следование установленным нормам делового поведения врача, - пишет Л.В.Остапенко, - педагога, журналиста, психолога, адвоката, юриста, аудитора, банкира, продавца и т.п., - подводит первые итоги зарождающегося нового направления исследований – этики трудовой занятости, - помогает улучшить результаты работы, способствует успеху в деловых отношениях, сплачивает трудовой коллектив» [Остапенко, там же, 264].

Ещё один шаг в понимании чрезвычайной важности отношения к труду, т.е. трудовой этики, как одной из важнейших основ порядочности и нравственности, был сделан в другой работе Л.В.Остапенко, в которой в сравнительном плане было исследовано отношение к труду в традиционной и современной культуре [Остапенко, 2018б, 386].

Трудно не согласиться с тем, что «несмотря на все сложности и перипетии нашей истории: революции, перевороты и перестройки, резкие смены правящих элит и официальной идеологии, влияние западной культуры и образа жизни, основные жизненные ценности, касающиеся трудовой сферы, во многом остались неизменными» [Остапенко, там же, 402].

Навигаторами, как запевной песней в исследованиях чувства стыда и совести, как непрменных компонентов нравственности и, следовательно, человечности, смогут служить две новаторские статьи В.К.Мальковой, посвящённые мало исследованной области «Этике и СМИ» и «Стыд и СМИ или ещё одно общественное пространство для противостояния добра и зла».

В одной из них, в частности, говорится о востребованности проблематики, связанной с народной этикой, так как этический опыт «важен всегда, но особенно он востребован в периоды противостояния в международных или межнациональных отношениях, когда в обществе и в СМИ усиливается острое и публичное противоборство идей, ценностей и мнений» [Малькова, 2018, 214].

В тексте авторитетного учёного, одного из отечественных лидеров исследования СМИ, весомо звучит вывод о том, что «Основные правила и нормы общественной этики и морали, важные для нормальной жизни и развития общества, необходима и для деятельности такого значимого общественного института, как средства массовой информации» [Малькова, 2018, 298- 322].

Дефицит чувства стыда, как регулятора атмосферы общественно-политической ситуации, болезненно воспринимается большинством взрослого населения и адекватно транслируется общественным мнением.

Весной 2018 г. респондентам Гагаузии (n=808 чел.) задавался вопрос: «Какие из поступков и качеств человека, по Вашему мнению, являются самыми греховными?» и просили выбрать не более трёх вариантов из 13 предложенных ответов. Как и следовало

ожидать, общественное мнение православного народа, с пережитками нравственных ценностей, имплантированных в доктринальную систему христианства из язычества, наиболее болезненно реагировало на утрату чувства стыда и поэтому прежде всего и в первую очередь считало самым греховным, т.е. самым неприемлемым непочитание родителей (56.4%). На втором месте с небольшим отрывом от первого, респонденты указали на отсутствие стыда и совести (47.8%), на третьем – воровство (42.4%). Нет сомнений в том, что сожаление об утрате чувства стыда и непочитание родителей, осуждение воровства, связано с рудиментами прошлой кочевой жизни, с идеологическими воззрениями тюркоязычных предков евразийских степей.

С историческим прошлым народа и фрагментами его этнокультурной истории, похоже, в меньшей степени связаны такие качества и поступки людей как зависть (39.4%), предательство (34.5%), прелюбодеяние (26.7%).

Исследование миротворческого потенциала традиционной культуры, раскрытие исторических корней её институтов, норм, обычаев позволяет определить ресурсы человечности, концепты честности, свободы, справедливости, норм морали и нравственности с целью оптимизации межнациональных отношений и стимулирование процессов взаимодействия и взаимообогащения культур.

По крайней мере три обстоятельства позволяют мне номинировать предлагаемую книгу в качестве научной монографии. Во-первых, наряду с впервые публикуемыми главами, в неё включены несколько кардинально переработанных или существенно дополненных ранее опубликованных статей. И те и другие в той или иной мере «заточены» на одной и той же теме – идее культурной сложности современных народов и наций [Культурная сложность..., 2016, 384].

Во-вторых, во всех главах освещаются взаимосвязанные грани человечности, как важнейшего ядра ментальности народа, в том числе фрагменты его этногенетической истории, особый строй мировидения гагаузов и восприятия человеком самого себя и своего места в системе традиционных гуманитарных ценностей своего народа в рамках «пространства, ситуации, времени и причинности» (А.Блок).

В-третьих, с целью решения общей задачи по лексико-семантическому и этносоциологическому исследованию человечности в программу и методический инструментарий введены два новых понятия: греховное и деоптное² пространство. Первое из них – это насыщенное сакральными грехами мысли и деяния православных людей, которые воспринимаются в представлениях народа как нарушающие первые четыре заповеди. Вторые грехи – это секулярные (гражданские) грехи, отражающие нарушение норм и принципов морали и нравственности, кодексов чести и человеческого достоинства.

После выхода в свет ряда работ сотрудников Центра по изучению межэтнических отношений посвящённых проблемам доверия, добродетельства и человечности, в том числе моей книги «Миротворческий потенциал традиционной культуры» (Комрат-Кишинёв, 2016) проблематика, связанная с исследованиями внутреннего мира человека, заинтересовала общественность и оказалась востребованной не только в научном, но и в практическом плане. «Считаю своим долгом подчеркнуть, - отметила Башкан Гагаузии Ирина Фёдоровна Влах в приветственном послании, открывающем первый номер журнала «Билгиляр» («Знания») научно-исследовательского центра им. М.В.Маруневич, - что антропологическое и лексико-семантическое исследования, проводились профессором М.Н.Губогло и другими

² Деоптологическая этика – в отличие от утилитаристских, деонтологические (от греческих слов “deontos” – нужное, должное и “logos” – слово, понятие, учение в целом, «учение о должном») теории, в которых принимается во внимание мотивы, намерения, замыслы и поведение действующих лиц. Основным принципом деонтологии выступает сознательное подчинение личных интересов интересам группы или общества. Термин был введён Иеремией Бентамом в 1834 году в работе «Деонтология, или наука о морали» для обозначения теории нравственности как науки о морали. Со временем предметная область деонтологии, как науки сократилась до перечня проблем человеческого долга как внутреннее переживание принуждения, предписанного этическими ценностями.

учёными Гагаузии, осуществлено пока только на уровне «выхода», т.е. того, что предлагает исторически наработанная традиционная культура и языковые ресурсы гагаузского народа.

Мне видится, - сформировала социальный заказ от имени руководства Гагаузии, - что эти вызовы открывают широкий горизонт для социологических и культурологических исследований на уровне «приёма», т.е. того, как наши современники дома, в этническом материке и в диаспоре, сохраняют, воспринимают и транслируют эти гуманитарные ценности и исповедуют их в своей жизнедеятельности» (Влах, 2016, 80).

В концептуальном плане данная монография является продолжением коллективного сборника статей «Алгоритмы человечности. Опыт антропологического исследования» (М., 2018), посвящённого юбилею профессора М.Ю.Мартыновой, внесшей значительный вклад в разработку проблем этики и эстетики, как важных граней и аспектов соционормативной культуры и нравственных основ человечности. Ей – экс-директору Института этнологии и антропологии РАН, М.Ю.Мартыновой, а также авторам оригинальных, новаторских работ этого издания по проблемам человечности – М.А.Абрамовой, А.В.Буганову, Е.М.Белецкой, Д.В.Громову, Г.С.Гузенковой, Н.А.Дубовой, С.Казиеву, Г.А.Комаровой, Е.Н.Ломшиной, В.К.Мальковой, Л.В.Остапенко, Ф.Г.Сафину, И.А.Снежковой, Л.Т.Соловьёвой, мои благодарности как составителя и редактора коллективного труда – одного из первых изданий в этнополитической литературе по проблемам человечности.

Сердечная признательность организаторам исследовательского проекта «Адамлык – нравственная основа человечности» - заместителю директора Института этнологии и антропологии РАН, Р.А.Старченко, ректору Комратского университета С.К.Захария, заместителю Башкана Гагаузии В.К.Влаху, экс-директору научно-исследовательского Центра им.М.В.Маруневич П.М.Пашалы, нынешнему директору этого Центра И.А.Константиновой, сотруднику этого Центра Д.Г.Палачору, а также сотруднику Института этнологии и антропологии РАН Мурату Донежуку.

Особая признательность и благодарность Башкану Гагаузии Ирине Фёдоровне Влах за всестороннюю поддержку научных исследований в Гагаузии, в том числе по реализации исследовательского проекта «Адамлык – нравственная основа человечности», а также за инициативу проведения международной научно-практической конференции «Единство исторических судеб» (14.11.2018), в ходе которой были обсуждены ключевые проблемы человечности, идентичности, справедливости, этничности. И издан впечатляющий и влиятельный сборник материалов.

Литература

1. Алгоритмы человечности. Опыт антропологического исследования, отв.ред. М.Н.Губогло, М., ИЭА РАН, 2018, 452 с.
2. Анжиганова Л.В. Этнический неотрадиционализм в условиях социокультурных трансформаций // Мир науки, культуры, образования, 2012, № 6, 439-440
3. Арутюнян Ю.В. Социальная структура сельского населения СССР, М., Мысль, 1971, 374 с.
4. Влах И.Ф. Справедливость доверия и доверие справедливости // Труды Научно-исследовательского центра им. М.В.Маруневич, Журнал «Знание», Чадыр-Лунга, 2001, № 1, 73-80
5. Губогло М.Н. Антропология доверия. Этносоциологические и этнополитические очерки, М., Языки славянской культуры, 2016, 544 с.
6. Губогло М.Н. Русскоязычная Вандея (Гагаузия – юго-западный форпост Русского мира), Научная монография, отв.ред. Р.А.Старченко, М., ИЭА РАН, 2018
7. Гудков Л.Д. Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ, М., ИЭА РАН, с. 124-147
8. Звучащие смыслы. Альманах, СПб, изд-во С-Питер. Ун-та, 2007, 784 с.

9. Идентичность, Сборник докладов и сообщений международной научно-практической конференции «Единство исторических судеб, посвящённой 80-летию со дня рождения Михаила Николаевича Губогло, отв.ред. И.А.Константинова, П.М.Пашалы, Комрат, 2018, 520 с.
10. Квилинкова Е.Н. Православие – стержень гагаузской идентичности, Кишинёв, 2013
11. Клиффорд Гирц, Насыщенное описание: в поисках интерпретативной теории культур, М., Российская политическая энциклопедия РОССПЭН, 2004, 560 с.
12. Культурная сложность современных наций, отв.ред. В.А.Тишков, Е.И.Филиппова, М., ИЭА РАН, 2016, 384
13. Лесли Уайт, Избранное: Наука о культуре, пер. с англ., М., Российская политическая энциклопедия, (серия Культурология, XX век), 960 с.
14. Малькова В.К. Стыд и СМИ или ещё одно общественное пространство для противостояния добра и зла // Идентичность. Сборник докладов и сообщений международной научно-практической конференции «Единство исторических судеб», посвящённой 80-летию со дня рождения Михаила Николаевича Губогло, Комрат, 2018, 298-322
15. Малькова В.К. Этика и СМИ // Алгоритмы человечности. Опыт антропологического исследования, М., ИЭА РАН, 2018, 214-223
16. Остапенко Л.В. Отношение к труду в традиционной и современной культуре // Идентичность. Сборник докладов и сообщений международной научно-практической конференции «Единство исторических судеб», посвящённой 80-летию со дня рождения Михаила Николаевича Губогло, Комрат, 2018, 386-402
17. Остапенко Л.В. Трудовая этика в русском фольклоре. На примере контент-анализа пословиц и поговорок // Алгоритмы человечности. Опыт антропологического исследования. Сост. И отв.ред. М.Н.Губогло, М., ИЭА РАН, 2018, 243-265
18. Петренко В.Ф. Многомерное сознание: психосемантическая парадигма, М., Новый хронограф, 2010, 440 с.
19. Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Феномен этнокультурного неотрадиционализма // Традиции и инновации в истории и культуре: программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре», отв.ред. А.П.Доревянко, В.А.Тишков, М., 2015, 235-243
20. Френсис Фукуяма. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию, М., изд-во АСТ, ЗАО НПП «Ермак», 2004, 730

Раздел I. Декодирование фрагментов мировидения гагаузов (опыт лексико-семантического исследования)

Глава 1. Оглан

*«Если долгое время живёшь внутри
какой-то определённой культуры и
неоднократно принимаешься исследовать,
какими были её истоки и пути развития,
то рано или поздно чувствуешь искушение
обратить взор в другом направлении и
поставить вопрос, какая дальнейшая судьба
предстоит этой культуре и
через какие перемены ей назначено пройти»
[Фрейд З.]*

Дигитализация научных исследований в сфере гуманитарного знания сулит баснословные успехи, особенно в части роста производительности труда за счёт широкого доступа к информационным базам и использования инновационных технологий. Однако заманчивая модернизация, как и постмодернизм, подобно журавлю в небе, не отменяет значимости и весомости синицы в руках – кросскультурных, транстемпоральных и других, наработанных вековым опытом этноисторических, этнографических, междисциплинарных, историко-сравнительных и антропологических исследований. Речь идёт, в частности, о тех обновлённых научных направлениях, как, например, этносоциология, этнополитология, этнодемография, концептология, которые не теряют актуальности и энергетичности в способах создания новых информационных баз, добывания новых знаний и оригинальных материалов³.

Одним из перспективных направлений в развитии новых подходов к изучению различных форм этничности, в т.ч. структуры и функций традиционной культуры народов видится декодирование смыслов узловых артефактов и социофактов традиционной культуры путём их переосмысления и доосмысления при сравнении их форм существования в других временах и эпохах. Мост над бездной, т.е. между современным состоянием этничности и её проявлением у древних и/или средневековых предков, делает востребованным синтез этнографических, исторических и филологических исследований.

Декодирование обрядности и ритуальности в сегментах традиционной культуры позволит, как можно надеяться, прояснить отдельные фрагменты этнической истории гагаузов, связанные с историей и культурой их древних пращуров и средневековых тюркоязычных предков.

Обнаруженные этнографические и языковые черты сходства, собранные по крупинкам, позволяют сделать шаг вперёд от антинаучного (неаргументированного) признания древних и средневековых тюркоязычных кочевников реальными предками гагаузов. Даже в самых обстоятельных пересказах истории узов и огузов, куман и сельджуков, как это, например, сделано в трудах Ф.А. Ангели, Г.Стаматова, частично А.В. Шабашова, не приведены сколько-нибудь убедительные свидетельства этноисторического и этнокультурного родства между воображаемыми предками и их реальными потомками [Ангели, 2007; Stamatov, 2002; Шабашов, 2002].

³ X/ Учтены материалы из очерка «Декодирование элементов традиционной культуры как способ исследования нравственных основ мировидения гагаузов, опубликованного по программе серии «Исследования по прикладной и неотложной этнологии», № 270, М. 2019, 46 с.

Важнейшим средством этнокультурного развития народов является общение и язык общений, в т.ч. межпоколенная и кросспоколенная трансмиссия произведений устного народного поэтического творчества. «Будущность среднеазиатских турок (тюрок – М.Г.), как всякого другого народа, – писал академик В.В. Бартольд, – в значительной степени зависит от их участия в мировом культурном общении» (*Бартольд, т. 5:192*). В настоящее время можно считать доказанным, что главный фактор прогресса – общение между народами, что прогресс и упадок отдельных народов, объясняется не столько их расовыми свойствами и религиозными верованиями, не столько даже окружающей их природой, сколько тем местом, которое они в разные периоды своей исторической жизни занимали в этом общении» [*Бартольд, т. 6:146*].

Произведения устного народного поэтического творчества народа, как составная часть художественного наследия вместе с языком, являются важнейшим национальным достоянием народа. В песенном творчестве гагаузского народа, как и в героико-архаических, героических и романтических произведениях, отражены фрагменты этнической истории и этнокультурной деятельности, этические, эстетические и миротворческие, добродетельные воззрения, представления о внешнем мире и своём месте в этом мире.

Вынесенная в название работы, редко употребляемая в этнологии и антропологии, философская дефиниция **мировидение** (жэньшэньгуань, -«жизнесозерцание», «жизневосприятие») разработана Чжан Цзюньмаем (1887-1968 гг). Она означает отношение между внутренним миром человека («Я») и внешней стороной вещей («Не-Я»). В ней отражена дихотомия, или бинарная оппозиция, выражаясь современным языком, (Губогло, 2016, 11-20), в том числе девять ментальных и каузальных признаков: 1) система большой семьи - система малой семьи, 2) матриархат - патриархат, равенство между полами, 3) общественная собственность - частная, 4) «духовная цивилизация» - материалистическая», 5) сотрудничество – индивидуализм - разобщенность, 6) консерватизм - реформаторство, 7) альтруизм - эгоизм, 8) оптимизм - пессимизм, 9) теизм - атеизм. (Белоусов 2019 Жэньшэньгуань. // Китайская философия. Энциклопедический словарь. (www.galactic.org.ua.DAO) (А))

Несмотря на универсальность и исключительную популярность песни о пастухе Оглане среди гагаузов Республики Молдова, Болгарии, Украины, Греции, некоторых регионов России, Казахстана и Узбекистана в различных её вариантах и редакциях, содержится немало противоречий, тайн и загадок.

1. Из глубины веков...

«Evel varmis bir coban	Давным-давно жил был Чобан
Tasiyrmis ad – Oglan.	Звали Чобана Оглан
Pek sevarmis halkini,	Он очень мой народ любил.
Sindi turkusu kaldı.	Народ об этом песню сохранил.
Ban bilirim o turku	Её как гимн теперь поют
Halkimin derin koku»	В ней корни предков узнают.
Todur Zanet, 1998, 266	Перевод с гагаузского М.Н.Губогло

В течение полутора тысячелетней истории смысловая нагрузка слова Оглан неоднократно менялась в культурах, в истории, в письменных памятниках и повседневной жизни многих древних и средневековых тюркских народов от восточных уйгур до западных сельджуков, от огузов и кыпчаков до турок и азербайджанцев, от тюркского каганата VII–VIII вв. и древних тюрок из-под китайской стены до холмистых равнин Буджака, Добруджи и Балканской гряды. Орхоно-енисейские тюркские надписи, как фрагменты этнической истории, как трактаты нравственности и человечности, высеченные на надгробных камнях,

датируемые VI–VIII в. н.э., в т.ч. эпитафии военачальнику и государственному деятелю Тоньюкуку, принцу Кюль-Тегину, умершему в 731 г. и его старшему брату императору Бильге-Кагану, умершему в 735 г. (Орхонские надписи I и II), всемирно известный словарь Махмуда Кашгарского (1074), этико-дидактическая поэма «Кутадгу Билиг» (1069), огузский героический эпос «Книга моего деда Коркуда, «История сельджукидов» (Сельджукнаме, 1423) Языджи Оглу али, «Родословная туркмен», завершённая Абуль-Гази в 1661 г. и ряд других исторических памятников по-разному номинируют полифункциональный образ Оглана: как реальную личность, как общественного и государственного деятеля, как ребёнка сына родителей [Малов, 1951:403], как предводителя того или иного племени, как военачальника, как мифического героя и как возлюбленного преданной ему девушки.

Перед тем, как знакомиться с некоторыми подробностями жизни, образа и социального статуса Оглана в средневековых памятниках (об этом ниже), перечислим его древнейшие титулы, высеченные на орхонских камнях в качестве послания далёким потомкам.

Так, например, в памятнике в честь Кюль-Тегина, составленном в 732 г. с привлечением китайских мастеров-камнерезов в перечне социальных страт упоминаются огланы: «Мой брат младший, Кюль-Тегин скончался <...> я предавался печали, думая: "вот (скоро) испортятся брови и очи шадов и идущих за ними моих младших родичей, моих **огланов**, моих правителей, моего народа"» [Малов, 1951:43].

В приведённом отрывке нет полной ясности в определении социального статуса огланов. С одной стороны, они упомянуты после шадов, т.е. после военачальников отдельных племён, с другой стороны – огланы занимают одну из верхних ступеней социальной иерархии, согласно которой можно видеть их более высокий статус, чем у остальных родичей, и едва ли не самый высокий; как «правители моего народа».

О знатном, авторитетном человеке Чур-Оглане идёт речь в надписи на одном из Таласских памятников, найденном на границе между Киргизией и Казахстаном: «Имя его – Чур. От вас, тридцать огланов, от выгод и благ (мира) он отделился (умер – М.Г.). Вам, доверенные мужи, Оглан-Чур наследуя остался. Жена его вдовой осталась» [Малов, 1951:75].

Гагаузский Оглан широко отражён в художественной литературе, воспет в песнях, звучащих с экрана телевизора или со сцены академических и самодеятельных театров, многократно изображён в произведениях живописи наряду с прародителем тюркских огузов Огуз-каганом, дедом Коркудом и древними персонажами героической тюркской мифологии.

2. Вопросам несть числа...

И хотя вопросам действительно несть числа, назовём некоторые, заслуживающие специального обсуждения.

1. Почему одним и тем же словом «Оглан» обозначено имя нарицательное – сын, хозяйственное занятие пастух, и имя собственное – Оглан. В генетически родственном турецком языке *oglan* – означает одновременно мальчик, парень, малый, млодец, слуга, а в сочетании «*oglan kız*» – девственница? Почему слово *чобан* означает «овечий пастух» и одновременно – фамилию некоторых, в т.ч. знаменитых гагаузов?

Почему словообразовательные возможности слова «пастух» в гагаузском языке «чобан», «чобаннык» – «пастушество», «чобан кавалы» – «пастушья свирель», «чобан сопасы», «чобан кырлигасы» – «пастуший посох», «чобанжик» – «пастушок», «чобанка» – «пастушка» типологически сходны со словом «чупан», «чопан» – в чагатайском и «чобан» – в османском и крымско-татарском языках, обозначающими преимущественно пастухов овец, в отличие от пастухов других животных?

2. Почему оседлый на протяжении не менее 6–7 столетий гагаузский народ воспеваает не земледельца-пахаря, как это принято, например, в новейшем дискурсе истории

русского народа*, а гагаузского кочевника-пастуха, его семью, в которой отец – «чобан» (пастух), а мать – «кыр карысы» (женщина степей), а старшая сестра обозначается словом «abla», которое, как у ряда других тюркских народов, одновременно означает и почтительное уважительное обращение к девушке и молодой женщине, и чрезмерно раскрепощённую женщину?

3. Почему «yalabık» – блестящий, удалой, великолепный; «kusursuz» – без каких-либо недостатков пастух, живёт в недолговременном, жалком домике «sazdan-samandan», сделанном из камыша и соломы, а в его комнату нельзя войти – там пыль коромыслом – «içinâ dâ girilmâz toz-dumandan» (внутри нельзя войти из-за пыли и тумана).

4. Почему Оглан всего за три десятилетия на исходе XX-го в., подобно волку, стал культовым брендом этнической мобилизации гагаузов и сыграл роль катализатора в деле повышения социального самочувствия, национального самосознания и национального достоинства гагаузов, угнездившись на страницах поэтических произведений и живописи, попав на страницы дастанов и даже в текст национального гимна?

5. Почему главная мотивация жизнедеятельности Оглана, в т.ч. неоднократно инспирируемая внешней средой, – «kalk, gidelim» (вставай, пойдём!) воспринимается, как энергичный призыв к движению?

6. Почему призыв к движению чаще звучит в вариантах песни, записанной в Буджаке и в Республике Молдова, чем в текстах стран Балканского полуострова?

7. Почему, наконец, если гагаузы – «отуреченные болгары», согласно господствующей среди болгарских коллег теории о т.н. болгарском происхождении гагаузов, в устном поэтическом творчестве болгар не зафиксирована песня об Оглане, или же менее популярна, чем среди гагаузов Молдовы, Украины, Казахстана и России?

Эти и ряд других вопросов, посвящённых текстам народной песни Оглан, оставленные без ответа, приводят порой к нелепому, в принципе несправедливому выводу, о её жанре. Так, например, в одной из солидных книг читаем об Оглане: «по содержанию это шуточная песня о "великолепном" пастухе» [Квиллинова, 2007:289]. Закавыченное слово «великолепный», эпатажно взятое в качестве главного аргумента, означает, что автор не вник в суть этой песни и далёк от понимания, как самого этого слова, его поэтического смысла и этногенетического происхождения, так и его многовековой имплантированности в целостную систему традиционной культуры гагаузов и других древних и средневековых тюркских народов евразийского пространства.

Обращение к тайне гагаузского концепта Оглан в данном случае связано с востребованностью смещения акцента от тривиального этнографического описания и образа Оглана на основании собранных фактов и песен, к более глубокому пониманию включённости поэтического, легендарного образа пастуха в сложную полиэтничную ткань и в череду фрагментов этнической истории гагаузов и традиционной культуры в её современных относительно недавних практиках. Во многих ареалах проживания гагаузов мелодия народных песен об Оглане остаётся единой и относительно неизменной, не считая некоторые новейшие оранжировки для профессионального камерного исполнения оперными певцами.

Обращение к тайнам и Оглана, и Курбана, загадочным ритуалам целования рук и многосмысловым лабиринтам фестивального хоро как важным компонентам традиционной

* Выдающимся достижением российской историографии постсоветского периода по праву считается монументальная монография академика Л.В. Милова «Великий русский пахарь и особенности российского исторического прогресса» (М.: «Наука», 1998). Образ пахаря это – визуальное, вербальное, аналитическое изображение этнической русскости как экономическое основание цивилизованного концепта русского крестьянина. Заслуга академика Л.В. Милова перед отечественным гуманитарным знанием состоит в том, что он сумел предотвратить кризис российской историографии, беда которой состояла в том, что «главный акцент был сделан на выявлении общероссийских черт исторического развития России... Некоторые авторы стремились к неперменной идентичности наших этапов развития с развитием исторического процесса в странах Западной Европы». В стремлении предотвратить этот этноцентризм, а точнее схематизм исторического развития, созданный на ином материале и навязанный материалу русскому, академик Милов поставил в центр внимания анализ «роли природно-географического фактора в истории народов России и Российского государства» [URL 1]

культуры гагаузского народа вызвано резким повышением интереса к его мифологии и народной поэтике.

Новый предлагаемый здесь подход представляет собой декодирование соответствующих структурных и функциональных элементов социо-нормативной части народной культуры путём распознавания глубинных корней их зарождения и мотивов исполнения. Особое внимание при этом придаётся выявлению синтеза между язычеством и религиозными системами христианства, иудаизма, буддизма и ислама. Актуализация этого подхода вызвана возросшим интересом к мифу в мировой гуманитарной литературе. Востребованность декодирования элементов культуры со скрытыми смыслами проявилась в связи с выходом на арену мировой культуры и этнополитики искусства народов Африки, Азии, Южной Америки в т.ч. возрождение интереса к тюркоязычным кочевым народам времён древности и средневековья на обширном евразийском пространстве.

Своеобразная культурно-историческая и этнополитическая ситуация гагаузов как младописьменного народа, немногим более полувека тому назад вышедшего из исторического небытия, делает возможным сосуществование и взаимопроникновение элементов историзма, мифологизма и литературного романтизма и реализма. Одним из оригинальных проявлений этого своеобразия («гагаузский зигзаг») является социодинамика жизни и смерти, памяти и забвения, пространства и времени. В конечном итоге декодирование произведений устного народного творчества служит сохранению и приумножению национальной формы культуры, самопостижению национальной самобытности и достоинства.

Одна из самых эрудированных и неутомимых собирательниц гагаузского устного народного поэтического творчества Мария Ангеловна Дурбайло с сожалением отмечала, что «этнографические связи в системе обрядов, поверий, древних воззрений», отражённые в гагаузских сказках «является пока что глубокой тайной» [Дурбайло, 2014]. Скажу больше. Известный турецкий исследователь Орхан Аджипаймалы в небольшом, но ёмком этнологическом этюде о ритуалах и представлениях гагаузов, связанных с цивилизационным достоянием Тюркского мира, писал о том, что в различных вариантах гагаузской песни об Оглане неоднократно проявляется принадлежность этой песни к средневековым и древнетюркским эпосам. При этом он выражал надежду, что исследования в этом направлении смогут решить ряд вопросов о включённости песни об Оглане в пространство дастанов тюркских народов [Acipanyanli, 54; Stamatov, 2002:281] и, соответственно, об этнокультурной истории гагаузов.

Востребованность специального исследования места и роли, значения и культурологического веса песни Оглан в системе песенного творчества гагаузов, впервые более полувека тому назад была озвучена в трудах классика гагаузской филологии Л.А. Покровской. В наши дни остаётся актуальность этой позиции, которой последовательно придерживается известная исследовательница культуры и быта гагаузов Диана Никогло.

Специальный раздел о региональных особенностях народной песни «Оглан» как символе гагаузской этничности в монографии «Гагаузский песенный фольклор. Грамматика жизни» (2011) посвятила Е.Н. Квилинкова, систематизировав тексты 17 вариантов этой песни из опубликованных источников и собранные ею самой в ходе полевых исследований [Квилинкова, 2011:324–336, 545–550, 361–378]. Противоречивой выглядит в данном разделе авторская оценка песни как духовной ценности гагаузского народа. С одной стороны, как указано в тексте, «Не случайно в гимне Гагаузии сделана ссылка на данное произведение: «Oglan caldik bitmaz» (Бесконечно пели (песню) Оглан). С другой стороны, в противовес общественной и цивилизационной значимости песни здесь же и далее неоднократно указывается шуточный характер песни: «По содержанию это – шуточная песня о великолепном пастухе» [Квилинкова, 2011:324].

Не обнаружив среди гагаузов Приазовья текста этой песни, Е.Н. Квилинкова сделала вывод о том, что «с утратой языка в традиционной обрядности протекает процесс утраты фольклора» [Квилинкова, 2011:325].

Вопреки поставленной ею задаче выявить региональные особенности вариантов песни, всё же остались за пределами исследования принципиальные отличия текстов бессарабских гагаузов от текстов, собранных ею в странах Балканского полуострова. Между тем специфика бессарабских вариантов даёт основание для предположения о «втором издании» сегментов кочевого образа жизни, после переселения оседлых гагаузов из регионов северо-восточной Болгарии в Буджакские степи. Вместо этого бесконечно муссируется шуточный характер песни по материалам, собранным в Болгарии и Греции. Но об этом подробнее ниже.

Исключительно важным с методологической точки зрения является указание известного литературоведа и поэта П.А. Чеботаря: «Мифологическая система гагаузов, – как отмечает прекрасный знаток гагаузского фольклора, – преимущественно христианская. <...> Однако внимательный анализ показывает, что в гагаузском фольклоре (особенно в сказках) сохранились и отголоски языческих верований [Булгар, 1990:3].

В соответствии с общим подходом по декодированию текстов отдельных компонентов традиционной культуры, а также смыслов норм и принципов этики морали и нравственности, во второй части книги анализируются наиболее значимые концепты нравственности (справедливость и трудолюбие, добро и зло, стыд и совесть, долг и счастье, уважение к старшим и ответственность, патриотизм и гордость, зависть и жадность). Источником и информационной базой служат итоги этносоциологического исследования, проведённого в апреле–мае 2018 г. в Гагаузии (число опрошенных = 808).

На вершине пирамиды нравственных ценностей современных гагаузов, особенно по самооценкам опрошенных, (2018 г. число опрошенных = 808) находятся справедливость (55,6%), трудолюбие (54,4%), дружба (28,9%), семья (т.е. хороший семьянин) (25,5%). Не менее значимыми в тех или иных ситуациях признаются счастье, образованность, благосостояние.

В самом древнем датированном уйгурском памятнике мусульманского этического и дидактического содержания «Кутадгу билиг» (Наука о том, как счастливым сделаться), написанном Юсуфом Баласагунским в 1089 г., находим типологически сходный с современным гагаузским пантеоном перечень приоритетных ценностей. Приведём этот бесценный отрывок в переводе академика В.В. Бартольда с комментариями С.Е. Малова. «В основе этой книги лежат несколько дорогих вещей. Первая – справедливость. Вторая – счастье. Третье – ум. Четвёртая – благосостояние (довольство). Каждой из этих вещей дано тюркское имя. Справедливости (автор – М.Г.) дал имя «Царь-солнце взошло» и возвёл её на место государя. Счастью он дал имя «Полнолуние» и возвёл его на должность (место) везира (министра – М.Г.). Уму он дал имя «Полиоразумный» и поместил его в качестве сына везира. Благосостоянию он дал имя «Влекуший» и нарёк его братом везира» [Малов, 1951:236].

3. Оглан в художественной литературе и живописи Гагаузии

Взаимодействие художественной литературы, изобразительного искусства и других жанров профессиональной культуры с мифологией ограничено сравнительно коротким историческим периодом, практически немногим более, чем полувекowym опытом становления профессиональной гагаузской поэзии, прозы драматургии, живописи, посвящённой фрагментам этнической истории. Однако за короткий срок взаимодействие между литературой и мифами обрело характер встречного движения, насыщенного переливанием мифа в литературу и напротив постижением исторических корней мифов средствами науки, литературы и изобразительного искусства. Так, например, многократные изображения мифологических личностей в произведениях родоначальника гагаузской живописи Д.И. Савастина в определённой мере опережало распознавание этногенеза гагаузов в научных трудах учёных.

Образы Огуз-хана, Огуза, Деда Коркуда, различных сюжетов из гагаузского фольклора («Пробуждение», «Мари-кыз», «Утро», «В гости», «Димитраш-Пытыраш», «Стрижка овец») несли в себе жгучее желание представить себе вообразяемых предков. Неслучайно многие

мифологические образы, подобно портретам реальных личностей, внешним видом чем-то напоминали современников – гагаузов и гагаузок. В мифологических повествованиях, например, в тюркском героическом эпосе, рассказ начинался с рождения и заканчивался смертью героического персонажа. В фольклорном или освоенном литературой образе мифологического героя всё разнообразие социальных ролей и событий, подвигов повседневной жизни, обобщается и экстраполируется на примере одного персонажа.

Обращаясь к тому или иному мифологическому персонажу, гагаузские поэты, писатели и живописцы с особой энергетикой изображают его героическую жизнь, добавляя порой черты, утерянные в произведениях фольклора и устного народного творчества. Ярким примером такого добавления красок служит, в частности, изображение песенного Оглана в виде защитника справедливости «Dooruluk için paalı canı da versinnär» (Ради справедливости самое дорогое – жизнь свою отдать) [Baboglu, 2009:152] в знаменитой поэме выдающегося поэта и писателя Николая Бабоглу «Оглан». Оригинальное добавление к образу гагаузского Оглана-пастуха, находит талантливый художник Д.И. Савастин, изображая не просто пастуха – «Героя социалистического труда И.А. Щербана», изображая его, опирающегося на сакральный посох, с философски устремлённым взглядом, на фоне бесконечного, как сама жизнь, стада тучных овец.

Некоторые мифы, легенды, предания, сказки, поговорки, идущие из глубины веков, несут в себе мудрость талантливых предков. Они содержат порой немаловажные элементы героических эпосов о славных делах и подвигах предков, о созданных и ушедших в историческое небытие государствах и державах.

Не имея письменных текстов о древних и средневековых фрагментах истории, о прямых и косвенных предках гагаузов и избегая предаваться вольным фантазиям и графологическим выдумкам, приходится каплю за каплей, крупицу за крупицей добывать свидетельства о принципах повседневной жизни, следы которых проглядываются в традиционной культуре, в т.ч. в мифах.

Центральная идея поэмы «Оглан» – жгучая жажда самопознания и постижения малоизвестных страниц национальной истории предков. Замысел поэта как общественного деятеля коренится в ощущении долга художественной элиты передать накопленный опыт и героике повседневной жизни грядущим потомкам.

Запевную часть поэмы «Оглан» смело можно назвать «Мост над бездной». Главные герои поэмы – мужественный, блестящий Оглан и преданная ему его возлюбленная Лянка гибнут в борьбе с врагами во имя установления справедливости на земле. Все силы природы – птицы, камни, дожди и волны Дуная симпатизируют и сочувствуют справедливой борьбе Оглана за свободу и независимость.

Ogланin legendasi

Tuna, senin suyundan
Bir köprü düzerim bän,
Bir kaavi köprü, uzun –
Eskilii bana bulsun...
Götürsün beni derä
O eski evellerä,
Neredä saklı kaldı
Devlerin girgin adı...
Eh, silsäm legendadan
Pas tutmuş örtülerni,
Eh, görsäm orda ne var,
Ne aslı, ne diil aslı,
Hem insam da bakayım
O derin asirlerä,
Hem bulsam da açayım
Diil belli ne bizlerä,
Dedemä da sorayım,
Şatrasında durayım...
Da olsun canım duymuş
Bu günnär ne unutmuş:
O geçmiş zamannarı,
O girgin olannarı.

Oglanın suyundan
Bir köprü düzerim bän,
Bir kaavi köprü, uzun –
Eskilii bana bulsun...
Götürsün beni derä
O eski evellerä,
Neredä saklı kaldı
Devlerin girgin adı...
Eh, silsäm legendadan
Pas tutmuş örtülerni,
Eh, görsäm, orda ne var,
Ne aslı, ne diil aslı,
Hem insäm da bakayım
O derin asirlerä,
Hem bulsam da açayım,
Diil belli ne bizlerä,
Dedemä dä sorayım,
Şatrasında durayım...
Da olsun canım duymuş,
Bu günnär ne unutmuş:
O geçmiş zamannarı,
O girgin olannarı.

N.Baboglu, 2009

По голубым волнам Дуная
Я мост в историю воздвиг.
И этот мост пересекая,
К страницам древности проник.

Пусть меня, как мост, за собой ведёт
река
В давно минувшие, овеянные славою
века,
Где в дымке сизой угасали времена
И предков наших славные дела, и их
родные имена.

Пеленой легла печать столетий,
И хочется понять, что бывало, и не
стало,
Узнать, чего там нет, и что там есть,
И что там истина, и в чём там правды
нет.

Пройдя волшебный мост, пускай увидит
каждый
Народов-предков край наш дивный,
дальний.
До наших дней порой доносится их звук
Далёких пращуров... но понятный нам
язык.

[Пер. с гагаузского М.Н. Губогло]

Смерть Оглана в жестокой борьбе с врагами, по мысли поэта, придаёт трагизм его жизни и тем самым возвышает его над фольклорным образом, воспетым в песенном творчестве гагаузов.

Обвиняя людей и силы природы, которые в минуты опасности не смогли поддержать Оглана в его священной борьбе с врагами, поэт раскрывает содержащийся в мифологии призыв к единству и солидарности народа. Поэма в целом служит гимном морали высокой нравственности и человечности. В самом оплакивании смерти героя проявляются отдалённые аналогии с известным плачем Ярославны из «Повести временных лет», что придаёт поэме художественно-исторический резонанс.

Позволю себе привести этот красивый отрывок из поэмы в моём переводе.

Akan sular, su Tunada,
Siz neçin sızdınız,
Zorda bu Oğlanı
Yalnız braktınız?
Suyun siz dibindä,
Kumnar hem da taşlar,
Siz neçin zorlarda
Yırak hem kaldınız?
Hem turnelär-kuşlar,
Göktä uçan siz, yolcular,
Düştü, nasıl siz seçtiniz,
Gördüydü hem göklär,
Daada oldu nelär,
Oklar nasıl tükendi,
Kesmää kolları dindi.

Akan sular, su Tunada,
Siz neçin sızdınız,
Zorda bu Oğlanı
Yalnız braktınız?
Suyun siz dibindä,
Kumnar hem dä taşlar,
Siz neçin zorlarda
Yırak hem kaldınız?
Hem turnelär-kuşlar,
Göktä uçan siz, yolcular,
Düştü, nasıl siz seçtiniz,
Gördüydü hem göklär,
Daada oldu nelär,
Oklar nasıl tükendi,
Kesmää kolları dindi.

[*Baboglu, 2009:154*]

Дунай, несущий свои воды,
Крутой волной тревогу разливаешь.
Зачем Оглана без поддержки покидаешь?
В одиночество глухое обрекаешь?

Пески и камни, что на дне –
Зачем в опасную минуту
Забыли, что Оглан наедине
Оставлен без внимания беде.

И птицы-журавли в звенящей выши,
Как облака, несётесь вдалеке,
В беду Оглана не вникая,
Исчезаете в лазурной синеве.

Оглан! Не осознали небеса
Твоей трагедии в лесу.
Как стрелы жертву поражали,
И руки воинов кромсать врагов не
переставали.

Центральная идея поэмы Оглан выражена в его первом разделе. Она состоит в том, что при отсутствии письменных источников об истории и культуре, предках народа, найти какие-нибудь следы в мифологии и в произведениях устного народного поэтического творчества. Цель автора поэмы помочь читателям взойти на воображаемый мост над бездной времён и взглянуть на жизнь, дух, язык предков, вспомнить дела и имена героев.

Многозначная смысловая нагрузка слова Оглан, означающая одновременно хозяйственную занятость – чтобан (пастух) и имя собственное, имеет глубокие исторические корни в номинации хозяйственной деятельности кочевых тюркских народов и одновременно использовалось для обозначения имени собственного. Слово чулпан, чопан (в чагатайском) или чобан (в османском и крымско-татарском), означающее пастух, «встречается и как имя собственное, даже у лиц, занимающих самое высокое положение, например, эмир Чупан, правитель Персии при Абу Саиде в 1316-1327 гг. и основатель династии» [Бартольд, т.5, 629].

У кочевников чупан, как преимущественно пастух коров в отличие от пастуха коней, считается представителем низшего класса населения как с пренебрежительным оттенком, когда грубый и необразованный народ противопоставляется господствующим классам, так и человеком, наделённым благородными чертами, хотя и представителем стихийной народной силы [Бартольд, т.5, 629].

Едва ли не главным мифическим героем в гагаузской мифологии, в песенном и поэтическом творчестве является легендарный Оглан. Слово представляет собой триединый синтез имени собственного, хотя какого-либо прямого прообраза не прослеживается, имени нарицательного – номинация пастуха овец с синонимичным словом «чобан» и красавца мужчины с обязательно страстно в него влюблённой дамой, иногда её зовут Лянка.

Образ легендарного Оглана, воспеваемый ещё в XIX в., во второй половине XX в. стал брендом традиционной культуры и этнополитической мобилизации гагаузов. По популярности и востребованности он соперничает с креативным гимном Гагаузии, официально легитимизированным в связи с принятием закона об Особом статусе Гагаузии (1994).

С мифическими героями средневековых узов и огузов Оглана, литературного героя, роднит ряд типологических сходств (черт). В череде событий – грабительских набегов, подвигов и поражений – Оглан может быть и героем, и жертвой, но самое главное, что

многие тюркоязычные Огланы хотя порой –простые средневековые пастухи, родом из социально продвинутой части населения.

Особая заслуга Дмитрия Ивановича Савастина состоит в том, что он не только своими новаторскими произведениями, но и общественной деятельностью в качестве одного из идеологических лидеров движения гагаузов за автономизацию, заслужил право считаться основоположником профессиональной живописи, локомотивом и активным членом этнической мобилизации гагаузского народа. В организации этнической мобилизации народа, в придании этому этнополитическому течению наступательной и творческой энергетики немаловажную роль играет Д. Савастин – автор таких работ, как «Легенда о любви», «Легенда о Тудорке», «Тюркские легенды», «Песня», «Памяти предков», «Димитраш-Пытыраш», «Бойчу», серия литографий «Из гагаузского фольклора».

Не осталось незамеченным его произведение «Оглан и Мари кыз» (2015), в котором он смело и талантливо соединил несколько фольклорных линий, свойственных традиционной культуре гагаузов, в т.ч. линию Оглана с героинями многих баллад Р Лянке и Тудорке, выступающих против османского угнетения и преданными возлюбленными Оглана.

Нешуточного внимания заслуживает восприятие образа Оглана в одном типологическом этногенетическом ряду с образом Огуз-хана, Деда Коркуда и других персонажей из тюркских героических эпосов. Отметим талантливый эскиз памятника Огуз Хану, созданный скульптором Атанасом Карачобаном, достойным сыном основоположника гагаузской художественной литературы, создателем этнографического музея гагаузов в Бешалме.

В произведениях художников Гагаузии, ставших классикой профессионального искусства этого народа, наличествуют общие добродетели и культурные ценности, присущие гагаузам от средневековья до современности. Более чем кто либо, воспев Оглана, они внесли вклад в обоснование Буджака как общей земли обитания и общей гордости за свой народ и за его многотрудную, но славную историю.

Художники Гагаузии рождены социальными и этнополитическими реалиями на закате XX и на заре XXI вв. Перед лицом агрессивной глобализации, они берут на себя миссию хранителей исчезающих ценностей традиционной культуры народа.

Неоднократно возвращаясь к своему излюбленному сюжету о легендарной Тудорке, оказавшей предпочтение смерти вместо грозившей ей неволи в османском гареме, Д. Савастин заложил основы апологии национальным героям. Красавица Тудорка и великолепный Оглан заняли достойное место в художественном опыте и песенном творчестве гагаузов. Мифология национальных героев становилась частью этнической истории и борьбы гагаузского народа за освобождение и укрепление своей самодостаточности в качестве самостоятельного этнического образования. Оглан и Тудорка – иносказательное повествование борьбы за освобождение от инонационального гнёта, за свободу и единство гагаузского народа.

Ещё две картины Д. Савастин – «Памяти предков» и «Песни наших предков» – воздвигают величественный мост между средневековой культурой воображаемых предков, отражённой в половецких (куманских) каменных изваяниях, и завораживающими красавицами – представительницами современной молодёжи. Следы ушедших времён, взволнованный рассказ о людях и памятниках прошлого, их страстях и подвигах, музыкальных инструментах, обычаях и песнях помогают судить об уровне и достижениях культуры прошлого и вместе с тем об эволюции взглядов современников об основных этапах истории этнической истории гагаузского народа. Всё это требует от художника божественного дара, таланта и огромного упорного труда.

Связи времён, верности единству предков и потомков посвящен ряд крупных произведений П. Фазлы. Он – один из немногих гагаузских живописцев – обратился к изображению половецких (куманских) изваяний, получивших в средние века широкое распространение от Байкала до берегов Чёрного моря. П. Фазлы и Д. Савастин, как и другие живописцы Гагаузии, понимают, что их соотечественники, наполненные

этномобилизационной энергией, тянутся к прошлому, как дитя к матери. Дух прошлого («Пробуждение», «На родной земле», «Из гагаузского фольклора» – Д. Савастина; «Древние изваяния» – П. Фазлы, «Рефлекс и Лунная ночь» Ф. Дулогло) неизбежно витает над Буджаком и его обитателями.

Стараниями Д. Савастина, в т.ч. его портретами «Оглан и Мари кыз», «Атилла», «Огузхан», «Огуз», «Деде Коркуд» и многими другими показано, что память воплощается не только в исторической науке, но и в портретной живописи.

По мере взросления поэтического искусства в профессиональной художественной культуре гагаузов, на передний план выступают литературные герои, героические и мифические персонажи, обрастая многими чертами, расширяя панораму повседневной жизни и поле социально-экономической деятельности.

Так, например, в хорошо структурированной поэме С. Курогло «Земные голоса», в ряду действующих лиц, как в драматургии добротной пьесы, значительное место занимает легендарный Оглан: «Раскололась гора, содрогнулась земля, и вступил на неё человек-великан, сын великой горы – легендарный Оглан» [*Курогло, 1988:153*].

Главная заповедь, которую несёт людям «сын великой горы» призыв к активности и движению: «Встаньте люди, выйдите в поле и вспашите его. В колыбель вековую положите зерно». По сути дела литературный Оглан символизирует важный фрагмент этнической поэзии народа, связанный с окончательной сменой образа жизни с распашкой степи и переход от кочевания к оседлости. Этот переход не остаётся незамеченным многими героями, в т. ч. излюбленной птицей гагаузов – орлом, символизирующем не только воинственность и мудрость, но и наблюдательность и чувствительность. Неслучайно ему слышится и видится, как гимн труду, панорамная картина оседлой земледельческой жизни:

«Плуги, бороны – повсюду,
На возах – мешки с зерном.
В поле – шумно, в поле люди,
Как на празднике большом».
[*Курогло, 1988:154*]

Хорошо знакомый с мифологией родного народа, С. Курогло вводит в поэму ещё одно действующее лицо – старца, напоминающего по своей поэтической и функциональной принадлежности мудрецов-сказателей, древних и средневековых акынов, как бы рефлексирова на поэтическую фигуру Деда Коркуда:

«И блюстителю всех обрядов
Старец речь свою сказал,
Выбрал дерево из сада,
Нитью красной повязал.

Чтоб зерно поспело к сроку,
Он, уверовавший в крепь,
В добрый путь! – промолвил, – с Богом!
И пошёл работать в степь.
[*Курогло, 1988:154–155*].

Как профессиональный этнограф и одарённый поэт С. Курогло раскрывает технологию превращения песни Оглан в популярный гимн народа тем, что великолепный и блестящий пастух сумел адаптироваться к новой жизни и стал далеко не последним пахарем в новом образе жизни.

«Друг за другом,
Круг за кругом...
Сам Оглан
Идёт за плугом.
Шесть волов
Запряг Оглан,
Легендарный великан <...>
Первый плуг
Оглан возглавил.
Сын Горы
Оглан бесстрашен.
Под ногами
Ленты пашен,
Мягко борозды легли
Опьяняет дух земли».
[Курогло, 1988:149–150].

Как учёный-этнограф С. Курогло лучше многих своих земляков ощущает прогрессивное и вместе с тем далеко не простое преобразование жизни предков гагаузов, связанное со сменой образа жизни и переходом от кочевания к оседлости. В ряде своих произведений он создаёт поэтический образ этого перехода как важного фрагмента этнической истории и хозяйственной деятельности.

С этой целью он маргинализирует образ своего литературного героя – Сына горы, изображая его одновременно удачливым пастухом и вдохновителем – организатором земледельческого труда. В реальной жизни гагаузов Бессарабии этот маргинальный период жизни имел место на рубеже XVIII и XIX вв. После столетия проживания под императорской короной «скотоводство составляло, – по словам В.А. Мошкова, – одну из главных отраслей хозяйства у бессарабских гагаузов. Средний хозяин держал у себя 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, 2004:444].

Два произведения – песня об Оглани и дастан о сыне гор из арсенала устного поэтического и художественного творчества гагаузов представляют по сути мост между изначальной кочевой жизнью предков гагаузов и оседлой жизнью их потомков. Далекое неслучайно С. Курогло дал типологически сходный в некоторых чертах портрет двух легендарных героев, и в качестве эпиграфа к одному из них в произведении «Girgin çoban» (Удалой чобан) дал как эпиграф строку из классической песни об Оглани: «Ne gozel Olan, yalabik soban» с красноречивой ссылкой «Из гагаузских народных песен» [Kuroglu, 2000:16].

GİRGİN ÇOBAN

«Ne gözäl olan,
yalabık çoban...»
Gagauz halk
türküsündän

Ne gözäl ana taraf,
doz-dolay – eşil koraf,
deyiler ona Bucak,
gel da siiret, gel da bak.

Sürülär derä boyu
akışêr koyu-koyu,
onnarı güder çoban –
yalabık, girgin bir can.

Kimdir o, Bayır Oolu?¹
Kırda-bayırdı yolu,
kuzucuklarda – gözü,
gagauzça da sözü.

Başında - kırma kalpak,
ürecii - ölä yalpak,
belindä - gökün kuşaa!
O - gagauzun uşaa.

¹ Bayır Oolu – gag. folk. personajı.

16

Курочко, 201

Girgin çoban
“Ne gözäl olan,
Yalabık çoban...”
Gagauz halk
türküsündän

Ne gözäl ana taraf,
Doz-dolay – eşil koraf,
Deniler ona Bucak,
Gel da siiret, gel da
bak.

Sürülär derä boyu
Akışêr koyu-koyu,
Onnarı güder çoban –
Yalabık, girgin bir can.

Kimdir o, Bayır Oolu?
Kırda-bayırdı yolu,
Kuzucuklarda – gözü.

Başında – kırma kalpak,
Ürecii – ölä yalpak,
Belindä – gökün kuşaa!
O – gagauzun uşaa.

Удалой чобан

Красота родного края
Ковром зелёным проросла,
И зовут наш край – Буджак,
Сколько ни любуйся, не насмотришься
никак.

Тучные стада, им нет числа
Тянутся по берегам реки.
Их пасёт заботливый чобан
Удалой, красивый, как Оглан.
Здесь пастухи Оглан и сын гор едины и
дружны
Сын полей и сын степей, он же Сын Горы
Ягнят он любит, как людей,
Язык гагаузский ему всех родней.

На голове каракуля колпак.
Справедлив Оглан и сердцем он добряк,
На поясе, как радуга, горит кушак
И своему народу предан, как мудрец-
чудак.
(Перевод М.Н. Губогло)

Благодаря творческим интенциям и усилиям ряда профессиональных художников Гагаузии и прежде всего основоположника живописи Гагаузии Дмитрия Ивановича Савастина, изобразительное искусство Гагаузии охватило этноисторическую часть мифологии. В ней высветляется широкий круг вопросов, способных с той или иной мерой адекватно передавать содержание мифологических текстов, первично выраженных иными, чем в живописи, средствами.

4. Эхо Оглана в исторических и фольклорных источниках и евразийском пространстве

Содержание песни об Оглане подвержено динамическим изменениям во времени, в пространстве, в индивидуальном исполнении, в вариантах с исполнением нормативной и простонародной лексики. Едина не только мелодика, но и двойной смысл в содержаниях песни: в одних случаях Оглан это имя собственное пастуха, в другом имя нарицательное – название пастуха овец (чобана)*.

* Слово «чобан» имеет множество значений: пастух овечьего стада, «чобан сопасы» – пастуший посох, крюк, «чобан чыртмасы» – короткая пастушья свирель, «чобан йаамуру» – очень мелкий осенний дождь, изморозь, «чобан тараа» – вид колючей сорной травы, «чобанлык» – пастушество.

Образ Оглана иногда ассоциируется с умными и талантливыми выходцами из народа, в т.ч. носящими фамилию Чобан. Об исторической судьбе одного из них – Василия Георгиевича Чобана – рассказывает Ф.А. Ангели. Закончив анкарский университет, В.Г. Чобан стал его профессором, перевёл на турецкий язык выдающееся произведение Дмитрия Кантемира «История возвышения и упадка Османской империи». [Ангели, 2007:269-270].

Многогранность и привлекательность концепта Оглан уходит в многовековую древность. Варианты смысловой нагрузки этого термина упоминаются в выдающемся лексикографическом словаре Диван Лугат ат-Турк. Его автор – Махмуд ибн ал-Хусейн ибн Мухаммад ал-Кашгари создавал его как энциклопедический словарь, отражающий языки, менталитет и культуру тюркских народов на рубеже древности и средневековья. Мне уже приходилось писать о кыпчакских лексических вкраплениях в Codex Cumanicus, сохранившихся в гагаузском языке за более чем 700 лет [Гагаузы, т. 1, 2012:493–536].

Двойное значение термина Оглан встречается в историческом повествовании «Море тайн относительно доблестей благородных», подготовленном в 1634 г. Махмудом, сыном узбекского Эмира Вели. В нём даётся полное и картинное описание церемониала местных владетелей и одновременно традиций недавней кочевой жизни и остатков родового строя. По тюркскому «табелю о рангах» рядом с местом аталыка как одного из высших придворных чинов, располагалось «место огланов». Словом «оглан» обозначались царевичи, как сыновья верховного правителя, так и лица, принадлежавшие к благородному классу [Бартольд, т.2, ч. 2, 1964:394].

Должность огланов заключается в том, что он проносит (манифестирует) перед августейшими взорами дары и подношения султанов, а сами огланы не владетельные государи, а всего лишь члены ханского рода [Бартольд, т.2, ч. 2, 1964:396].

Кочевой мир и мир кочевников ушли в историю. Однако до наших дней многие черты кочевого уклада и представления об этом мире сохранились в ментальности и в мировидении тюркских народов, в т.ч. на юго-западном пространстве, где сегодня расселены потомки огузов. Движение их предков с востока на запад шло по двум направлениям – южному и северному. В 1071 г. огузское племя разбило византийскую армию вблизи Малазгерда и основало в Малой Азии государство сельджукидов.

С далёким пращуром гагаузского великолепного пастуха Оглана мы впервые встречаемся на страницах древнейгузской рукописи «Сказание об Огуз Кагане» (Огуз-намэ). В ней содержатся наиболее ранние сведения о происхождении пастухов тюркских племён: «... он пас табуны, взбирался на лошадей». Важнейшие мировоззренческие концепты ментальности тюркских народов, их поэтическое творчество свидетельствуют о появлении Огуз Кагана: «Однажды ночью, возвращаясь с удачной охоты, Огуз Каган встречает прекрасную девушку и влюбляется в неё с первого взгляда. Она рождает ему трёх сыновей: Кюн (солнце), Ай (луна) и Юлдуз (звезда). Во время другой охоты Огуз Каган встречает другую красавицу, чары которой покоряют его. Она тоже рождает ему трёх сыновей по имени Кёк (небо), Таг (гора) и Тенгиз (море) [цит по: Райхл, 2008:32].

В пору наиболее интенсивного роста национального самосознания гагаузов, образ Огуза-кагана вдохновлял многих учёных, художников и общественных деятелей. Едва ли не со стенографической точностью, в художественной форме жизнь Огуз-хана изобразил выдающийся общественный деятель Республики Молдова, выпускник Института восточных языков при МГУ, писатель, журналист и поэт Фёдор Афанасьевич Ангели. Приведу два примера о рождении сыновей Огуз кагана из Дастана Ф. Ангели об Огуз кагане.

«Oguz Kagan Gözelä evlener,
Açan vakit gidip-geçer,
Üç oolu dünneyä geler,
Adlarını Gün, Ay, Yıldız koyer.

Oguz Kagan bir kerä avlanarkan,
Her tarafa o pek islää bakarkan,
Bir göl ortasındaki tidan içindä
Taa bir gözäl kız görmüş.

Onunna da Kagan evlener.
Açan vakit geçip-gider,
Bu evlilikdən də üç çocuk duuêr,
Adları Gök, Deniz, Daa (bayır) olêr».
[Ангели, 2007:8].

Изложение биографии и исторических подвигов литературного героя предводителя огузов, Ф. Ангели завершает эффектной увязкой с этногенезом гагаузов. Напомнив, что в первой половине XI в. огузы численностью до 20–30 походных шатров достигли западного побережья Чёрного моря, Ф. Ангели ставит точку:

«Onnara Vizantiya kaynakları UZ demiş,
Rus kaynaklarında uzlar Torki ad almış.
Bu Oguz kolu 1065-tâ Tunayı geçer,
Uzlar gagauzların haliz temeli olêr».
[Ангели, 2007:12]

Справедливости ради точнее было бы сказать: «вместе с печенегами и кыпчаками (половцами – *М.Г.*) узы послужили ядром этнического происхождения гагаузов», как это сказано в заключительной части этой же книги*.

В начавшемся великом переселении на запад впереди воинов Огуз Кагана бежит серый волк и даёт Огуз Кагану советы. И хотя культ гагаузского пастуха из песен об Оглане не связан напрямую с культом волка, оба они родом из единого пантеона, составляющего стержень ментальности в традиционной культуре гагаузского народа.

Репертуар исполнителей и исполнительниц песен об Оглане среди гагаузов отличается как по качеству, так по тематическому разнообразию. Хотя все исполнители, как правило, исполняют для записи только по одной песне. Иногда исполнителями выступают пастухи, хотя поёт ли песни об Оглане сам «гагаузский» Оглан, остаётся неизвестно. Среди исполнительниц песни об Оглане известностью пользуются женщины, у которых одновременно обнаруживается дар предсказательниц снов, врачевательниц, гипнотизёрш, что отдалённо напоминает традиционные связи между исполнением эпической поэзии и шаманизмом у алтайских и других тюркских народов.

Поиски этнокультурных и этногенетических параллелей гагаузских ритуалов и обрядов жертвоприношения (курбан), празднования многослойного скотоводческого по происхождению праздника «Хедерлез», целования рук (культ предков), многосмысловых лабиринтов хору, тайнах Оглана, членов его семьи, в т.ч. его необычной старшей сестры (Абла), и других, до сих пор неразгаданных и нераскодированных текстов-загадок, облегчается наличием весомого лексического материала в выдающихся памятниках письменности народов Востока, и в первую очередь – огузов, являющихся предками большинства современных тюркских народов – Туркмении, Турции, Ирана, Ирака, а также гагаузов Молдавии, Болгарии и Греции.

Лексический и этнологический материал тюркских народов, особенно этнические традиции казахов, каракалпаков, киргизов, уйгур, отражающий нравственный мир тюркских кочевников, является цивилизационным достоянием мирового значения. В многовековой истории тюркских народов особое место занимают XIII и XIV вв. как эпоха могущественной степной империи и как «героического времени» тюркского народного поэтического творчества.

Для выявления этнокультурных и этноязыковых параллелей между текстами песен о гагаузском Оглане и средневековыми лексикографическими памятниками неисчерпаемым источником служит выдающийся памятник – этико-дидактическая поэма Кутадгу Билиг. Он

* «Гагаузский этнос окончательно сформировался на Балканах на базе узкого (основа) печенежского и кыпчакского компонентов» [Ангели, 2007:348]

был завершён в 1069 г. в Кашгаре тюрком Юсуфом Баласагуни. Название «Кутадгу билиг» означало в дословном переводе «Знание о том, как сделать человека счастливым и как управлять государством». Хотя в более кратком по смыслу значении «Kutadgu bilig» звучит как «Знания, ведущие к счастью», или ещё короче – «Благодатное знание». В памятнике воспитательного и назидательного характера отражены и достаточно высокий уровень общественных отношений в обществе, и огромное значение культуры в отношениях между людьми, и культуры вообще, а также значение нравственных понятий и общественной морали в воспитании молодых поколений.

Здесь и далее примеры взяты из новейшего издания первого в истории тюркской лексикографии словаря «Диван Лугат – ат-Турк» (Словарь тюркских языков), составленного в начале XI века (завершено в 1074) представителем караханидской династии Махмудом ал-Кашгари. «Диван» – фактически первый этимологический словарь, составленный в основном на базе уйгурского языка с дополнениями из огузских и кыпчакских языков. По сути «Диван» является всемирно известным ценнейшим источником знаний общечеловеческого масштаба.

Выдающимся памятником средневекового огузского героического эпоса XV в. является «Книга моего Деда Коркуда». В нём изображена мирная и военная жизнь тюркских кочевых племён, картина их повседневной жизни, народных обычаев и верований, сохранившихся в условиях мусульманской идеологии со времён более древнего, патриархально-родового уклада и доисламской идеологии. Книга была написана «на языке племени огузов» [*Жирмунский, 1974:517–632*].

Ещё одним источником для поисков следов Оглана послужила «История сельджукидов», написанная предположительно в 1423 г. на основе персидских источников на турецком языке для султана Мурада II (1421–1451) турецким автором Языджи-оглу Али. Она представляет собой попытку «создать идеологическую санкцию для османского владычества», протянув таким образом нити от османских султанов через сельджукидов к легендарному предку Огузу» [*Гордлевский, 1941:9–10*].

Из двух сочинений Хивинского хана Абул-Гази (потомка Чингиза, родом из Ургенча, сына Араб-Мухаммед-хана) – «Родословное древо Тюрков» и законченной в 1661 г. книги «Родословная туркмен», вторая, отразившая исходную историческую эпоху, имеет более важное значение для выявления этнокультурных параллелей с гагаузским эпосом, в т.ч. с песнями об Оглани. В «Родословной туркмен» особую ценность представляют предания о происхождении, расселении и развитии туркменского этноса. Часть данных вполне сопоставимы со сведениями об огузах и огузском мире по материалам «Книги моего Деда Коркуда» (XV в.). Эти предания сложились задолго до принятия огузами, предками туркмен, ислама. Особый интерес в сочинении Абул-Гази представляют данные о происхождении и расселении огузских племён, об их тамгах, уникальные рассказы о решительных девушках, которые были беками в огузском иле (поселении – *М.Г.*). В «Родословной туркмен» мастерски излагаются народные предания, приводятся этимология этнонимов, пословицы и поговорки, представляющие собой бесценный исторический источник из мира и менталитета огузов, хотя и анонимного, но, бесспорно, одним из реальных предков гагаузов.

В процессах современной этнической мобилизации гагаузов в связи с повышением образовательного уровня и ростом этнического самосознания эта, ещё полвека тому назад загадочная песня об Оглани, нередко насыщенная шаловливой лексикой, обрела черты национального гимна, профессионально исполняемого оперными певцами со сцен известных оперных и драматических театров. Песня стала выражением и проявлением стремления народа (подчеркнуть идентифицировать) черты своей самобытности и этничности, подобно тому, как образ волка, опасного степного хищника, стал национальным брендом, красующимся на флаге автономного образования Гагаузии и поселившегося на страницах научных и художественных произведений, живописи, поэзии и прикладного искусства.

Включение песни Оглан, весеннего праздника Хедерлез и культа волка наряду с другими перекодированными артефактами в обновлённую ткань соционормативной и в

панораму традиционной культуры и этнополитической идеологии самоконструирующегося народа, вызвано консолидационным трендом, в основе которого лежит солидаризированное самоотождествление отдельных групп населения при сохранении, поддержке и самообновлении фрагментов древнего быта и архаических черт психического склада. Важнейшим механизмом идентификации становится описание и типологизация текстов традиционной культуры. Как следствие, современное гагаузоведение, каким бы молодым оно ни было, как научное направление в рамках тюркологии обращается к многократному и многоуровневому перекодированию накопленной информации.

Основные мотивы и смыслы песни Оглан, вплетённые в палитру повседневной жизни, отражают основные хозяйственные занятия и черты духовной жизни гагаузов в настоящем и прошлом, в условиях современной оседлой и прошлой кочевой жизни. В них выражаются чувства привязанности к земле и профессии пастуха, к занятиям, связанным с уходом и выпасом скота, преимущественно овец, в степях и поблизости от водных источников, как, например, к пастбищам на берегах Дуная.

Тайна Оглана состоит в том, какими средствами передаётся из поколения в поколение былая первозданность кочевого образа жизни и какие артефакты и ритуалы, а также движения души позволяют раскрыть инструменты трансмиссии традиционной культуры.

Данная работа подготовлена как продолжение обсуждения идей и смыслов уже изданной трилогии М.Н. Губогло «Антропология повседневности» (М., 2013), посвящённой вербальному отображению гагаузскости и нравственности в художественной литературе на примере творчества Дмитрия Карачобана и Степана Курогло, и визуализации этничности в живописи художников Гагаузии, в т.ч. в изображении степного Буджака и родной земли, трудолюбия и мудрости народа, красоты женщины и очарования детства. Художественная и научная элита гагаузского народа всеми доступными средствами воспевают и пропагандируют наряду с добром и злом, трудолюбием и справедливостью главные ценности его нравственной культуры [*Gagauz renkleri, 2018*].

Перечисленные здесь и подобные им памятники истории народа, отражали состояние науки средневекового времени. Поэтому, несмотря на историческую бесценность и энциклопедическую универсальность, было бы неосмотрительно механически экстраполировать их сведения на современную картину Тюркского мира. Предлагаемый ниже, не лишённый риска, анализ этнокультурных параллелей текста песни об Оглане с типологически схожими персонажами средневековых памятников весьма лаконичен и не соответствует, на мой взгляд, потенциальным информативным возможностям источника по причине того, что каждое содержащееся в нём слово-концепт требует специального анализа.

5. Этногенетические параллели с персонажами, событиями и фактами прошлого

Односторонняя, несправедливая по сути трактовка жанра песни Оглан как «легкомысленно-лирической» в строго научном плане не соответствует ни исторической, ни социокультурной реальности. Полвека тому назад мне приходилось слышать и записывать варианты с ненормативной лексикой, но это было формой скрытого протеста, особенно молодёжи, против замалчивания гагаузов и искажения их истории и культуры в официальной науке и пропаганде, подобно тому как стилиги протестовали в 1950–1960-е гг. против навязанного официозом дресс-кода и норм повседневного поведения. Понятно почему при повторном издании монографии В.А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда» [*Мошков, 2004*] её редакторы С.С. Булгар и С.С. Курогло исключили целую главу 7-ю из-за наличия в ней примеров ненормативной лексики и обидных прозвищ в адрес жителей соседних сёл или представителей других национальностей. Наивный подход был продиктован благородным стремлением избежать искажения и занижения значимости традиционной культуры Гагаузии и воздержаться от провоцирования ксенофобии между жителями соседних сёл.

Заметим попутно, что особая задача состоит в выявлении и определении предвзятости при сборе полевого материала, вызванного склонностью иных собирателей к той или иной теории происхождения гагаузов и недостаточной освещённости этапов их древней и средневековой истории и многосложной культуры.

Почему, прожив в северо-восточной части Балканского полуострова не менее полтысячелетия и основательно перейдя на оседлость, укрепив себя в православии, переселившись на рубеже XVIII–XIX вв. в безлюдные Буджакские степи, в эпической номенклатуре песни об Оглане возрожденчески зазвучали отзвуки кочевой жизни предков?

Предположим в качестве рабочей гипотезы, что разгадка тайны Оглана, по всей вероятности, может крыться в региональных различиях произведений устного народного поэтического творчества. Основанием для такого предположения служит разное по продолжительности пребывание предков и нынешних поколений гагаузов на Балканах – в одном случае с середины XIII в. до настоящего времени, и в другом – в Бессарабии с рубежа XVIII–XIX вв. также до настоящего времени.

Между тем «Диван» Махмуда Кашгарского вместе с «Кутадгу билик» Иусуфа Баласагунского по сути являются древнейшими памятниками, содержащими слова и тексты на тюркском языке. Основные коннотации слова оглан (углан, огул, улан, оул) передают положительное отношение к послушному мальчику, сыну, наследнику, исполнителю заветов и наставлений отца. Приведу несколько примеров: «углан» – мальчик, сын [Диван, 2005:786, 1004]; «углан», «оглан» [Диван, 2005:106]; «Углум кани?» – Где мой сын? [Диван, 2005:918]; «углум укут алгил» – сын мой следует моему совету [Диван, 2005:412]; «угул», «огул» – сын, мальчик, который не является сыном, но тоже можно назвать сыном [Диван, 2005:486]; «ул манник углум агил» – это действительно мой сын [Диван, 2005:76]; «ул углани бадумми» – он воспитывал ребёнка [Диван, 2005:693].

Кроме того, в этом же памятнике «огул», «оглун», «оглан» встречается в значении «раб» [Диван, 2005:355], например, в предложении «бу угланинг бир туручка алдым» – я купил этого раба за лошадь [Диван, 2005:355], «углани кужади» – он насильно раба [Диван, 2005:936].

Многозначность слова «оглан», «оул», «огул», «ол», «ул» встречается и в Словаре тюркских наречий В.В. Радлова: «улан», «оглан» – ребёнок, мальчик, юноша, молодой человек [Радлов, 1893:1681], «оулу» – его сын [Радлов, 1893:988], «балам улан (оглан) болды» – мой сын взрослый [Радлов, 1893:1893].

В Золотой Орде привилегированный титул Оглана, означающего «сын» на многих тюркских языках, присваивался членам рода Чингис-хана, хотя и не давал права занимать ханский престол. Военное сословие, составленное из Огланов в Казанском ханстве, возглавляло кавалерийское соединение ханства и к концу существования ханства имело правовой статус наряду с духовенством и титулованной знатью. В качестве привилегированного сословия огланы обладали поместьями, дававшимися им в качестве жалования за службу.

В конце существования Казанского ханства, когда чрезвычайно выросла востребованность военной организации, некоторые огланы становились правителями государственности, как, например, Огланы Кучак (1546–1551) и Худай-Кул (1551–1552). В пассионарном характере гагаузского Оглана отражаются отзвуки тех тюркоязычных огланов, которые сыграли значительную роль в организации Казанского ханства при опоре на сильную военную организацию, элитное ядро которой состояло из огланов.

Следы термина «оглан» встречаются среди социально-политических терминов тюркоязычных документов эпохи феодализма. Так, например, установлено, что термин «Оглан» в золотоордынских документах означает принц (царевич) (И.Н. Березин).

«Опорой власти кагана, – читаем в «Истории Казахской ССР с древнейших времён», – была дружина, члены которой назывались огланами. Огланы состояли из родичей кагана и лиц, добровольно вставших под его покровительство» [История, 1949:85].

Существование в далёком прошлом обязательной воинской повинности «уланов» (огланов) зафиксировала старинная кумыкская поговорка: «уланы ёкыны кызы черювге барыр» (у кого нет сына, у того дочь в армию возьмут) [*Османов, 1883:108*].

В одном из самых авторитетных этимологических словарей русского языка Макса Фасмера (изданного в СССР) в переводе с немецкого чл.-кор. АН СССР О.Н. Трубачёва) слово «улан» попало в русский язык из турецкого, кыпчакского и азербайджанского, в которых «оглан» означало «молодой человек, юноша, мальчик». М. Фасмер при этом ссылается на данные академика В.В. Радлова. В русском языке, особенно в устном народном творчестве, словом «улан» стало обозначать «телохранитель». Более того, слово «улан» этимологизируется как «член ханской семьи, лицо княжеского рода», в кыпчакском языке «оглан» – знатный [*Фасмер, 1987:158*].

В словаре В.И. Даля «улан» – конный воин, в одежде особого покроя (в обтяжку), с копьём [*Даль, 2006:319*].

Само слово «оглан», передаваемое из поколения в поколение, несло среди гагаузов положительную коннотацию. Она свидетельствовала о храбрости и мужестве славных парней. Таковыми, в частности, были огланы, из которых комплектовались личные гвардии огузских ханов и сельджукских султанов [*Гордлевский, 1941:54*].

Придворный историк-националист XV в. Язджи оглу Али подготовил своего рода конспект персидских хроник Ибн-Биби и Равенди (XIII в.) и дал ему название «Сельджук-намэ» (1423), более известное как «Огуз-намэ». В этом источнике, освещающем историю сельджуков как наследников огузов, многократно использованном отечественными и зарубежными востоковедами и тюркологами, слово «чобан», подобно гагаузскому «оглану», содержит двоякую смысловую нагрузку. С одной стороны, чобан – «это сын Кайсара. Он уберёт во время монгольского нашествия урожай, прикрыв его плащом Джеляль-ад-дина» [*Гордлевский, 1941:176*]. С другой стороны, по указанию сельджукского султана Ала-эд-дина Кей-Кобада I, его военачальник Чобан-бей накануне монгольского нашествия переплыл в Крым и занял в 1221 г. город Судак*.

Как успешный представитель класса зарождающегося феодализма Чобан-бей наделён в источнике похвальной характеристикой «Его щедрость и храбрость, как солнце, блистали в городах и странах мира, и учёные, поэты, художники, "алпы", "бехадуры", "джигиты" ежегодно шли к нему и кормились у него, вообще были им обласканы, а он, упражняясь в военных играх, совершил газаваты для снискания благоговения Аллаха и когда возвращаясь из "области войны", раздавал дары сейдам и суфиям и муджавирам Мекки, Медины и Иерусалима» [*Гордлевский, 1941:78*].

Размышляя об исторической судьбе и реминисценциях гагаузского Оглана, стоит задуматься и о том, почему его приглашают прилечь у границы или пасти овец там же. В государстве сельджукидов в Малой Азии огузские племена не только охраняли границы, но были обязаны поставлять воинов в гвардию султана, а также посылали ежегодно ко двору подарки, как правило, баранами или долей из добычи, захваченной у оседлых соседей [*Гордлевский, 1941:96*].

Красота и приятная внешность молодого человека («ялабык, гёзел Оглан) имела значение для его карьеры в качестве Оглана, в т.ч. как шанс попасть в гвардию сельджукского султана. Происхождение кандидатов и их вхождение в состав огланов было многовариантным. В ряде случаев из числа молодых красивых рабов набирались дворцовые слуги и пажи, они присутствовали на пирах, поднося гостям кушанья и напитки. При дворе одного из сельджукских султанов арабский путешественник Ибн-Баттута в первой половине XIV в. видел «двадцать стройных слуг-греков, одетых в шёлковые одежды, волосы у них с головы прядями падали вниз, цвет кожи был белоснежный, а на щеках играл румянец» [*Гордлевский, 1941:92*].

* Перевод отрывка об этом походе из хроники Ибн-Биби и анализ содержания в статье А. Якубовского «Рассказ Ибн-ал Биби о ходе малоазийских турок на Судак, половцев и русских в начале XIII в. [*Византийский временник, т. 25:53-76*]

Исключительно важное значение для прояснения этнокультурных и этногенетических связей между фольклорным ракурсом традиционной культуры гагаузов и тюркским героическим эпосом, между огузами и трапезундской империей, имеют два рассказа «Об удалом Домруле» в 4-м разделе (песне) «Книги моего деда Коркуда». Обратимся к удалому Домруле, именуемому Дели Домрул, который в тюркском героическом эпосе представляет новогреческие и малоазийские фольклорные традиции. Отметим, что к его образу восходят у гагаузов фольклорный Оглан – «ялабык чобан» и широко известный клан Стамовых из г. Чадыр-Лунги, прозвище которых «Дели», «Дели-Митилер», («Удалые Дмитрии»). Слово «ялабык чобан» традиционно принято переводить как блестящий, великолепный, однако за этим кроется ещё одно оставшееся за пределами научного анализа качество – удалой.

Неоднократные, настойчивые призывы возлюбленной Оглана к движению, имеют глубокие корни в различных вариантах тюркского героического эпоса. Антиподом движения выступает застой, как, например, поражение эпического героя в результате сна, т.е. пребывание в в обездвиженном состоянии: «в тот век если джигитов-огузов постигала беда, она приходила от сна... уснув богатырским сном Юсуф попадает в плен к врагам» [*Жирмунский, 1962:189*]. Эпический герой Домрул соединяет смысловым мостом тюркский эпос о Коркуде и византийский о Дигинисе Акрите. По аналогии с «ялабык» чобан удалой пастух этимологизируется Дели Мити как удалой Дмитрий.

6. По следам пережитков родового строя и матриархата

Первые попытки декодирования отдельных сегментов, ритуалов и обычаев традиционной культуры гагаузов встречаются в фундаментальной монографии В.А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда», заложившей основу научного гагаузоведения. Так, например, в тщательно соблюдаемых гагаузами «волчьих праздниках» был раскрыт древний культ волка, оказавшего услугу легендарному Огуз-хану в его социальной карьере, в целовании рук слышны отголоски культа предков, в институте общественного мнения – строгое соблюдение неписанных законов жизни, в гостеприимстве – нравственные основы человечности. Вместе с тем ряд институтов, выполнявших социально-экономические и нравственно-воспитательные функции, хотя и удивили российского исследователя, но были оставлены без аналитических комментариев.

Между тем истоки широко бытовавшего на рубеже XIX–XX вв. института наёмных работников, входивших в состав семьи хозяина, и считавшихся членами семьи хозяина уходит своими корнями в далёкие времена разложения родового строя и изначального формирования классов феодального общества. Особая заслуга социально чувствительного В.А. Мошкова в том, что он (один из первых) обратил внимание на тот факт, что молодые люди (огланы), попавшие в чужую семью в качестве наёмных работников, «не принадлежат к числу бездомных скитальцев, закабаливших себя на всю жизнь, и не сегодня-завтра сами сделаются хозяевами, то и отношение их к своим нанимателям довольно свободное, а сами хозяева смотрят на них, как на своего брата <...> Более того, положение здешнего работника гагауза в чужой семье, – писал В.А. Мошков, – мало отличается от положения его в родном доме. Вся разница сводится к тому, что роль его отца переходит к хозяину, который фактически пользуется по отношению к нему всеми правами его отца <...> работник живёт у своего хозяина на положении родного сына, т.е. ест с ним за одним столом ту же самую пищу, участвует наравне со всеми прочими членами семьи в их семейных торжествах, спит вместе с хозяйскими детьми, своими сверстниками и т.п.» [*Мошков, 2004:184–185*].

В последнем десятилетии XIX в, в то самое время, когда В.А. Мошков собирал этнографические материалы среди гагаузов Бессарабии, состоялось важнейшее открытие в области тюркологии – дешифровка рунических писем, найденных на берегах Орхона. В ходе исследования социально-экономического строя орхон-енисейских тюрков VI–VIII вв. стало известно, что древнетюркское общество находится на стадии разложения родового

строя и перехода к формированию раннеклассового состава и образованию государственности.

Термин «оглан» в древнетюркском языке означал одновременно и раб, и сын, и потомок. Молодые рабы из числа пленников «делались прислужниками хана и составляли его отборную армию, лейб-гвардию, нося тюркский титул кул оглан» [Бернштам, 1946:125].

В ряде памятников с руническими письменами приводятся отрывочные сведения о социальном строе тюрков, в т.ч. о составе его семьи. Надпись на одном из памятников кыргызского общества VII–IX вв. Уюк-Туран сообщает о двух типах сыновей – собственных и приобретённых: «Двадцать лет я отделился. От земли моей Эгук-Катун я отделился от небесного эля, моих приобретённых сыновей и собственных сыновей, от шести тысяч лошадей, от хана Тупибер <...>» [Бернштам, 1946:155].

В надписи речь идёт о большой патриархально-семейной общине, которая включает наряду с биологическими родственниками адаптированных членов из бедных семейств. Согласно терминологии памятника речь идёт о двух группах огул (огланов): собственных, т.е. родных, и благоприобретённых, которые, однако, по социальному положению стоят выше «чёрного народа» (кара будун).

Ещё об одной характерной черте патриархальной семьи свидетельствует сообщение о том, что «Куни Тириг трёх лет без отца остался. Кулуг Тутук, мой старший брат, человека (из меня) сделал» [Бернштам, 1946:156].

Иными словами, приобретёнными сыновьями становились не только военнопленные чужого рода-племени, но и люди из числа сородичей. Не исключено, что старший брат сделал из младшего просто «kisi», полураба, т.е. человека для услуг, т.к. обозначение «kisi» подразумевало в древнетюркских текстах, в отличие от слова «оглан», сравнительно низкое общественное положение.

Согласно китайским источникам в древнетюркском обществе были сильны пережитки материнского рода. Об этом можно было судить не только по наличию коллективной собственности на пастбища и средства производства, но и по форме семьи в виде матриликального брака [Зуев, 2002:167]. Отзвуки пережитков матриархата, так же как эхо легендарного оглана, звучало со страниц древнего и средневекового эпоса тюркских народов. Реминисценцией пережитков матриархата как отсроченное восприятие было господство женщины. Так по крайней мере выглядят некоторые пассажи в текстах ряда песен об Оглане.

Среди многочисленных вариантов гагаузских песен, посвящённых Оглану, особое внимание на себя обращают сюжеты, связанные с движением и готовностью к передвижениям, а также другие подробности его семейной жизни и хозяйственных занятий, связанных со сменой мест. В далёком 1964 г. мной был записан и опубликован вариант песни, в которой девушка обращалась к Оглану «Оглан, Оглан, калк гиделим» (Оглан, Оглан, вставай, пойдём). При этом вопреки этике и этикету традиционной гагаузской культуры, девушка сама проявляла инициативу к совместному действию, готова была снаряжать его в дорогу и даже призывала «великолепного» пастуха обнять её, а мать Оглана не менее решительно была готова к движению и передвижениям в любое время суток

«Огланын анасы – кыр карысы,
Калкмыш-гитмиш гежй йарысы,
не гёзэл олан, йалабык чобан».
«Мать Оглана – женщина степей,
она глубокой ночью поднялась,
встала и пошла, как красив ты,
мой великолепный пастух».

[Губогло, 1968:53–54].

Если рассматривать мать и сына в едином концептуальном пространстве, можно предположить, что мать не случайно оказывается женщиной степей. В ходе переселений тюркоязычных огузов на запад в Малую Азию и далее вплоть до Египта, они имели контакты с различными группами арабоязычного кочевого населения. Образ кочевника вполне логично мог ассоциироваться с образом араба. Более того, осёдлым гагаузам было известно, что арабы Аравийского полуострова ведут кочевую жизнь. Не исключено, что вместо «жена кочевника» в тексте песни метафорически поётся о «жене араба». Действия и движения «великолепного пастуха» и его решительной матери – «дочери степей» и одновременно «жены араба», мыслятся в неразрывной связи. Ареной их кочевой жизни, согласно тексту песни, являются степные пространства.

Приведённая здесь информация о матери и сыне – кочевниках, записанная в своё время в г. Чадыр-Лунге, эхом отозвалась в песне, недавно записанной Е.Н. Квилинковой среди гагаузов Греции: «Не гөзәл оглан, бобасы чобан» («Какой красивый оглан, отец его чобан»). Оказывается, всё семейство – мать и отец и их сын – единая кочевая семья. В те давние кочевые времена, очевидно, жена Оглана ещё не умела выпекать хлеб. «Ogланın karısı ekmek уаратаз» (Мать оглана не умела готовить хлеб).

Одна из самых загадочных фигур в семье и в окружении Оглана – его старшая сестра Ablа, которую, по словам друга Оглана, можно целовать и обнимать (Sıkılacak öpülecek ablası var). В признаниях друга эти и другие типологически сходные слова, напр. «Öpülecek-sevilecek ablası var» (У него есть сестра, которую можно целовать и ласкать) звучат двусмысленно, если учесть, что полвека тому назад приходилось слышать совсем другие рифмы, в т.ч. с ненормативной лексикой. Парадокс же состоит в том, что согласно гагаузско-русско-румынскому словарю (2002), как уже упоминалось выше, слово «abla», с одной стороны, означает «старшая сестра», а с другой – уважительное обращение к девушке или к молодой женщине.

Готовность девушки к поцелуям и объятиям ещё в конце XIX в. считалась недопустимой и невозможной. «Что касалось обычая целования в губы, – отмечал В.А. Мошков, – то он считался у гагаузов даже между женщинами странным, неприличным, предосудительным и греховным» [Мошков, 2004: 179].

Воспоминания о раскрепощённой гагаузской женщине восходят к тем фрагментам повседневной жизни огузов, когда, например, «семь девушек, подчинив себе весь огузский иль, много лет были беками» [Родословная туркмен, 1958:48, 70].

В доисламское время, а в отдельных случаях и позднее женщины тюркских народов в Алеппо занимали высокое положение в обществе и даже становились во главе племён, принимали участие в битвах, пирах, становились регентшами и правительницами. В истории огузов, ставших сельджуками, известны случаи, когда после смерти мужа, вдова занимала его место. В Алеппо, подвластной дядьям султана Изеддина Кей Кавуса I «заместительницей власти и правительницей государства была мать Мелика султана – Азиза» [Гордлевский, 1941:58].

В Османской империи, где господство мужчины было неоспоримым, некоторые женщины, даже пребывая в гаремах, проявляли поразительные способности вмешательства в государственные дела. Не исключено, что в этой, одной из главных тайн сельджукского или османского гарема, слышны отзвуки древнего высокого статуса тюркской женщины и вместе с тем одна из тайн матери Оглана, его старшей сестры, а также его возлюбленной, для каждой из которых, согласно песенному творчеству гагаузов, маскулинные черты характерны не менее, чем феминные.

Свидетельства о феодально-патриархальных пережитках в семейных отношениях гагаузов как и данные о чрезмерной закреплённости женщины в балканский и бессарабский периоды истории, видимо, являются реминисценцией до сих пор неоднозначного прошлого. Особенно преувеличением этой закреплённости грешат труды эмансипированных исследовательниц гагаузского происхождения. Однако они не отражают глубинные пласты истории женщины кочевых предков современных гагаузов. Эхом былой

находчивости женщины печенегов, куман, узов и огузов, когда они наравне с мужчинами принимали участие в боевых действиях, в том числе и в пору раннего пребывания на Балканах служат некоторые сообщения о смелости и находчивости женщины варненских гагаузов середины XIX в. Так, например, выдающийся чешский историк, академик Константин Иречек счёл необходимым включить в свой фундаментальный труд не совсем фундаментальный факт из повседневной жизни одной из неординарных женщин г.Варны. «Весь город был взбудоражен некоей декамеронской историей. В течение ряда лет одна из гагаузских женщин имела тайные связи с местным Дон Жуаном. Случайно обнаружила, чем за ней кто-то следит. И когда любовник очередной раз попытался нанести визит, она набросилась на него с пистолетом в руках; молодой человек убежал, а она предохранила себя подобно героине»⁴

7. Оглан и его возлюбленная

У девушки красота теряется, если она
С каждым сексом занимается.
У мужчин теряется, если он
Воровством занимается

Kız gozelliini yok eder,
Her birinin seks yapakaran,
Erkek sa kaybeder iitliini
Hersizlik yaparkan
Ангели, 284

Влюблённость в Оглана даёт право девушке на проявление инициативы. «Оглан, оглан не gözälsin sän, северим сени, гел йаныма» (Оглан, оглан, как ты красив, я люблю тебя, подойди ко мне). Не лишена самостоятельности, инициативности и готовности к движению и мать Оглана, которая, подобно женщинам печенегов во времена их пребывания на Балканах, принимала участие в набегах и в сражениях вместе с мужчинами. Поэтому не удивляет, что в современной песне она «глубокой ночью встала и пошла» (калкмыш-гитмиш гежă йарысы). В одном редко встречающемся варианте песни поется о решительности старшей сестры (абла) Оглана, которая готова убежать к своему возлюбленному. («Bana da kaçacak ablası var» – «У оглана есть старшая сестра, готовая убежать к возлюбленному») [Квилинкова, 2007:787].

В некоторых текстах девушка сама просит Оглана, чтобы он её хорошенько обнял: «Heu Oglan, Oglan, yalabık çoban, ne gözälsin sän, boynuma dolan» («Эй Оглан, Оглан, обними меня за шею»). Иногда её наставления граничат с фривольностью: «Oglan, Oglan, kalk, gidelim, granița boyunda yan gelelim» («Оглан, Оглан, вставай и пойдём, у самой границы приляжем вдвоём»). Иногда, призывая оглана в дорогу, девушка напоминала ему взять с собой те или иные вещи: «Oglan, Oglan, kalk, gidelim, singırdaklı feneri yak, gidelim» («Оглан, Оглан, вставай и пойдём. Зажги фонарь гремящий и пойдём); или велела прикурить сигарету: «Sigaranın ateşini yak, gidelim» («Прикури свою сигарету и пойдём»); или, напротив: «Не прикуривай сигарету, спрячь её до воскресенья» («Yakma sigaranı, sakla pazara»); или, наконец: «Огонь сигареты зажги, чтобы нам было видно» («Sigaranın fenereni yak – görelim»).

В связи с переходом на оседлость престижность и романтика профессии пастуха падала по мере того, как пастух становился неквалифицированным рабочим в сфере животноводства. Сохраняющееся обращение к нему как к «великолепному», «блестящему»,

⁴ «Целият град беше развънуван от една декамеронска случка. Една гагаузка имала от много години тайни отношения с някой си местен Дон Жуан. Случайно забелязала, че е проследена. Когато любовникът и дошъл пак при нея, нападнала го с револвер в ръка; синковецът избягал, а тя илязла от целата ситуация като героиня» [Иречек, 1974, 891]

являлось своего рода рудиментом былой славы его предков. Нарастающая феминность вместе со слабеющей мускулиностью выдавала себя в признаках перехвата девушкой лидерства: «Kırmızı fesini giyiin başına, pek özledim seni, gelsänä yanıma» («Красную феску надень на голову, подойди ко мне, я сильно соскучилась по тебе»).

«Оглан, Оглан, бойнума долан,
Елим йапты сачымдан сана бир йорган,
Не гөзәл олан, йалабык чобан».
(«Оглан, Оглан, обними меня,
Одеяло соткала тебе из своих волос,
Как красив ты мой, о великолепный пастух»).

Девушка не просто приглашает любимого к движению, она уточняет куда и с какой целью они должны идти: «Оглан, оглан, калк, гиделим, Туна бойунда койун гүделим» («Оглан, Оглан, вставай и пойдём, на берегу Дуная овец попасём»). При этом она рефреном делает неотразимый комплимент: «Елим йапты сачымдан сана бир йорган, не гөзәлсин сән, йалабык чобан» («Руками соткала тебе одеяло, как красив ты мой, великолепный пастух»).

Энергетика действия, исходящая от самого Оглана или от его сподвижницы, служат мотивом к движению с целью последующего занятия хозяйственной деятельностью.

«Оглан, оглан, калк, гиделим.
Дерә бойунда от бичелим».
Вариант –
«Граница бойунда койун гүделим».
(«Оглан, оглан поднимайся, пойдём,
на берегу реки траву покосим».
Вариант – «У самой границы овец попасём»).

Преданность девушки Оглану как своему возлюбленному выражается в её готовности обустроить его повседневность, в т.ч. разделить все невзгоды кочевой жизни. Понятное дело, что он того заслуживает, хотя в текстах взаимная любовь особо не выделяется. Ещё в конце XIX в. отмечалось, что молодые люди, в т.ч. семейные пары, не должны на людях проявлять свои чувства. Хотя верность чувствам любви среди гагаузов, так же как в большинстве русских сказок и тюркских эпических поэм и сказаний, высоко ценилась и ценится до сих пор.

Создатель романа «Узун керван», известному писателю и поэту Д.Танасоглу не грешил против истины, удалось создать привлекательный образ одной из своих героинь – Кристины – с необычайной для повседневной деятельности гагаузов моделью решительной девушки в обустройстве своей судьбы.

Вопреки расхожим традиционным этнографическим описаниям о зависимости гагаузской женщины от мужчины и тяжестью её семейного статуса, о непременном верховенстве отца, мужа и свёкра, героиня романа – Кристина – своим поведением даёт повод о несостоятельности мифа о социально-эмоциональной ущербности слабого пола. Однажды не выдержав горячие объятия своего возлюбленного и его клятвенные заверения жениться, она не устояв уступила. Однако через некоторое время не дождавшись его готовности сдержать свою клятву, девушка решила взять обустройство своей судьбы в свои руки. Преодолев лёгкое сопротивление Тоди, так звали героя романа, её возлюбленного, она явилась к его матери и сказала, что готова стать женой своего возлюбленного. Судьбу сына, снова вопреки правилам повседневной жизни гагаузов в середине XIX в. Решал не отец, а в данном случае мать. Свадьбу сыграли по высшему классу с соблюдением всех положенных по канону церемоний, в том числе по причине того, что обе семьи, и невесты и жениха были хорошо обеспечены [Танасоглу, 1985, 304, 307-308].

Мораль турецкой сказки «Ашик-Кериб», записанной М.Ю. Лермонтовым на Кавказе, передаёт образ Оглана, целенаправленно идущего к поставленной цели, не забывая при этом ни друзей своих, ни родных. Как в гагаузской песне, так и в турецкой сказке, воздаётся должное сохранению верности и чувству любви. В песне «Оглан» этот экзамен постоянно выдерживает его возлюбленная, а в турецкой сказке влюблённые берегут любовь до конца.

Традиционным, как в продукции Голливуда, happy end-ом заканчивается недавно снятая (2016) романтическая турецкая комедия «Oglan bizim – kiz bizim» («И Оглан наш, и девушка наша»). Хотя справедливости ради надо отметить, что симпатии авторов фильма на стороне Оглана.

Раскованность абла (старшей сестры)* Оглана и навязчивая влюблённость девушки, проявляющей чрезмерную инициативность по части «ты мне нравишься, иди ко мне», «обними меня за шею», «моя рука сделала для тебя одеяло», «у самой границы приляжем», «я соскучилась, иди ко мне», и хотя даже ещё не невеста Оглана, она его просит «обними меня за шею» и намекает не только на объятия: «моя рука – тебе подушка, мои волосы – тебе одеяло».

У Абул Гази в его «Родословной туркмен» встречается аналог подобной решительности. Когда девушку по имени Коркели-Ияхши выдали замуж за Богра-хана, потерявшего жену, она подошла к его сыну Кузы-Тегину и, «глядя ему лицо и глаза и лаская (его) стала обращаться (с ним) так, как обращаются жёны, когда они развлекаются со (своими) мужьями» <...> «Я люблю тебя! Ночью нет мне сна, днём нет мне покоя» [*Родословная туркмен, 1958:36*]. Такая назойливость, увы, стоила ей жизни: по приказу Кузы-Тигина её разорвали на пять частей.

Как тут не вспомнить более чем красноречивое свидетельство В.А. Мошкова о гагаузской девушке на выданье, в заслугу которой ставится умение принять гостя, накрыть стол и тем самым выказать не только гостеприимство, но и высокий уровень доброты или человеколюбия.

Для понимания значимости статуса женщины в огузском обществе немаловажное значение имеет общественная востребованность со стороны жениха таких качеств, чтобы невеста была не только женой, но и боевым товарищем. Когда отец по традиционному обычаю озабочен женить сына, он спрашивает его: «Чью дочь среди огузов мне взять для тебя?» Сын отвечает: «Отец, возьми для меня такую невесту, чтобы пока я ещё не встал с места, она уже встала; чтобы пока я ещё не сел на своего чёрного богатырского коня, она уже села, чтобы пока я ещё не вышел на битву, она уже принесла мне голову (врага)» [*Книга, 1962:36*].

Героическая мать Уруза, сына Казан-бека рослая Бурла-хатун во главе своих сорока дев отправляется вслед за своим мужем сражаться с гяурами, захватившими в плен её сына [*Жирмунский, 1962:187*].

В знаменитом источнике «Родословная туркмен» Абульгази-хана в воспоминаниях, относящихся к среднеазиатским фрагментам истории огузов, содержатся важные сведения об Алпамыше и его невесте, богатырской деве Барчин, а в последней главе речь идёт о девушках, которые были беками в огузском иле (племени). Активность тюркских женщин, согласно героическим эпосам, проявляется не только в ходе свадебных соревнований или в военных действиях. Согласно Коркуду, «женщины бывают четырёх родов: одни – наводящая бледность порода, другие – оставляющий пресыщение пир, третьи – опора дома, четвертые – хуже всего, что бы ты ни сказал. Опора своего дома, это та, которая, когда из степи придёт гость, когда муж её на охоте, она того гостя накормит, напоит, уважит и отпустит» [*Книга, 1962:13*].

* По неподтвержденным источникам данным словом абдла – старшая сестра – «вышли из употребления, будучи заменены лексемами, распространёнными в Комратско-Чадырлунгском диалекте»... Это окончательное вытеснение, как считает А.В. Шабашов, «произошло на рубеже XIX–XX вв., во всяком случае не позднее середины XX в. [*Шабашов, 2002:144*].

Не менее интересны и важны содержащиеся в героическом тюркском эпосе сведения об участии женщин в грабительских набегах, в боевых операциях и в спасении членов своей семьи. Жена Салор-Казана Бурла Хатун как верная и мужественная подруга богатыря «стойко переносит все испытания, сопротивляясь домогательствам насильника... Подобно другим богатырским жёнам степного пояса, она прославлена и воинскими подвигами: во главе сорока дев она отправляется вслед за Казан-беком на выручку своего сына Уруза, попавшего в плен к гяурам и принимает участие в сражении с ними вместе с беками огузов... рослая Бурла Хатун разбила мечом чёрное знамя гяуров, сбросила его на землю» [*Жирмунский, 1962:175*].

По рассказам именитых людей из числа туркмен, семь девушек, подчинив себе весь огузский иль, много лет были беками. Первая из них – Алтун Гозеки, дочь Сундун-бая и жена Салор-Казана – алпа была высокого роста» [*Жирмунский, 1962:177*].

Возлюбленная Оглана своими необычными инициативами и решительными действиями, а также с устойчивой интенцией к движению, опровергает устоявшийся миф о якобы «раскрепощённой женщине Востока» из-под гнёта патриархально-феодалных зависимостей. На самом деле древние и средневековые женщины Востока, если к ним относить жён и дочерей, сестёр и невест тюркоязычных народов Евразийских степей во множестве случаев выказывают маскулинные качества не меньше, чем феминные. В героическом эпосе тюркских народов несть числа таким примерам...

Об особой социальной позиции женщины во времена средневековых огузов красноречиво свидетельствует архаичный мотив брачного состязания между женихом и его наречённой невестой в верховой езде, стрельбе из лука и даже борьбе [*Якубовский, 1962:123–129*].

При выявлении этногенетических параллелей между современными гагаузами и средневековыми огузами, в т.ч. в эталонах женской привлекательности, мужественности и воинственности среди огузов, стоит всё же обратить внимание на такое мнение, при котором боевые подвиги, совершаемые огузскими женщинами, хотя и прославляются, но не считаются естественными; женщина должна быть под защитой мужчины. По авторитетному свидетельству академика В.В. Бартольда «Почти в каждой былине рисуются яркие картины непоколебимой супружеской любви и верности; даже невеста, покидаемая наречённым мужем в самый день свадьбы, перед свадебной ночью, выражает готовность ждать его возвращения, сколько бы лет не прошло, хотя муж назначает ей только трёхлетний срок... у каждого богатыря только одна хозяйка, которая его, открыв глаза, увидела, отдав сердце, полюбила» [*Бартольд, 1962:115*].

Одной из важнейших граней полноценно истинной человечности, как высшего проявления эмоциональных и духовных чувств человека является любовь. Не случайно этому великому и священному чувству или концепту, выражаясь современным научным языком, посвящена глава «Оглан и Лянка» (с. 175-200) в первом гагаузском романе, созданном известным писателем, поэтом, литературоведом Дионисом Николаевичем Танасоглу⁵.

Разбогатевший правдами и неправдами, скорее лукавством и хитростью, чем трудолюбием и талантами овдовевший отец пытается насильно выдать замуж свою красавицу-дочь Лянку влиятельному и богатому чиновнику и получить крупный калым. Он щедро оплачивает домашнюю прислугу, чтобы бдительно караулили дочь и следили за каждым её шагом, надеясь, что все его расходы окупятся из калыма за проданную дочь («Бу харчлары ама лязым олажек чыкардайым гюведян – Все расходы надо будет возместить из калыма жениха» [*Танасоглу, 1985, 182*].

⁵ Роман «Узун керван» в яркой художественной форме, насыщенной этнографизмами, отражает историческое прошлое предков гагаузского народа. «История гагаузов, взятая в органическом единстве с историей соседних народов, дала автору значительный запас сюжетов, персонаже и обстоятельств с помощью которых <...> воссоздаётся длинный путь каравана: зримо предстают образы целых периодов, каждый со своей своеобразной социальной атмосферой» [*Губогло, 1985, 7*]

Образ мужественной девушки, преданной родной земле, своим обычаям и православной вере и своему возлюбленному пастуху Оглану раскрывается в романе с необычной художественной и эмоциональной силой и психологическим напряжением. Она категорически отказывается принять ислам накануне свадебной церемонии. Оказавшись в плену на корабле, она перед смертью запекает как гимн своей верности своему возлюбленному Оглану одухотворяющую песню «Оглан, Оглан» и бросается в волны Дуная. «Ани сана олажам гуленжек, таа ий балыклара олайым иижек – Скорее отдамся рыбам на съеденье, чем стану твоей наложницей» - кричит в лицо ошалевшему обманутому насильнику [Танасоглу, 1985, 200].

Наряду с любовью, как гранью многомерной человечности, в устном поэтическом творчестве гагаузов высокое значение придаётся жертвенность человека во имя любви, подобно тому, как патриотизм к своей стране или своему народу, подтверждается готовностью человека пожертвовать собой. Гимном патриотического отношения к своей Малой Родине – Буджаку воспринимаются слова торжественной клятвы известного поэта С.С.Курогло: «Ради тебя, ради тебя готов я в жертву принести себя». В романе «Узун керван» Диониса Танасоглу девушка Лянка, возлюбленная Оглана, жертвует собой, чтобы не оказаться в гареме насильника.

8. Артефакты оседлой жизни и жизнь в движении

В коннотациях большинства вариантов песен об Оглани, записанных на Балканах (в Болгарии, Греции), внимание акцентировано на тех или иных артефактах, выраженных преимущественно именем существительным и сопровождающим повседневную жизнь Оглана. Назовём некоторые из них: в руках Оглана в одних случаях – поднос, в других – подушка или гребень из слоновой кости, в третьих – палка, тарелка или ложка из золота, мотыга для обработки кукурузы или просто мотыга на поясе, в зубах – сигарета.

Общими для балканского и бессарабского песенного репертуара об Оглани или приоритетными только для Буджака, являются многообразные варианты «одеяла, сотканного из волос возлюбленной, пыль коромыслом в доме, сделанном из камыша и соломы, посох, сделанный из корневища орехового дерева, фонарь, красная феска, горсть проса.

В текстах песен, популярных в Бессарабии, напротив, изобилуют глаголы направленного действия и глаголы повелительного наклонения. Решительная девушка призывает: «встань и пойдём», «иди ко мне», «обними меня за шею», «услышь меня», «зажги сигарету (или фонарь) и пойдём», «у реки приляжем». Особое место в текстах песен, записанных среди гагаузов Республики Молдова, занимало приглашение Оглана пасти овец: «у берега реки будем пасти овец», «у границы пасти овец», несколько реже звучит призыв «косить траву у реки». В некоторых случаях возлюбленная «командует» – «обними меня за шею» или «из моих волос сделай мне одеяло».

Выдвижение на передний план глагола, выражающего «движение» в текстах гагаузского Оглана указывает на многовековую традицию народного героического эпоса, уходящего в свою очередь корнями в среднеазиатский период жизни огузов. Эта традиция имеет аналогии в огузском героическом эпосе «Книга моего Деда Коркуда». Примером может служить, как уже отмечалось в литературе, обращение Сельджук-хатун к Кан-Турали после состязания в стрельбе:

«Я поднималась со своего места и вставала,
На черногривого кавказского коня своего я садилась,
Из дома моего отца с белым верхом я выходила
За пёстрым оленем, диким оленем я гналась».
[Книга, 1962:245].

Во всех вариантах песни речь идёт только о выпасе овец и о чобане (пастухе овец), хотя вокабуляр гагаузского языка отличается развитой, разветвлённой скотоводческой терминологией: *çoban* (чобан) – пастух овец, *buzaacı* (бузаажи) – пастух телят, *kısırcı* (кысыржи) – пастух бычков и телят до трёх лет, *sırtmaç* (сыртмач) – пастух коров, *atlı* (атлы) – верховой наездник, *hergelesi* (хергележи) – пастух лошадей.

Во всех без исключения текстах речь идёт об Оглане чобане, т.е. о пастухе овец. Общепринято, что овца является единственным окончательно одомашненным животным. «Все прочие – козы, кони, коровы, – как считает член-корр. РАН С.А. Арутюнов, – будучи предоставлены сами себе, могут существовать без человека, они способны к одичанию. Овцы – это истинно домашние животные, которые уже не способны к одичанию. Без человека они погибают» [Арутюнов, 2006:16].

Для гагаузского Оглана, как и для представителей тюркских народов Южной Сибири, Алтая и других регионов, характерна поэтизация порядочности, героизма и трудовой занятости пастуха. Вместе с тем поэтизация труда сочеталась с представлениями о тягости и обременительности, связанной с трудностями кочевого образа жизни.

Стремление к постоянному движению как способу жизнедеятельности сочетается у Оглана с бытовой неустроенностью, «*Oğlanın evi sazdan-samandan, içinä dâ girilmâz tozdumandan*» (Дом Оглана из камыша и соломы, невозможно в него войти из-за пыли и тумана).

Тем не менее за этими неутешительными признаниями относительно его бытовой неухоженности всё равно звучит: «*Ne gözâl Oğlan, yalabık çoban*» (Какой красавец Оглан, блестящий чобан).

У тюркоязычных кочевых народов древности и средних веков в некоторых случаях чобан считался представителем низшего класса в противоположность более продвинутому в социальном отношении классам и прослойкам. Тем не менее в эпических легендах и рассказах чобан выступал, с одной стороны, как представитель стихийной народной силы, а с другой – как надёжный помощник своего господина. Более того, подобно Оглану, слово «чупан» (чобан) встречается и как имя собственное, в т.ч. у лиц, занимающих высокое общественное положение, например, Эмир Чупан, правитель Персии и основатель династии [Бартольд, т.5:1968, 17–192].

Противоречивый образ гагаузского Оглана, «великолепного пастуха», живущего в жалком домике из камыша и соломы, навеян сложной социальной позицией пастуха в некоторых средневековых источниках об огузах. Так, например, образ пастуха в «Китаби Коркуд» наделён чертами, вызывающими у читателей чувство большой симпатии: «С наступлением тёмного вечера начинается твоя работа пастух; в снег и в дождь ты выходишь пастух; много молока и сыра ты приготавливаешь пастух» [Книга, 1962:128].

Один из рассказов о разграблении дома Салор-Казана с исключительной любовью рисует благородные черты характера простого пастуха. Пастух не только один защищает от гяуров огромное стадо своего властителя, но и готов и жизнь свою отдать, чтобы помочь Салор-Казану вернуть его семью, богатство и честь.

Однако огузский хан настороженно относится к преданному ему пастуху. «Если я пойду вместе с пастухом, – думает про себя Салор-Казан, – беки остальных огузов будут издеваться надо мной и говорить: без пастуха Казан не одолел бы гяуров... он крепко привязал пастуха к одному дереву, повернулся и двинулся в путь». Так поступил один из влиятельнейших беков – Салор-Казан не только после того как пастух предложил свою жизнь для борьбы за восстановление его дома, но и непосредственно после того как пастух разделил с ним свою скромную пищу. Таков образ пастуха в *Китаб-и Коркуд*. [Книга, 1962:128–129].

Смутные воспоминания о противоречивой фигуре гагаузского Оглана восходит ко времени социального расслоения и раскола средневекового феодального общества, когда социальные отношения складывались в связи с представлениями, во-первых, о сословной чести, правах и привилегиях феодальной верхушки, во-вторых, о растущем самосознании

угнетённых и бесправных народных масс. Симпатии сказителя, пытающегося адекватно передать противоречивость этой ситуации, несомненно «на стороне героического, благородного и мужественного пастуха – Караджука, богатыря из народа, огузского Микулы Селяниновича, по выражению академика В.В. Бартольда. От его образа воображаемой исторической памятью перекинут смысловой мост к «великолепному», «красивому», «благородному», «смелому» Оглану.

Вместе с тем личностные качества пастуха со временем позволяют ему получить и вести обеспеченную жизнь. Это видно на примере огузов, превращающихся в государстве сельджукидов Малой Азии в класс феодалов. Наблюдая, как живёт султан, некоторые чобаны, сделавшие успешную карьеру, «установили у себя этикет двора, и чем знатнее феодал, тем роскошнее обставлен был у него дом. Во время Крымского похода на Судак желая, очевидно, поразить воображение врага, военачальник сельджукского войска Чобан-бей превратил ставку в султанский дворец: на пути выстроились воины, одетые в золотые латы, они сидели на конях, сёдла и уздечки которых усыпаны были драгоценными камнями» [Гордлевский, 1941:87].

Прикоснуться к тайне Оглана оказалось возможным, взглядыываясь в средневековые судьбы и истории молодёжи тюркских народов, государств и империй. Со студенческой скамьи у многих складывалось не вполне лестное представление о формировании военного корпуса (янычар), впервые созданного в 1363 г. при правлении султана Мурада I. И хотя в янычары брали не только детей из мусульманских семей Малой Азии и стран Балканского полуострова, многие из них делали успешную карьеру, пополняя придворный аппарат. Спорным является, например, вопрос, попадали ли в состав османского войска и личной гвардии османских султанов мальчики из гагаузских семей, хотя чрезвычайный и полномочный посол Республики Молдова в Турции, гагауз по национальности, выпускник Института восточных языков (ИВЯ) при МГУ, Ф.А. Ангели считал, что «Анализируя общую обстановку того периода и известные факты, можно полагать, что мальчиков-гагаузов всё-таки брали в янычары» [Ангели, 2007:266].

Из балканских огланов, вчерашних верных христиан, вырастали деятели, занимавшие высокие должности в государственном аппарате Османской империи. Грек по имени Эфренос, приняв ислам, стал турецким генералом и сыграл большую роль в победе Осман на Косовом поле (1389). Крупный турецкий военный и политический деятель Энвер Паша, один из вдохновителей и организаторов младотурецкой революции 1908 г., имел гагаузские корни, о чём убедительно свидетельствует Ф. Ангели и, несколько настороженно, интернет [Ангели, 2007:267–268; URL 2].

Заключение

Великолепный, удалой пастух Оглан и его возлюбленная, преданная ему красавица Лянка, представляют наиболее значимую часть социальной и этнокультурной мифологии гагаузского народа и занимает в ней достойное место, подпитывая нравственные основы человечности, этнического самосознания и человеческого достоинства. Фигуру Оглана, культ волка, как и недоперекодированный праздник Хедерлез за два–три десятилетия на рубеже XX–XXI вв. раскрутила креативная, молодая с исторической точки зрения художественная и научная элита, совместно с этническими мобилизаторами, добиваясь права на этническое самоопределение и сохранение самобытности. Несомненно, что уровень нравственности и человечности наших современников в немалой степени определяются тем, кого они избирают в качестве объекта подражания и какие праздники они наделяют новым гражданским смыслом.

В статье, опубликованной в Болгарии в сборнике, составленном по материалам конференции «Принципы академического исследования и преподавания этнологии и антропологии», состоявшейся в ноябре 2016 г., Диана Никогло имела серьёзные основания сделать вывод о том, что «Ещё в советские времена песня об Оглани стала визитной

карточкой гагаузов, символом их идентичности. Выбор пал именно на эту песню, так как в ней речь идёт об овцеводстве, основном хозяйственном занятии гагаузов, доставшимся им от вероятных кочевых предков (печенегов, узов, половцев). Не приходится сомневаться, – пишет Д. Никогло, – что создатели мифа об Оглане включили в текст имена персонажей, представляющих в культуре гагаузов идеальную семейную пару – мужа и жену – Оглана и Мари-кыз, очевидно, по аналогии с русскими сказками об Иван-царевиче и Василисе прекрасной» [Никогло, 2018:174].

Гагаузская мифология как неотъемлемая часть культуры народа вызывает возрастающий интерес. Несмотря на две обстоятельные обзорные работы Ф.А. Ангели и Г.М. Стаматова, освещающие в формате дайджеста этнокультурную историю вероятных предков гагаузов с середины VIII в. н.э. (Кюль-Тегин, Билге Каган, Тоньукук и мифологического Огуз-хана) до государственности гагаузов в формате автономного территориального образования Гагауз-Ери» (М. Кендигелян, П.М. Пашалы, С.М. Топал, М.В. Маруневич и др.), до сих пор многое в этой более чем полуторатысячелетней истории оказывается мало или совсем неосвещённым, а фрагменты истории – не связанными друг с другом.

Между тем мифы, выражающие ментальность тюркоязычных народов, подвиги легендарных героев, на разных этапах истории, их мироощущение и миропонимание, являются важным источником для соединения разрозненных фрагментов этничности и этногенеза. Только при ощущении и осмыслении неразрывности связи времён и пространств, связи элементов традиционных культур и культуры нового времени, становится доступными поэзия и проза гагаузских поэтов и писателей (Ф. Ангели, Д.И. Карачобана, С.С. Курогло, Н.И. Бабогло, Д.Н. Танасогло, В. Тукан, Ф.И. Занет, П. Чеботаря и др.), художников (Д.И. Савастина, П. Фазлы, Д. Айогло, Ф.П. Дулогло и др.), общественных деятелей.

Несмотря на внешний и случайный характер обнаруженных этнокультурных параллелей и лексических сопоставлений, дальнейший текстологический анализ и декодирование концептов Чобана и Оглана заслуживает продолжения как попытка этимологического осмысления текста на сравнительной тюркской и шире – на евразийской основе. Однако, принимая во внимание, что «век огузов» по широкомасштабному хронологическому и пространственному охвату не совпадает с более или менее установленными и известными фрагментами этнической истории гагаузов, итоги предпринятого здесь сравнительно-сопоставительного анализа снова, в который раз, приходится признать скорее, увы, гипотетическими, чем окончательно аргументированно доказанными.

И всё же, несмотря на зыбкость моста, перекинутого через бездну времени – от гагаузского Оглана к легендарному Огуз-хану и его мифологическому времени, можно, подобно опыту турецкого автора XV в. Языджи оглу Али, протянувшего в 1423 г. этногенетические нити от османских султанов через Сельджукидов к легендарному предку Огузу [Гордлевский, т.1, 1960:9–10; Жирмунский, 1974:527] попытаться отразить историческую память гагаузов о своих давних предках.

Отдельные сюжетные противоречия и несовпадающие акценты в Балканских и молдавских (бессарабских) текстах, в т.ч. преобладание *имён существительных*, обозначающих артефакты, склонного к оседлости «Балканского» Оглана, и *преобладание глаголов движения* и деятельности в поведении бессарабского Оглана, свидетельствуют об устоявшемся образе *оседлой жизни* первого и реанимированных элементов подвижнической (*кочевой*) жизни у второго. В этом видится одна из разгадок тайн Оглана. Его антиподом как представитель кочевничества и непродолжительного бессарабского неокочевничества выступает Сын Горы, ставший излюбленным литературным героем Степана Степановича Курогло.

Гимны движению как локомотиву развития человечества упоминаются ~~как~~ и у буджакской части гагаузов, и во многих эпосах тюркских народов, в т.ч. в «Кутадгу-Билиг», самом древнем памятнике мусульманского дидактического содержания, написанным

Юсуфом Баласагунским в 1069 г.: «Текущая вода <...> Весь мир движется, идёт и не находится в покое» [Малов, 1951:285].

В фольклоре и героических эпосах средневековых кочевников движение как образ жизни воспринимается как счастье. Неслучайно эта метафора послужила методологической основой для осмысления праистории и этнической истории в живой последовательности мотивов-действий исторических персонажей и прелюдией их героических подвигов. В основу нового научного направления – антропологии движения – положены узловые сюжеты освоения человеком планеты, событий древности и средневековой истории евразийских кочевников – алтайцев, огузов, кыпчаков, уйгур, керейтов, найманов и многих других*.

Хозяйственно-культурная и поэтическая фактура песенных вариантов Оглана породила у исполнителей и слушателей смутные воспоминания, отзвуки о «блестящем», «великолепном» неведомом прошлом. Удачливое, даже если не вполне корректное с филологической точки зрения сопоставление элементов повседневной жизни Оглана с цивилизационными ценностями древних и средневековых тюрков, зафиксированными на страницах известных тюркологических памятников,** подпитывало этнокультурное самолюбие гагаузов, особенно их художественной и научной элиты, вместе с признанием кочевого прошлого укоренялось убеждение в хронологической длительности, а, следовательно, и в весомости этнической истории.

В вариантах гагаузской песни об Оглани и в средневековом «Огуз-намэ» встречаются типологически сходные аллитерации, что свидетельствует о хронологической глубине художественных средств в гагаузском поэтическом творчестве. В первом случае – это красивый парень – «как же ты красив»; «блестящий чобан – красивый чобан»; «твой томный взгляд – твой страстный взгляд»; «руки мои – тебе подушка, волосы мои – тебе одеяло». Во втором случае о взрослении Огуз-Кагана:

«Ноги его стали подобно ногам быка,
Поясница – поясница волка,
Плечи подобны плечам соболя,
Грудь – грудь медведя».
[Цит. по: К. Райхл, 2008:35].

Двойное толкование слов Оглан и Чобан в сонме гагаузских песен имеет тесные связи с исполнением эпических поэм среди ряда тюркских народов. Так, например, исполнителя эпоса у казахов называют «Акын». В широком смысле «акын» обозначает «поэта» вообще и является общеупотребительным словом для «поэта» в казахском языке. В узком смысле слова «акын» означает певца-импровизатора [К. Райхл, 2008:70].

Узбекский бахши исполняет не только дастаны, но и импровизированные песни, киргизские манасчи, повествуют о манасе, его сыне и внуке.

Ещё одна специфика исполнения Оглана в гагаузском обществе имеет чётко выраженный гендерный аспект. Как мужчины, так и женщины никогда не исполняют песню в присутствии противоположного пола, что связано с общественными и этическими условностями. Как отмечалось ещё на рубеже XIX–XX вв., мужчины не могли себе

* Романтика движения как контрапункт оседлости звучит с первых страниц знаковой монографии чл.-корр. РАН А.В. Головнева: «... Современный оседлый человек сохранил пристрастие к движению, что слышно сегодня в ритмах музыки и видно в стиле кинематографа с его стремительным клиповым монтажом. Динамика экрана компенсирует статику реальности: глядя на захватывающие гонки, человек удовлетворяет предковый инстинкт движения. Люди научились ценить и любить покой. Хуже это удаётся детям, которые со своей врождённой тягой к движению ползают, бегают, летают во сне, а затем учатся у взрослых степенности и медлительности, будто повторяют опыт оседания цивилизаций» [Головнёв, 2009:5].

** «Кутадгу Билиг» (XI в.), «Китаби деда Коркуда» (XV в.), легендарный этимологический словарь «Диван Лугат ат-Турк» (XI в.) Махмуда Кашгарского, «Родословное древо тюрков» (XVII в.) хивинского хана Абуль Гази, составленный в 1423 г. Языджиоглу по предписанию султана Мурада I «Огуз намэ», «Сборник летописей» (XIV в.) Рашид ад Дина.

позволить ненормативную лексику в присутствии женщин. Полвека тому назад, когда мне довелось записать несколько песен, исполнители не ждали и не требовали какого-либо гонорара. Наоборот, предлагали стакан домашнего вина за знакомство. Записи современных профессиональных исполнителей в интернете и под музыкальный аккомпанемент не всегда можно прослушивать бесплатно.

В исследованиях фольклора как этнографического источника—современные учёные, как правило, ограничиваются сбором полевого материала о семейно-обрядовых и календарных, исторических и лирических, бытовых и религиозных песнях и анализом их содержания наряду с произведениями устного поэтического творчества, в т.ч. песнями об Оглане. При этом одна из центральных задач собирания и описания песен, в частности эпического характера, умышленно или без умысла, сводилась к номинации гагаузских песен в качестве «вариантов болгарских народных баллад, юнацких и гайдуцких песен» [Покровская, 1953:6; Квилинкова 2007:288]. Собранный материал, безусловно, представляет значительную научную ценность в качестве исходной источниковой базы для дальнейшего антропологического исследования традиционной культуры.

Старые подвижнические устремления к подвигам, захватам пленных и добычи, легенды, характерные для пассионарной части огузов и кипчаков, отличавшие активность и мужской, и женской части населения, передавались последующим поколениям и воскрешались среди пастухов и их семейного окружения. Не стоит удивляться, что в представлениях гагаузского Оглана и его возлюбленной бродила мысль о свободном достоинстве героической и красивой жизни, связанной с успешной хозяйственной деятельностью, в т.ч. с благополучным выпасом овец у границы или на берегах Дуная.

Отголоски темы героев-богатырей—в эпосах тюркских народов, так же как переселение на берега Дуная и расселения по берегам Чёрного моря в результате бегства от татаро-монгольского нашествия, оживали не только в эпических произведениях гагаузов, обстоятельно исследованных Л.С. Чимпоеш, но и в их песенном творчестве [Чимпоеш, 1997].

Между тем наряду с собирательством фольклорных—данных [Сырф, 2013] в постижении народной души и человечности не менее важное значение имеет выяснение взаимоотношений между исполнителем и аудиторией, выявление и постижение по крайней мере четырёх компонентов (функций) в драматургии народного творчества: во-первых, роль слушателей в качестве ценителей и «резонаторов» во время выступления исполнителей, во-вторых, их влияние на репертуар и качество исполнения, в-третьих, влияние вкуса и предпочтений «потребителей» песни на формирование репертуара исполнителя и, наконец, в-четвёртых, в какой мере содержание и художественные ценности песен об Оглане «работают» на сохранение этнической самобытности народа и на идентичность слушателей.

Основной причиной незначительного числа исследований на тему о взаимоотношениях между творчеством, исполнением и потреблением произведений фольклора является не только отсутствие опыта и подходов к этому направлению антропологического исследования, но и исполнения материала преимущественно в студийных условиях. Если выступление исполнителя не сопровождается поддержкой и одобрением аудитории, это понижает его творческие интенции. Аплодисменты придают ему энергетику, так же как положительные или отрицательные рецензии, придают силы и творческий задор автору научной монографии или художественного произведения.

Литература:

1. Baboglu N. Uzak yollarim... Pontos: Chishineu, 2009.
2. Gagauz renkleri. Гагаузская палитра / Рук. проекта Марина Семёнова, сост. Н. Пеева, предисловие – М. Губогло. Комрат: Исполнительный комитет Гагаузии, 2018.
3. Orhan Acipaymli. Turkiye-de dogulma ilgili adet ve inanmalarin etnologik etudi, Erzerum, 1961.54
4. Orhan Acipaymli. Turkiye-de dogumla ilgili adet ve inanmalarin etnologik etudi. Erzerum, 1961. С. 54–56.

5. *Stamatov G.* Gagauzların Altın kitabı Gagauzların tarihi hem etnogenezi. Komrat, 2002.
6. URL 1 – URL 1 // <https://regnum.ru/news/1751767.html>
7. URL 2 – URL 2 // <http://fb.ru/article/231602/enver-pasha-biografya>
8. *ал-Кауизари, Махмуд.* Диван Лугат ат-Турк / пер. и предисл. З.-А.М. Ауэзовой. Алматы: «Дайк-Пресс», 2005. 1288 с.
9. *Ангели Ф.А.* Очерки истории гагаузов – потомков огузов (середина VIII – начало XXI вв.). Кишинёв: Tipografia Centrala, 2007.
10. *Арутюнов С.А.* Традиция жертвоприношения: общее и частное // Расы и народы. Вып. 31. М.: Наука, 2006. С. 13–19.
11. *Баев Кр.* Исторически народни песни у гагаузите // Известия на Варненското археологическо дружество. 1964. Кн. XV.
12. *Бартольд В.В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Сочинения. Т. 5. М.: «Наука», 1968.
13. *Бартольд В.В.* Культура мусульманства // Соч. Т. 6. М.: «Наука», 1966.
14. *Бартольд В.В.* Турецкий эпос и Кавказ // Книга моего деда Коркуда / Пер. ак. В.В. Бартольда, М.; Л., 1962. С. 109–122.
15. *Бартольд В.В.* Церемониал при дворе узбекских ханов в XVII веке // Соч. Т. 2. Ч. 2. М.: «Наука», 1964.
16. *Белоусов С.Р.* Жэньшиэнгуань // Китайская философия. Энциклопедический словарь. ([www.galactic.org.ua/DAO\(A\)](http://www.galactic.org.ua/DAO(A)))
17. *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. Модели японской культуры / Пер. с англ. М., «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 256 с.; 2007, 360 с.
18. *Бернштам А.* Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI–VIII веков. Восточно-тюркский каганат и кыргызы. М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1946.
19. *Булгар С.С.* Дев адамын оолу, Масаллар. Кишинёв, 1990.
20. Византийский временник, т. 25:53–76 // URL : <http://www.vremennik.biz/opus/bb/13/53618>
21. Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. 1. 2012.. Кишинев-Комрат, Tipographia Centrala 493-536
22. *Головнёв А.В.* Антропология движения (древности Северной Азии). Екатеринбург: УрО РАН, «Волот», 2009.
23. *Гордлевский В.А.* Государство сельджукидов Малой Азии. Изд-во АН СССР, Ленинград, 1941. *Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. Т. 1, М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
24. *Губогло М.Н.* Бинарные оппозиции в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтогенные ресурсы. (Лексико-семантическое исследование) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии, №254, Москва, ИЭА РАН 3-59.
25. *Губогло М.Н.* Антропология повседневности, М., 2013
26. *Губогло М.Н.* Рассказы, караван, рассказы // Дионис Танасоглу. Узун Керван. Долгий караван. Роман. Кишинёв, Литература артистикэ, 1985, 3-12
27. *Губогло М.Н.* Этнокультурные данные о кочевом прошлом гагаузов // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии. Материалы и исследования. Кишинёв: Карте Молдовеняскэ, 1968.
28. *Даль В.И.* Большой иллюстрированный толковый словарь русского языка. Современное написание. М., 2006.
29. *Долганов Ю.Н.* Вина и стыд как социальные чувства // Личность, семья и общество: Сб. статей по материалам XXXIII Международной научно-практической конференции (16.09.2013) // URL // <http://sibac.info/conf/pedagog/xxxiii/34374>
30. *Дурбайло М.А.* Героико-эпические сказки гагаузов. Комрат, 2014 // URL : <https://www.proza.ru/2017/11/01/1189>
31. *Егоров А.В.* Культура совести (социально-философский анализ). Иркутск, ИРГУПС, 2013. 132 с.

32. *Жирмунский В.М.* Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // Книга моего деда Коркуда / Пер. ак. В.В. Бартольда. М.; Л., 1962. С. 131–258.
33. *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л.; «Наука», 1974.
34. *Зигмунд Фрейд, 1989:94 – Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр. Сумерки богов. М.: Изд-во политич. литературы, 1989. С. 94–142.
35. *Зуев Ю.А.* Ранние тюрки: очерки истории и идеологии, Алматы: «Дайк-пресс», 2002.
36. История Казахской ССР с древнейших времён. Алма-Ата, 1949.
37. *Квилинкова Е.Н.* Гагаузский песенный фольклор // Грамматика жизни. Губогло М.Н. Магия песенного достояния гагаузов Этнология в зеркале филологии (вместо предисловия), Кишинёв, изд-во Елан, 2011.
38. *Квилинкова Е.Н.* Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинёв, 2007.
39. *Келар С.* Оглан хем Мари-кыс, Киев, 1990.
40. *Келар С.Ф.* Гюн кыз Уч Ок: гагауз халк масаллары (Дочка Солнца та і невмеруше Коханья). Гагаузки народні сказкі / Упоред та перека. С. Келар., пер. укр. Киев, 2003.
41. *Келар С.Ф.* Скарби Буджацького краю: Дещо про гагаузькі народні сказки // Відродження Киев, 1993. № 10.
42. Книга моего деда Коркуда. Огузский героический эпос / Пер. ак. В.В. Бартольда. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962.
43. *Корнилов М.Н.* «Культура стыда» и «культура вины» в исследованиях о Японии (обзор западной и японской литературы) // Социальные исследования о Японии. М., 1981.
44. *Корнилов М.Н.* «Культура стыда» и «культура вины» в Японии и на Западе // Человек: образ и сущность (гуманитарные аспекты: совесть, труд, счастье / Ежегодник. М., 1998.
45. *Короглы Х.* Огузский героический эпос. М., 1976.
46. *Лаареларю редакция, вступит.слово С.С.Куроглу, Одеса, Маяк, 2001,16*
47. Максуди Садри (Арсал) Тюркская история и право / пер. с турецкого Р. Мухаметдинова. Казань: Изд-во ФЭН, 2002. 412 с.
48. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.; Л., Изд-во АН СССР, 1951.
49. *Манов А.* Потеклото на гагаузите и техните обычаи и нрави: В 2 ч. Варна, 1938.
50. *Махмуд ал-Кашигари. Диван Луга тат-Тюрк, Перевод, предисловие и комментарии З-А.М.Ауэзовой, Алма-Аты, Дайк-Пресс, 2005, 1288с.*
51. *Мошков В.А.* Гагаузы Бендерского уезда. Кишинёв: «Tipografia Centrala», 2004.
52. *Никогло Д.* Интердисциплинарен подход в изследоването на етноисторическите и етнополитическите митове на гагаузите // Насоки в академичното мизследване и преподаване по етнология и антропология. София: Университетско изд-во «Св. Климент Охридски», 2018.
53. *Османов М.* Ногайские и кумыкские тексты, СПб, 1883.
54. *Пиков Г.Г.* Памяти хана Кучлука (из истории становления Монгольской империи) Вестник Новосибирского госуниверситета. Исследования по всеобщей истории на гуманитарном факультете, НГУ, 2014, том 13, номер 1, 123-129
55. *Покровская Л.А.* Жанровая классификация гагаузских народных песен // Revista de etnologie si cultorologie. Chisinău, 2008. V. IV.
56. *Покровская Л.А.* Песенное творчество гагаузов: автореф. дисс канд. фил. наук. Ленинград, 1953.
57. *Покровская Л.А., Чернышёва М.Б.* Народные песни гагаузов. М., 1989.
58. *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. Т. 1. Ч. 2. Санкт-Петербург, 1893.
59. *Райхл К.* Тюркский эпос. Традиции, формы, поэтическая структура / Пер. с англ. В. Трейстер, под ред. Д.А. Функа. М.: Восточная литература, РАН, 2008.
60. Родословная туркмен. Сочинение Абул-Гази, хана Хивинского / Подг. п пер. А.Н. Кононов. М.: Л., 1958.

61. *Родословное древо. Стихи. Поэмы, Кишинёв, изд-во «Литература артистикэ», 1988, 153*
62. *Сатыбалов А. Социально-политические термины тюркоязычных документов эпохи феодализма в некоторых языках северо-восточного Кавказа // Учёные записки ЦИЯЛ Дагестанского филиала АН СССР. Т. 5. Махачкала, 1958. С. 180–191.*
63. *Седов И.С. Социология совести: крупнейшие «системы» // Вестник Российского государственного торгово-экономического ун-та. 2010. № 11. С. 175–182.*
64. *Симонова О.А. Стыд и бедность // Журнал исследований социальной политики. 2014. Т. 12. № 4.*
65. *Сырф В.И. Гагаузская народная волшебная сказка. М.: Изд-во Российской христианской гуманитарной академии, 2013.*
66. *Сырф В.И. Гагаузская фольклористика (историографический обзор. Lib.knigi-x.ru Сырф В.И. Гагаузская фольклористика (историографический обзор) Гагаузская фольклористика как самостоятельное научное направление.*
67. *Фазаллах Рашид ад-Дин. Огуз-Намэ / Пер. Р.М. Шукюровой. Баку, 1987.....*
68. *Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4х тт. / Пер. с нем. чл.-корр. О.Н.Трубачёва. М.; «Прогресс», 1987. Т. 4.*
69. *Чмпоеш Л.С. Дастанный эпос гагаузов. Кишинёв, 1997.*
70. *Шабашов А.В. Гагаузы: система терминов родства и происхождения народа. Одесса: «Астропринт», 2002.*
71. *Якубовский А.Ю. «Китаб-и Коркут» и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья // Книга моего деда Коркуда / Пер. ак. В.В. Бартольда. М.; Л., 1962. С. 121–130.*

Глава 2. Курбан **(Антропологический этюд о жертвоприношениях у гагаузов)⁶**

*Светлой памяти выдающегося
Советского и российского ученого,
доктора исторических наук,
Сергея Викторовича Чешко
посвящается*

*«Уважение к древности есть несомненно один из признаков истинного просвещения <...>
Уважение к памяти и заслугам отошедших в вечность деятелей <...> является
необходимым исполнением нашего культурного долга, кроме того, повод продвинуть вперед
начатые, но далеко не законченные их дела»
А.Н.Самойлович., И.Н.Березин, как турколог, Ленинград, 1925*

1. Бинарные истоки Курбана

В статье, основанной на этнографических описаниях сценария и «хореографии» жертвоприношений у гагаузов в идеологическом формате «Курбан», делается попытка антропологического истолкования ритуала по крайней мере в двух концептуальных ключах. Речь идёт о бинарных истоках его происхождения и этнокультурного отражения. С одной стороны обращает на себя внимание этнокультурные параллели между православием с исламом, связанные с сельджукскими и османскими этнокультурными следами, указывающими на терминологическое, структурное и функциональное сходство с праздником курбан-байрам, широко известным у народов, исповедующих ислам. С другой стороны в гагаузском курбане прослеживаются идеологические и нравственные реминисценции, идущие от обаяния до конца неразгаданных половецких (куманских) каменных изваяний, тысячами рассеянных в евразийском пространстве и частично сохранившихся в музеях России, Украины, Молдавии и Болгарии.

В настоящее время постмодернизм в этнологии и, в частности, в антропологическом описании истории и культуры гагаузов, не представляет собой монолитного, хорошо освоенного и усвоенного научного направления, в котором с достаточной очевидностью представлены движения предков гагаузов из-под Китайской стены и Алтая до Дуная и Балканской гряды двумя путями: южной дорогой, отразившись в этнической судьбе узов, огузов - сельджуков-осман-турок и северной – в составе печенегов, узов и половцев (куман) южнорусскими степями.

Сегодня более или менее известен конечный «продукт» этого биканального пространственного движения это – узо-куманский (половецкий) этнокультурный синтез на берегах Чёрного моря в северо-восточной части Балканского полуострова. Этот продукт представлен этногенетическим ядром современного гагаузского народа.

Предлагается гипотеза: – **эхо курбана** несёт в себе два отражения (двойную рефлекссию) ритуала курбана, сохранившегося до наших дней в повседневной жизни гагаузов. В одном случае, слышатся и чувствуются отзвуки кочевой цивилизации в языковых и этнокультурных связях с язычеством древних тюрок, а также с носителями языка и культуры средневековых огузов, сельджуков и куман, в другом – в самом репертуаре и драматургии современного ритуала, наряду с религиозной коннотацией (виртуальное

⁶ Доработанный вариант статьи «Эхо Курбана. Антропологический этюд о жертвоприношениях у гагаузов». «Вестник антропологии», 2019, № 3, с.204-222.

обращение к Богу, Аллаху, Тенгри) проглядывается при внимательном рассмотрении стремление жертводателя к манифестированию гуманизма - своей добропорядочности, достоинства, надёжности, т.е. в конечном итоге – своей, не декоративной, а сущностной **человечности**.

2. Откуда родом название?

Популярное в арабском и тюркском мире арабское название праздника Курбан Ид аль-Адха переводится как «праздник жертвы». В языках тюркоязычных народов и в русском языке закрепилось название курбан-байрам. В исламе курбаном именуется всё то, что приближает человека к Богу, а ритуальное жертвоприношение в праздничный день подразумевает духовное обращение к Аллаху. Вместе с тем курбан-байрам – это праздник заботы о ближнем, единение семьи, а в последние годы и единение социума, а также по канонической традиции – скорее выражение покорности Аллаху.

В вокабуларе гагаузского языка курбан означает кровавую или бескровную жертву, жертвоприношение, жертвенный (kurban vermäã – жертвовать, kurban sinisi – большой медный протвень для тушения жертвенного животного, kurbannik – жертвенный, kurbannik koyun – жертвенная овца), обрядовое блюдо или широкомасштабная, порой имеющая пиаровское значение, не столько имеющая сакральный смысл, сколько социальный посыл и консолидационный характер. Известность, приобретаемая жертводателем – это не повод для оценки степени его религиозности и блюстителя приверженности Богу, а скорее повод для обращения к землякам с осознанным призывом к человечности и консолидированности. Коротко говоря, Курбан и Курбанство в новейшем гагаузском социуме это институт социализации и консолидации.

В этнокультурной истории многих народов, в том числе тюркских, с древних времён практикуются различные формы жертвоприношений. В жертву могут быть принесены клады из ценностей, артефакты материальной культуры, растительные и одомашненные животные жертвы, например, собаки. В евразийской, переднеазиатской, частично кавказской, в том числе балканской и гагаузской традиции, статусным преимуществом обладает животная жертва над растительной, а жертва овцы, овена, агнца по религиозной значимости преобладает над всеми остальными животными [1: 13-19; 2: 101-136; 3: 474-497].

В гагаузской традиции жертвоприношений выделяются несколько классификаций: 1) индивидуальный – от одного к другому человеку, 2) семейный – от имени всей семьи, 3) групповой – от имени жителей одного села, или устаревший – от имени нескольких сёл. Минимальная жертва – это хлебо-булочное изделие. Следующая жертва – курица или петух, основная жертва – баран, овца или ягнёнок и, наконец, высшая жертва – бык, специально вскормленный и «посвящённый Богу», именуемый «Аллахлык».

По мере эволюции хозяйственной деятельности человек от охотничьего образа жизни к скотоводству и далее к оседлому образу жизни и сельскохозяйственным занятиям среди многих одомашненных животных (лошади, коровы, быки, козы) наиболее одомашненной стала овца, которая уже не способна к одичанию. Без поддержки человека овца погибает. Не случайно именно овца заняла самое видное место в религиозной символике многих народов, в том числе в иудейской, христианской и мусульманской религиозной системе [1: 16].

Трудно переоценить место, роль и функции гагаузского курбана в деле формирования социального капитала, с помощью которого наряду с другими институтами традиционной культуры, достигается стабилизация и стремление к оптимизации социальных (межличностных) отношений в гагаузском обществе.

В существующей литературе по этнографии гагаузов многократно описывается трапезно-гастрономическая сторона жертвоприношения. Однако мало внимания уделяется жертводателю, его мотивации, символике и грамматике его действий, соблюдению им религиозной и светской стороны обряда, ещё меньше внимания обращено на личность

принимającego жертву и совсем не исследован вопрос о компетентности и об отношениях долга и долженствования, возникающих между всеми участниками курбана.

Без системного охвата мотиваций, сценарной структуры и роли курбана в социологической стабилизации социальных отношений, даже отдельные сведения о мотивах жертвоприношений повисают в воздухе. Так, например, часто упоминаемые в литературе курбаны, посвящённые тем или иным обращениям к Богу с целью добиться его поддержки в хозяйственной деятельности или в повседневной жизни, или жертвоприношений во имя спасения своей души и отпущения грехов, или, наконец, благодарственные жертвоприношения за какие-либо полученные или ожидаемые благодеяния представляют собой компоненты религиозного сознания народа, но отнюдь не акциями социального взаимодействия.

В традиционной культуре гагаузов сложилась разветвлённая система словосочетаний для обозначения даров, в том числе дарственных курбанов: *hayırlı insan* – добродетельный человек, *hayırlı neet* – благие намерения, *hayırlı iş* – благочинное, полезное, счастливое дело, *hayır уартаа* – делать добро, *hayır görmää* – получать пользу, *hayır olur* – будет толк, будет польза, *hayırlan уаşатаа* – жить в благополучии.

В одном из новейших этимологических словарей гагаузского языка значение и смысл курбана приводится в крайне усечённом виде «*Saalık-iilik hem başka üleştirilän bulgurlu koyun eti*» «В дар - мясо овцы с кашей ради здоровья, добра».

Этнографические описания курбана, безусловно, обладают несомненной ценностью, но, оставаясь незавершёнными в постижении сути этого чрезвычайного смыслоёмкого явления, требуют продолжения как с этимологической точки зрения, так и выявления эхо - этнокультурных ассоциаций, связывающих гагаузов с историей и культурой других народов.

Важнейшая задача в осмыслении гуманистической миссии курбана как дарения, состоит в выявлении социально-культурной взаимосвязи трёх обязанностей: дарителя, который лоялен сообществу, в котором живёт, одариваемого, который проникается обязанностью и заботой об отдарке за полученный подарок и, наконец, между участниками жертвоприношения (дара и отдарка) и общественным мнением, которое чутко следит за исполнением принятых канонов по законам мирной, бесконфликтной повседневной жизни. При этом все трое участников курбана, как гуманистической драмы, добровольно чувствуют себя обязанными не только дарить, принимать и отдаривать, но и чувствовать себя блюстителями справедливости и компетентности в системе обычного права.

Михаилу Чакиру принадлежит заслуга и первенство внедрения в научный оборот двух взаимосвязанных понятий-терминов: «*gagauzluk*» (гагаузскость) и «*kurbannar*»⁷ (курбанство), определяя тем самым научные дефиниции двух наиболее весомых в 1930-е годы идентичностей гагаузов – этническую и религиозную⁸.

И хотя Михаил Чакир не дал сколько-нибудь полный перечень всех форм существования курбанов, он оказался прав в определении многообразия жертвоприношений термином *kurbannar*, хотя курбанлык, по-видимому, было бы удачнее. Не менее ценным представляется его чутьё социальной значимости курбана как фактора накопления социального капитала.

⁷ Вряд ли Михаил Чакир имел ввиду только «делать и давать курбан» [Сакіг, 2007, 149; Квилинкова, 2016, 264]. На самом деле, чтобы «делать и давать» надо было компетентно занимать канон, мотив, репертуар обряда и отношения к нему

⁸ Пользуясь случаем, хочу выразить благодарность выдающемуся молдавскому историку Ивану фёдоровичу Греку, указавшему в частном письме, что впервые термин и понятие «гагаузлук» «появилось за Дунаем после Крымской войны в связи с национально-освободительной борьбой болгар за автокефальную церковь» («Гагаузите СА една народност, на които истинското происхождение са не знае, те населяват източният (!) бряг на Черно море: те СА нито българи, нито гърци, но СА православни и държат гърцка страна») [В.Тонева, Гагаузите в национално-освободително борби през Възраждане //Болгарите в Северното Причерноморие, т.7, 2000, 328].

3. Коротко об историографии и замысле

Большинство современных этнографических описаний курбана основаны на материалах капитальной монографии известного российского этнографа и антрополога В.А.Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда», опубликованной в начале XX в. в нескольких номерах журнала «Этнографическое обозрение» (1900-1902 гг.) и переизданной через 100 лет С.С.Булгаром и С.С.Курогло в 2004 году (Мошков, 2004). Относительно полное для своего времени описание курбана было дополнено отдельными штрихами частностями и красками в трудах М.Чакира (1934) и М.Губоглу (1938), Е.Квилинковой (2002, 2007), М.Губогло (2010, 2012).

Однако ни в одном из перечисленных трудов не был поставлен вопрос о курбане: для чего в самом деле совершается курбан? Виртуально, во имя неба и Всевышнего, или во имя земных интересов людей и прежде всего во имя авторитета самого жертводателя.

Обращение к обряду, а точнее сказать, как будет показано ниже, к институту курбана у гагаузов, вызвано наличием обстоятельных его описаний, начиная с рубежа XIX-XX вв. и вплоть до наших дней и недостаточным концептуальным осмыслением его этнополитических и этнокультурных параллелей, особенно в связи с динамическим повышением образовательного уровня гагаузов 2-3 десятилетия накануне развала Советского Союза и трансформационными процессами в первые десятилетия XXI века. Особую тревогу вызывает не относительное обилие неутомимо собранного эмпирического материала, но необычная для академической науки тенденция некорректного отношения научной общественности, особенно молодежи, к своим предшественникам. Дело доходит порой до передёргиваний смысла первоисточника ради утверждения своей и только своей правды. Так, например, настаивая на том, что «Жертвоприношение являлось одним из способов поклонения Всевышнему и средством приближения к его милости», в одном из многостраничных сочинений выражается несогласие с прозорливым выводом В.А.Мошкова о том, «что курбан утратил свою религиозно-нравственную функцию в жизни народов и стал средством выражения гостеприимства» [4: 478-479].

Тексты В.А.Мошкова, между тем, не дают никаких оснований упрекать его, во-первых, в отсутствии религиозности у гагаузов, во-вторых, в утрате курбаном своей религиозно-нравственной функции. Целая глава в его книге «Гагаузы Бендерского уезда» посвящена верованиям гагаузов, в том числе знанию ими религиозной догматики, библейских событий, сотворения мира и грехопадения [5: 199-226].

Мало того, подробно описывая сценарии некоторых курбанов, например, так называемых «аязмов», В.А.Мошков подробно останавливается на описании религиозной стороны дела. «Хозяева устраивают их для здоровья, для хорошего урожая и вообще для того, чтобы Бог не оставил их своими милостями. Священник, который приглашается на аязму, служит молебен и кропит дом святой водой, после чего следует угощение для ближайших родственников. Зажиточные гагаузы устраивают такие аязмы три-четыре раза в год» [5: 187].

Историографические «огрехи» становятся едва ли не трагедией молодого научного сообщества или далёких от науки общественных деятелей, неутомимо распространяющих свои тексты в интернет, в том числе при истолковании ряда традиционных обычаев и обрядов гагаузов, особенно с неразгаданной тайной их этногенетических корней.

Так, например, в одной из таких статей, помещённых на сайте «Союз гагаузов», читаем: «... у гагаузов нет некоторых весьма важных для тюркского мира традиций: они не празднуют навруз (праздник доисламского происхождения, у них нет особого отношения к коню» [6].

Ошибочное представление об отношениях гагаузов к коню и культуре коня, показывает, что интернетский автор не читал ни В.А.Мошкова, ни М.Чакира, ни С.Булгара. «... Св.Тодур считается у гагаузов покровителем коней, и поэтому в день его бывают всегда состязательные скачки», во-вторых, «накануне этого дня женщины ходят в конюшню <...> и просят у Св.Тодура, чтобы он дал им такую же длинную косу, как конский хвост» [5: 328-

329], в-третьих, культ коня у гагаузов, как и среди других тюркских народов, имеет широкое распространение, олицетворяя в устном народном поэтическом творчестве небо, солнце, молнию, ветер, облака, здоровье, благополучие, в-четвёртых, даже такой страстный проповедник православия, и вместе с тем прекрасный знаток гагаузского мировоззрения, протоиерей Михаил Чакир пишет: «Gagauzlar beygir sevici insan, ii gözäl beygir için hazır canını da versin» (Гагаузы любят лошадей и за хорошую лошадь готовы душу отдать) [7: 26; 8: 92; 9: 534].

4. Курбан – курбанство

Выдающийся просветитель гагаузского народа протоиерей Михаил Чакир, профессионально мотивированный укреплять и развивать религиозную идентичность прихожан и всего народа, обязательное исполнение курбана, ставил в один типологический ряд с совершением хаджа (посещением гроба Господня в Иерусалиме), посещением Афонского и других монастырей с целью помолиться во имя спасения души и земного благополучия.

Курбан в современной Гагаузии манифестирует не только добродетель хозяина, или добродетель всей семьи. И хотя в нём содержится обращение к Аллаху, и свидетельствует об озабоченности жертводателя здоровьем и приплодом домашних животных, или урожаем зерновых, овощных или фруктовых культур, в то же время он не менее озабочен своим престижем и авторитетом среди сельчан. Декоративный и виртуальный характер религиозного сознания в гагаузском сообществе выявляется не только крайне усечённым знанием православной догматики, но и скорее декоративным, а не сакрально окрашенным религиозным поведением.

Весной 2018 г. почти три четверти опрошенных гагаузов в трёх городах и пяти сёлах Гагаузии считали себя верующими и соблюдающими религиозные обряды (44.2%), верующими, но не соблюдающими религиозные обряды (38.5%). В то же время согласно этой же выборке взрослого населения (n=808 чел.) только треть из них еженедельно посещали церковь в течение последних двенадцати месяцев (16.1%) или только иногда по зову души (26.1%).

Ослабленное религиозное чувство, преобладание декоративной стороны дела над реальной, никоим образом не снижает качество **человечности**, т.е. уважительного отношения гагаузов к чувствам верующих, которые почитаются наравне с чувствами своей этнической принадлежности. На вопрос той же самой этносоциологической анкеты: «Что из перечисленного ниже никогда не может быть оправдано с точки зрения человека, уважающего своё достоинство?» без малого каждый третий (31.4%) выбрали ответ – оскорбление национальных чувств, и немногим более одной трети (33.8%) назвали – оскорбление чувств верующих. Для сравнения и справедливости укажем, что более половины (53.6%) осудили однополые браки, а ещё треть (32.0%) – сексуальные домогательства.

Атавизмом языческих представлений далёких предков гагаузов веет от жертвоприношений ради преодоления длительной засухи, от землетрясений и прочих стихийных бедствий, эпидемий.

В многообразии курбанов, т.е. жертвоприношений во имя Аллаха, выделены «кровавые», когда жертвенное животное резалось и «дарственные», когда то или иное животное дарили беднякам ради разведения, или в дар молодой семье в дни свадьбы для старта самостоятельной хозяйственной деятельности или, наконец, сдавали в аренду малоимущим землякам. Чаще всего «дарственные» курбаны в качестве добродетельства предназначались ради выздоровления тяжело больного члена семьи или от имени семьи, если в семье не рождались дети.

Общепризнанной является заслуга религиозного и общественного деятеля Михаила Чакира в культивировании среди гагаузов принципов и норм **человечности**. Особое место в

молитвах верующих и в благотворительной деятельности преданных Богу сельчан, занимали различные виды, формы и мотивы жертвоприношений: в память о родителях и об успокоении их душ. В религиозной риторике высоко оценивались частные и групповые инициативы по строительству мостов, общественных колодцев, обустройство святых источников, одаривание бедняков и нищих, оказание помощи сиротам и нуждающимся, материального содействия молодожёнам в строительстве дома и в заведении собственного хозяйства, в трансмиссии молодым поколениям заветов предков братства и доброты [7: 82].

Основы человечности гагаузского народа, по мысли священника, залегали в религиозной преданности Аллаху. Более того в самом названии (этнониме) **гагауз** Михаил Чакир усматривал этимологию (смысл) характеризующую людей как «блустителей правды и справедливости, непоколебимо преданных Богу, людей выполняющих свои обязательства, людей, которым можно было доверять. При этом религиозная идентичность не ограничивалась манифестацией их приверженности Богу, не подкреплялась постоянным посещением церкви и многочисленными обрядами повседневной жизни.

Наряду с вышеназванным набором типологических черт, характеризующих приверженность православию (курбан, Афон, хадж) как принципов человечности гагаузов, Михаил Чакир расширил этот перечень дополнительным списком высоконравственных обычаев, в частности, обрядами, связанными с рождением ребёнка, свадьбой, похоронными обычаями, посещением кладбища и уходом за могилами.

Согласно православному канону важное значение придавалось выбору дня, связанного с именем того или иного святого для жертвоприношения в его честь в день имени самого жертводателя.

При этом в некоторые, особо почитаемые дни, например в день св.Георгия (хедерлез) полифункциональное жертвоприношение могли делать не только носители имени Георгий, но и люди с другими именами. Порой этот курбан во имя благосостояния семьи, а также одновременно в ознаменование начала летнего скотоводческого цикла, перерастал в широкое празднество. Так, например, случилось в постсоветский период, когда на рубеже XX-XXI вв. день св.Георгия приобрёл широкий размах, сравниваясь с общенародным праздником. Его участники, принимали активное участие в танцах, конных скачках, состязаниях по борьбе. В празднике хедерлез, пожалуй, наиболее отчётливо проявляется инновация – переход от прежнего массового гуляния, имеющего общесельский характер или гуляний на уровне мааля, к обязательному жертвоприношению от имени частного лица во имя манифестации своей добропорядочности и милосердия или в знак успешного бизнеса или во имя благополучной и счастливой семейной жизни. Подобная эволюция и трансформация курбана свидетельствует о его возрастающей социально-консолидирующей функции. Сокращение участия и роли священнослужителей в исполнении репертуара индивидуальных курбанов свидетельствует о нарастании личностно-мотивационного начала в решении человека принести жертву.

В новейшей эволюции курбана и института курбанства от его групповых форм к частным, сказывается перенесение акцента его функциональной и прежде всего идеологической нагрузки, в соответствии с общемировыми тенденциями от жёсткого православного богоцентристского принципа «человек для Бога» к либерализованной человекоцентричной норме «всё для человека», что, кстати, становится основой человекоцентричного богословия.

Если чутко прислушаться к эху курбана, в нём отчётливо проявляются отзвуки повседневной жизни далеких этнических предков гагаузов, а также улавливаются современные интенции стремлений человека подтвердить своё человеческое достоинство не столько перед небом, сколько перед лицом общественного мнения.

В исламе, канонизировавшем жертвоприношение как всенародный праздник курбан-байрам, подчёркивается, что «основной целью жертвоприношения, как поклонения, является стремление обрести благосклонность Аллаха Всевышнего и приблизиться к нему. Посредством курбана человек духовно приближается к Аллаху. В то же время курбан

является примером социальной взаимопомощи и поддержки. <...> Более того, «религия ислам призывает человека к моральному и нравственному совершенству, и для этого устанавливает предписания, объединяющие общество. И эта возвышенная особенность ислама наиболее ярко проявляется в таких социально-значимых видах имущественного поклонения, как закят, хадж и курбан» [10].

Впервые секуляризм гагаузского курбана, как реминисценции опыта земной жизни, заметил социально чувствительный генерал-лейтенант российской армии, выдающийся антрополог России В.А.Мошков. В монографии, ставшей классическим сочинением, заложившем основу научному гагазоведению, он вскользь отметил: «те общественные пиры, которые гагаузы по временам устраивают и которые называются «курбан», т.е. жертва Богу, в действительности являются жертвой не Богу, а долгу гостеприимства» [5: 186].

По мнению некоторых респондентов аккуратное добровольное жертвоприношение, особенно щедрое в праздники Хедерлез (в т.ч. в честь имени Георгия) или в приравненный к нему в день св.Димитрия Касым (в честь завершения скотоводческого годового цикла), или в частном порядке в день своих именин, предохраняет жертводателей от болезней и преждевременной смерти за счёт авторитета среди и высокого общественного мнения.

Выдающийся религиозный и общественный деятель протоирей Михаил Чакир, по справедливости признанный великим просветителем гагаузского народа вопреки своему религиозному сану, «по служебному положению» кровно заинтересованный в «приватизации» тёмных пятен в контенте курбанов и в придании им исключительно христианский смысл, как бы наперекор своему богословному долгу, еретически уловил нерелигиозные элементы в драматургии некоторых курбанов, о которых в традиционной культуре гагаузов он, кстати, писал в множественном числе.

Современным исследователям этнографии и антропологии гагаузов, в том числе при развёрнутом этнографическом описании гагаузских курбанов, а также при попытках создания некоей типологизации, остался незамеченным фундаментальный вопрос, заданный протоиреем Михаилом Чакиром самому себе: «Какова психологическая основа гагаузских курбанов?» [7: 144].

Историческое эхо, сценарий и смыслы исполнения курбана корреспондирует с некоторыми другими тайнами и загадками нравственных норм и принципов традиционной культуры гагаузов. Едва ли не первое место в этом ряду занимает, например, удивлявшее многих исследователей необычное «целование рук». [5: 179], что требует особого исследования.

Самое важное в том, что функции тайны жертвоприношения у гагаузов частично раскрыты в том, что они призваны служить демонстрации человечности человека.

Социальная основа жертвоприношения у современных гагаузов доносит подобно эху отзвуки таких жертвоприношений тюркских народов, цель которых состояла в мобилизации и консолидации соплеменников в достижении каких-либо практических целей. Так, например, задумав поход, сельджукский султан оповещал об этом приграничных беев. Когда огузы собирались, султан устраивал для них традиционный пир, на котором резались бараны. В государстве сельджукидов в Малой Азии (1075-1318 гг.) это было старое социально-культурное торжество, своего рода обрядовая трапеза, при которой представители огузских племён получали кусок жертвенного мяса. Вкушая общее мясо, огузы как бы присягали на верность султану [11: 52].

На самом деле корни этого обычая, своеобразного жертвоприношения, ради решения консолидационных задач, уходили глубоко в седую старину. Огузы XII-XIII вв., основавшие в Малой Азии сельджукское государство, сохраняли традиции кочевой жизни и её повседневных стратегий.

Огузский эпос, записанный в XV в. под названием «Книга о моём деде Коркуде» на языке Огузов, красочно характеризует обычаи, древние верования, задержавшиеся при исламе, названия племён, родоплеменные отношения, основные узлы социальных отношений. Между тем нравственные, этические и мировоззренческие принципы

средневековых огузов XV в. таковы, что их с небольшими поправками можно экстраполировать в прошлое, к первой половине XI в. и к более раннему периоду, когда тюркоязычные огузы жили на Сыр-Дарье и в Семиречье [12: 122].

Испытывая невыразимую боль и страдания от того, что у Дерсе-хана не рождается наследник, он угрожает жене страшными карами. В ответ его жена, следуя традициям своего племени и веруя в психологическую и сакральную силу жертвоприношения, советует мужу: «О Дерсе-хан! Не карай меня, не говори в гневе горьких слов! ... вели убить лучших коней-жеребцов, верблюдов и баранов; созови к себе на пир беков внутренних огузов, внешних огузов; увидишь голодного – покорми его; увидишь нагого – одень его; увидишь обременённого долгами – выкупи его. Наложь мяса на холм; вели надоить кумысу как озеро; устрой великий пир, вознеси молитву о предмете своего желания; может быть по молитве какого-нибудь благородного мужа даст нам дитя. Дерсе-хан по слову своей жены устроил великий пир, вознёс молитву о предмете своего желания. Он велел зарезать лучших коней-жеребцов, верблюдов и баранов, созвал к себе на пир беков внутренних огузов, внешних огузов» [12: 15].

Через некоторое время жена Дерсе-хана родила мальчика. Однако центральная идея и смысл жертвоприношения во имя рождения ребёнка состоит в том, чтобы на основе совместной трапезы объединить усилия внутренних и внешних огузов.

Нет надобности множить примеры о том, когда огузы, став мусульманами, цепко держались за старые доисламские обычаи, унаследованные, как выясняется, и современными гагаузами. До начала XX в., по свидетельству В.В.Гордлевского среди населения Малой Азии сохранилась поговорка о недоверии к мусульманам: «по дороге мусульманина идти не следует» (*musluman yoluna gitmek olmaz*) [11: 55].

Свершая основной закон кочевой жизни, огузские ханы думали, что идут по пути, указанному религией, однако, согласно шариату, одну пятую часть военной добычи «право гази», борцов за веру, отдавал служителям ислама, беднякам и покорным слугам» [11: 171].

Формирование благочестия в глазах общественного мнения было важной задачей жертводателя. Ещё одна функция жертвоприношения в XIII в. среди подданных сельджукидов была призвана смягчать межэтнические и межрелигиозные различия и противоречия. Люди, исповедующие ислам или православие, сближались между собой, заимствуя друг у друга верования и обычаи [11: 178].

5. Культ труда и знания

ЭХО гагаузского курбана отражает культ труда и знания. Поселившись в пустынных степях безводного Буджака, гагаузы как и болгары, самой жизнью были поставлены в ситуацию, когда доказать своё достоинство и право на **порядочность и человечность**, можно было не только соблюдением религиозных ритуалов и обрядов и жертвоприношениями во имя Бога, отдавая при этом часть закланного барана или бычка служителям церкви, но и манифестацией своего стремления к знаниям, умению, предприимчивости, упорству в труде и повседневном обустройстве. И совсем немудрено, что культ чтения и культ труда составляли, пожалуй, главные ценности традиционной модели успеха и самоуважения.

Даже сегодня, в конце второго десятилетия XXI века, отвечая на относительно банальный вопрос «Опросного листа»: «Должен ли современный человек работать?», более чем каждые двое из трёх респондентов (67.1%) уверенно ответили: «Да, обязательно». Более того, ещё четверть опрошенных (27.1%) также дали положительный ответ с оговоркой «в зависимости от состояния здоровья». И лишь немногим более 5% считали, что можно прожить не работая, или работать в зависимости от желания, или, наконец, в зависимости от материальной необходимости. Не случайно комратские исследователи, Сотрудники Научно-исследовательского Центра им. М.В.Маруневич И.А.Константинова и Д.Г.Палачор

избрали пчелу брендом гагаузского трудолюбия при подготовке к изданию обложек двух книг «Идентичность» и «Этничность».

6. Гагаузский курбан как эхо религиозного синкретизма

Для того, чтобы глубоко внедриться в христианский ритуал, исламскому по происхождению празднику жертвоприношения, нужен был серьёзный и длительный опыт межэтнического взаимодействия.

Приведённое аксиологическое по виду утверждение требует, однако, выяснения того, каким путём арабские и персидские заимствования проникли в систему православной гагаузской религиозной и светской терминологии. Ответ на этот вопрос может пролить свет на те фрагменты этнической истории и культуры гагаузов, о которых молчат или до сих пор не найдены письменные источники. Тем не менее благодаря сообщениям и стараниям В.А.Мошкова, Л.А.Покровской, В.А.Сычёвой в современном гагаузоведении утвердился, пожалуй, единственный ответ, вызывающий доверие у большинства исследователей, но не получивший окончательное признание общественности.

Да, действительно, по словам В.А.Мошкова в конце XIX в. у гагаузов Бессарабии имели хождение и пользовались популярностью караманлийские религиозные книги, напечатанные греческими буквами на турецком языке, в том числе извлечения из Библии, Евангелие, псалтырь, молитвенники и ряд других. Крупнейшая исследовательница гагаузского языка Л.А.Покровская подтвердила едва ли не полное совпадение религиозной терминологии у караманлийцев и гагаузов и привела по итогам своего исследования такие слова как аллах-бог, аллах-боба – Бог отец, аллах оолу Иисус Ристос – сын божий Иисус Христос, ставроз – крест, клиселяр – церкви, жан – душа, дува – молитва и ряд других, в том числе слово курбан.

Попытки прояснить этническое происхождение караманлийцев, несмотря на существование княжества Караман в Малой Азии в XIV-XV вв., не привели к созданию сколько-нибудь убедительных теорий, в силу их чрезвычайно смешанного этнического состава.

Классик советской тюркологии Н.К.Дмитриев, внесший значительный вклад в развитие гагаузоведческих исследований, согласился с тем, что носителями караманлийского языка были тюркоязычные христиане, состоявшие из четырёх групп: православных (самоназвание рум), григорианцев (армени миллети), католиков (католик миллети), а сам караманлийский язык «представляет собой турецкий говор эклектического типа, в котором причудливо переплетаются отдельные черты анатолийских и балканских диалектов» [13: 417-458; 14: 143]. Обращение к караманлийскому языку между тем настораживает, так гагаузский язык по установившемуся канону является самостоятельным языком.

В отличие и наряду с караманлийской теорией происхождения гагаузского курбана имеют место и другие гипотезы. Таково, например, простонародное, обыденное представление о происхождении курбана, якобы заимствованного от турок, вследствие совместного проживания, приведено в известной книге болгарского исследователя Афанасия Манова: «Следствие на съвместното имъ възпитание съ турците, запазиха, както и другите христиани въ северната Тракия, обичая да принасят жертви отъ добитъкъ, които се казва отъ техъ и турците курбан» [15: 41].

По моим наблюдениям над этнокультурными гагаузско-огузско-сельджукскими параллелями, хотя и лишённым систематичности, не менее убедительными выглядят факты ещё одной – сельджукской теории происхождения гагаузского курбана. Речь идёт, как будет показано ниже, не только о данных турецкого языка, но и о красноречивых свидетельствах гагаузско-сельджукских (огузских) этнокультурных сходствах в культуре и повседневной жизни [16: 474-497; 17: 18-50].

Во времена сельджукидов, (тех самых, что родом из огузов), исламская культура наслонилась на эллинистические основы в Малой Азии, создав переходный мост и

маргинальное поле между исламом и христианством. После младотурецкой революции 1908 г. произошло смещение акцента от религиозной («османлык») к этнической («тюркчюлюк», «халкчылык») идентичности. Современное турецко-мусульманское население Малой Азии смутно сохранило воспоминания о христианстве, как о былой вере своих предков. Аналогично в традиционной христианской культуре современных гагаузов сохранились элементы исламской ментальности [14: 139-144].

В одном из аятов Корана о жертвоприношениях в традиционной культуре ислама прямо указывается земное предназначение курбана и мяса жертвенных животных. «Ни мясо их, ни кровь их (т.е. жертвенных животных) не дойдут до Аллаха. Но доходит до него богобоязненность ваша» (174) [18]. Коран настаивает на том, что всемогущий Аллах не нуждается ни в мясе, ни в крови курбана. Его вполне удовлетворяют намерение жертводателя, его искренность и богобоязненность. Страх перед Аллахом (Богом) у современных гагаузов на самом деле – это богобоязненность перед общественным мнением, перед судом соседей, родственников, уважаемых людей.

Атавизмом в ритуале православного гагаузского курбана выглядит предварительное опробование жертводателем курбана печени барана, слегка прожаренного на углях. В годы депортации в Сибири (1949-1957) мне приходилось наблюдать как в предновогодние дни спецпереселенцы, зарезав не овцу, а свинью или поросенка, по канонам курбанства поджаривали на углях печень. Суть явления объясняется просто: религия, в том числе ислам, а также заимствованные из его идеологии обрядовые сюжеты, имеют в своей основе дохристианское и доисламское происхождение. Словом, они родом из язычества.

Как уже приходилось упоминать, в отдельных случаях в курбане пересекаются скотоводческий культ барана и земледельческий культ хлеба. Михаилу Чакиру этот симбиоз представлялся серьёзной тайной, так как от него веяло седой стариной. Суть состояла в том, что из освящённой в церкви шерсти жертвенного барана выработывали особую ткань, кусочками которой одаривали участников жертвенной трапезы. Этой тканью хозяйки накрывали тесто при приготовлении хлеба. Такой обряд, по словам Михаила Чакира, сулил богатый урожай семье, а также служил символическим знаком предсказания судьбы хозяина [7: 147].

Этнокультурные параллели, обнаруженные турецкими учеными в повседневной жизни сельджуков XIII-XIV вв. и современных гагаузов, убеждают, что в традиционной культуре гагаузов сохранились следы не только печенегов, огузов, узов (торков) и куман (половцев) южнорусских степей, но и узов-огузов-сельджуков, выходцев из Малой Азии.

Сегодня эти этнокультурные параллели освещаются данными, содержащимися в незаслуженно забытом источнике — произведении Д. Кантемира «Книга систима или состояние мухамеданския религии», написанном на латыни в 1719 г. и опубликованном на русском языке в 1722 г. по личному указанию Петра Великого. Первый том состоит из 6 книг, в том числе книга 1 - «О лжепророке Мухаммеде» (С. 1-36); 2 - «О коране» (С. 37-54); 3 - «Об апокалипсисе мухамеданском» (С. 55-80); 4 - «О теологии мухамеданской» (С. 81-166); 5- «О религии мухамеданской» (С. 167-250); 6 - «Об иных религии мухамеданской уставах» (С. 251-379) [19].

Ислам как религиозная система в значительной мере предписывает принципы и правила повседневной жизни верующих. В книге речь идет не только и не столько о Коране и религиозной догматике, сколько о жизнедеятельности, ментальности и особенностях обыденной жизни людей, исповедующих ислам, и в первую очередь о турках. Если бы Кантемир дал своей книге другое название, например, «О состоянии повседневной жизни и этничности у мусульман», вероятно, она не оказалась бы забытой на протяжении трёх столетий.

Некоторые аспекты повседневной жизни сельджуков XIII-XN вв., известные из персидской хроники, турецкой летописи и ряда других источников, вполне корреспондируют с традиционной культурой османских турок XVII-XVIII вв. и современных гагаузов. Повторим, уже называвшиеся в литературе обычаи гостеприимства, омовение покойного,

связанное с культом предков, известное по фольклорным источникам, плохое отношение к попам, безгреховное убийство цыгана-конокрада, терминологическое сходство номинации ада, обозначаемое словом *sendem* в гагаузском и *sehennem* — в турецком, обращение к Богу — словом: Аллахым, обычаи присвоения почетного звания человеку, посетившему Иерусалим — хаджи, аккуратное и вместе с тем настороженное отношение к сглазу, страсть к коврикатству, популярное в народе двуязычие и многоязычие, престиж трудолюбия и долг гостеприимства, обилие поговорок и пословиц едва ли не на все случаи жизни⁹.

Исключительно ценные сведения о гостеприимстве, системе питания, одежде, родильных и похоронных обрядах турецкого населения, содержащиеся в выдающемся сочинении Д. Кантемира, вместе с коллекцией пословиц и поговорок, значительно раздвигают источниковую базу для изучения гагаузско-сельджукско-турецких этнокультурных параллелей¹⁰.

Кроме риторики и главных заповедей, частично сходных в исламе и православии, Д. Кантемир приводил примеры популярных нравственных идеологем, сопутствующих щедрости или оправдывающих ее. Так, например, щедрость в султанском дворе подкреплялась присловием «Бугюнъ геленъ бугюн гитсин», кто есть приходящее сегодня, сегодня и пусть уйдёт»¹¹. Вместе с тем, Д. Кантемир, как проникательный исследователь и как человек иного вероисповедания, наблюдавший ислам извне, отмечал и негативные аспекты щедрости, исходящие порой из корыстных соображений. Как видно, султанская щедрость находит своё проявление в незыблемой обязанности и мусульманина, и православного человека обязывает оказывать помощь бедному и убогому, сиротам и безродным. У гагаузов, как и у ряда других народов, этот обычай имеет ряд проявлений, в том числе необходимость обязательно отвечать отдарками на подарки.

«... К тому обычаи есть Султанам Турецким, егда съ которым либо Князем Христианским миръ сотворить, и чрез посланников его, или ординарных, или сутраординарных, дары... от него яко приятеля примет, положив оные въ надлежащую цену, такие самъ взаимно посылает дары, которые цену воспритых въ том, аще не многим, то хотя малым чемъ превосходят въ том, сиречь разуме, яко не хочет отъ много, въ даянии и щедротах преобладаен нещеватися. Тако Паши, и прочая низшего достоинства агаваты, аще каковый либо подарокъ от кого чрезъ слугу его присланные получить, николине слугу оного лица и безъ подарку (которой бахшиш называют) отпустить»¹².

В сочинениях Д. Кантемира нет прямых упоминаний о гагаузах, как о самостоятельном народе, и, похоже, его мало интересовала судьба и личность сельджукского султана Изеддина Кейкавуса II. Однако приводимые им ценные сведения о типологическом сходстве обычаев гостеприимства в двух регионах Турции - в Добрудже и малоазиатской Конии - представляют исключительный интерес, так как свидетельствуют о наличии этнокультурных параллелей между сельджуками Малой Азии XIII-XIV вв., оставившими след в многоэтничной Добрудже в XVII-XVIII вв. и современными гагаузами. Причины подобного сходства остаются пока не до конца разгаданной загадкой Д. Кантемира.

Трудно удержаться от подробного цитирования его сообщения о гостеприимстве, приправленного теплым доброжелательством, сообщения, значимость которого сегодня, почти через 300 лет, трудно переоценить. «Странноприимство, - характеризует Д. Кантемир гостеприимство двух регионов Турецкой империи, - Добруджи и Конии, - понеже есть аки сестра щедроты, по истине въ турецком роде похвалы достойно есть суть бо зело прилежащи странноприимству, и всемъ мимоходящимъ странникамъ, ничтоже рассуждая о религии, столь представляють, и место ко предпочитию показують. Две суть в Турецкой

⁹ Покровская Л. А. Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // СЗ. - 1974. - Н. 1. - С. 139-144; Harun Gungor, Mustafa Argunsah. Gagauz turkleri. Tahir-Dil-Folklor ve Edebiati Ankara, 1991. - С. 17-19.

¹⁰ Guboglu Mihail. Dimitrie Cantemir - Orientaliste... - P. 129-160.

¹¹ Кантемир Д. Книга систима или состояние... - С. 227.

¹² Там же.

империи, зело пространные страны, една Европейская яже называется Добружие [сия есть древняя нижняя Мисия] другая Иконийская въ Анатолии, сихъ глаголю стране жители, толикое являют человеколюбие, и страннопримство, я не сведущему о никъ, едва вероятно бытии покажется, всякими дому господинъ, имеет во дворе своемъ особливую горницу для гостей странныхъ уготованную, где хотя кто о палунощи придет, обрящет брашо готовое, и постелю чистыми перинами, простынями, и одеялами настланную, подобно и коням овёс, и сено, домовые слуги предлагают, и оных в подобающее время напоять. Сие усердно творять, даже до третьего дни, без всякого роптания, гаже въ трети день изобилно угощенного, без всякого денегъ, или цены напоминания, вопрошают, куда едете? И аще гость речеть, яко такой грабъ, ему путь предлежитъ, учтиво путь ему показывают, и проводника придают, а которые въ городехъ и великикъ селекъ обитають, не тако, хотя и те въ тои стране, о нечеловеколюбии никакоже укоритися могут»¹³.

Оказывается, постоянно употребляемые у гагаузов сопровождения дающего и принимающего подарок словами, как заклинаниями, «Хелал елнян» и «Хелал олсун» означало в повседневной жизни турок на рубеже XVII-XVIII вв. легитимное обрамление, ограждающее участников этой акции от обвинения во взяточничестве и мздоимстве».

В заключение нельзя, хотя бы кратко не упомянуть о впечатляющих, относительно мелких, но чрезвычайно весомых этнокультурных гагаузско-огузских параллелях на примере типологического портретного сходства «героического благородного и мужественного пастуха (чобана) Караджука из огузского героического эпоса «Книга Коркуда» и «великолепного, блистательного, красивого гагаузского пастуха – Оглана, сына женщины кочевого народа» [20: 186-187; 21: 51-60], поскольку эта тема заслуживает особого исследования, связанного с культом барана и овцы, как у огузов, так и у гагаузов, ограничимся лишь ссылками на известные труды В.В.Бартольда, В.В.Гордлевского, В.М.Жирмунского, А.Ю.Якубовского, Н.А.Дубовой и В.И.Сарианиди.

Ещё раз при этом подчеркнём исключительно глубокие корни гагаузского курбана, сконцентрировано на принесении в жертву барана или овцы, нисходящие далеко в языческие времена, когда самих тюркских народов, как и православия с исламом, ещё и в помине не было. Овца, как единственно окончательно одомашненное животное, занимает важное место в системе жизнедеятельности и в духовной культуре кочевых народов. «Среди более четырёх тысяч погребений, которые были раскопаны на всемирно известном ныне городище эпохи бронзового века Туркменистана, Гонур-депе (2300-1600 гг. до н.э.) выделяется особая группа могил, где в качестве основных погребений оказываются разные животные – бараны (в основном ягнята), козы и собаки» [22: 521].

В «Китаби моего деда Коркуда» читаем: Когда был совершён грабительский набег на дом Салор-Казана, «разграбили его шатры, захватили большую добычу, золото и серебро, угнали его коней, забрали в плен его жену и сына, они порешили овладеть и его основным богатством – стадом в 10000 баранов», пастух, защищая от врагов стадо своего властителя и был готов и жизнь свою отдать, чтобы помочь Салор-Казану вернуть его семью, богатство и честь [23: 128].

Немало сходств в семейных отношениях среди гагаузов и огузов без труда обнаруживается в литературных источниках. В патриархальном строе гагаузской семьи по наблюдениям В.А.Мошкова «отец имеет над детьми право жизни и смерти». Более того, от отношений гагаузского отца и сына «веет чем-то библейским» так как «для мальчика сына большим стыдом считается показаться отцу голым» точно так же как и «отцу явиться голым перед мальчиком» [5: 174-175].

«Герой огузского эпоса Коркуд, как наставник народа, хранитель заветов старины и родового строя» предсказывает трагическое время, которое наступит, когда родители не будут жалеть детей, дети не будут почитать родителей, когда сын будет говорить в присутствии отца, дочь будет отдавать приказания в присутствии матери [12: 119].

¹³ Кантемир Д. Книга систима или состояние. - С. 228.

7. Возрождённая человечность

В менталитете гагаузов все разновидности курбана воспринимаются как проявление человечности. Догадки В.А.Мошкова и М.Чакира о том, что **аллахлык** (жертвоприношение, предназначенное Богу) осознаётся как неперемное условие традиционного гостеприимства, лишь частично отражает истинный смысл, обязанность и готовность жертводателя исполнить свой долг перед общественным мнением и перед исполнением канонов гостеприимства. В отличие от В.А.Мошкова, как основоположника научного гагаузоведения, разглядевшего в гагаузском гостеприимстве **адамлык** – проявление человечности, гагаузский просветитель Михаил Чакир философию курбана «копнул», пожалуй, гораздо глубже.

«Gagauzlukta adamnik ideyasını kabledelerlär fanatizmaylan» («Идея адамлык – как отражение, как эхо человечности (МГ,) – в системе гагаузскости воспринимается с фанатизмом»), написал он в очерке «Gagauzların din adetleri kurban» («Курбан - национальный обычай гагаузов»), опережая на несколько десятилетий многих современных исследователей истории и культуры гагаузов, Михаил Чакир ещё в 30-е годы XX в. произнёс на гагаузском языке «gagauzluk», тем самым продуманно и прозорливо обозначив в вокабуляре гагаузского языка строгим академическим термином современное **понятие этничности**, во-вторых, подчеркнул, что идея гагаузскости (с преувеличенной религиозной коннотацией) соблюдается гагаузами с фанатичной преданностью. Этот стратегический вывод имеет поистине историческое значение, т.к. опровергает домыслы тех учёных, которые ошибочно считают православие стержнем гагаузской идентичности, а гагаузский этнос недавним самостоятельным этнокультурным образованием, созданным едва ли не по указанию Кремля, и отказывают ему в праве осознавать и считать себя самостоятельным народом, право на сохранение, поддержку и продвижение своей самобытности, на свою этническую историю и национальную культуру.

В современных трудах, посвящённых традиционной духовной культуре гагаузов, упоминается борьба церковных служителей с проявлениями эха язычества в драматургии курбана и в ряде других обычаев, приватизированных христианством, как дохристианских пережитков.

В этой, скажем левой оппозиции к философии и идеологии курбана и курбанства, церковные деятели преуспели гораздо меньше. Между тем многое из того, что современная церковь адресует язычеству, на самом деле является скорее порождением модернизма и постмодернизма. Логика идеологической эволюции курбана и института курбанства состоит в развитии от древнего язычества к канонической религиозности и далее к секуляризации и осмыслению сути ритуала желанием жертводателя продемонстрировать свою человечность и призвать к человечности граждан в местах совместного обитания.

Заключение

Курбан и курбанство у гагаузов – это камень, через который переливаются волны этнической истории. Исполнение жертвоприношений не по церковному перезвону и не по директиве или приказу начальства, а по велению души, вера в могущественную, животворящую тайну курбана, исповедание курбанства как ритуала, несущего в себе не шум истории, а идеологию и индокринацию добра, **справедливости и человечности**, имеют важный социокультурный смысл. В конечном счёте курбанство цементирует консолидационные процессы, скрепляет узы внутринационального единства, сохраняет преемственность этнической истории и культуры народа.

Особо значимый вклад в разгадку бинарной оппозиции гагаузского курбана внесли основатель научного гагаузоведения В.А.Мошков и выдающийся просветитель гагаузского народа, крупный молдавский религиозный деятель и вместе с тем талантливый исследователь истории и культуры гагаузов – Михаил Чакир. Первому принадлежит

приоритет открытия культа гостеприимства у гагаузов. «У гагаузов, - по толкованию В.А.Мошкова, - гостеприимство называется «адамлык», т.е. происходит от слова «адам» - человек в самом широком смысле этого слова, без различия его положения, национальности, языка, цвета кожи и т.д. В буквальном переводе на русский язык слова адамлык звучало бы чем-то вроде человечности» [5: 185].

Однако, разгадав на рубеже XIX-XX вв. в бинарной оппозиции курбана социальный смысл, В.А.Мошков свёл его только к проявлению в контексте гостеприимства. Он чутко уловил при этом в каноническом гостеприимстве эхо язычества, и дал одно из первых толкований, как отражению язычества, так и отражению новейших трансформаций. «Курбаны, - по мысли В.А.Мошкова, - устраиваются у гагаузов или отдельными лицами или целым сельским обществом. Те и другие сохранились до настоящего времени в качестве переживаний. Несомненно, что в своё время они были частными и общественными молениями, соединёнными с жертвоприношением языческим богам» [5: 186].

Наличие отзвука человечности в коннотации курбана вслед за Мошковым продолжил дооткрывать прекрасный знаток ритуалов, обычаев и обрядов Михаил Чакир. Во-первых, он обратил внимание на две разновидности курбана. В одном случае в жертву приносятся только животные мужского рода, во втором только женского (овец, телят, поросят, коз, куриц и т.д.). Не ставя перед собой задачу выяснения генезиса и природы этого явления, Михаил Чакир пояснил, что курбан – как почитание и уважение «работает» на укрепление солидарности, любви и культуры, на знание меры везде и во всём.

В новейших, порой многословных и многократных описаниях курбана у гагаузов, не всегда принимается во внимание двойное – небесное (сакральное) и земное (социальное) предназначение курбана. Так, например, цитируется высказывание В.А.Мошкова о том, что «Всё дело заключается в том, что у них выработалось, вероятно, многими веками, глубокое убеждение в том, что устраивая угощение, они угождают Богу, а воздерживаясь от них, рискуют вызвать гнев Божий и навлечь на себя кару» [24: 266].

Однозначное толкование современными исследователями курбана в текстах В.А.Мошкова представляется ошибочным, поскольку он неоднократно подчёркивал, что курбан, как часть гостеприимства, а строительство колодцев, святых источников предпринимается с целью «приобрести расположение сограждан».

Двойное содержание курбана у гагаузов – сакральное и секулярное – не оставил без внимания и известный болгарский исследователь Афанасий Манов. С одной стороны он подробно описал жертвоприношение ягнёнка в день курбана (день святого Георгия) с участием священника и угощением участников курбана. С другой стороны – перечислил ряд хозяйственных задач в связи с выгоном домашних животных на пастбища и рядом других сельскохозяйственных работ, проверка готовности сельхозинвентаря, заключением сезонных договоров по выпасу скота вплоть до дня святого Дмитрия [15: 121].

В многомерном эхо гагаузского курбана отражается этнорелигиозный синкретизм: с одной стороны эхо древнего (доправославного и доисламского) язычества, а с другой – эхо нынешнего модернизма, суть которого выражена в проявлении **человечности**.

Современный этнорелигиозный синкретизм, как «важнейший культурный код, определяющий и оформляющий этническую специфику бытового поведения» [Арутюнов, 1998, 5] становится важным показателем возрождения традиционных праздников и обрядов на широких просторах Евразийского пространства. «В период постсоциализма в праздничной культуре Архангельского севера, - как свидетельствует известная исследовательница освоения русскими Архангельского края, А.В.Фролова, - происходило смешение трёх пластов (языческого, православного и советского). В наши дни вместе живут и празднуют приверженцы официального православия и старообрядчества, коммунисты и демократы. Православные храмы соседствуют с памятниками В.И.Ленину, героям революции и гражданской войны, деревенские старинные деревянные дома стоят рядом с железобетонными многоэтажными домами, обетные кресты располагаются рядом с оставшимися коммунистическими лозунгами. Европейские салаты и майонез стали также

необходимы на праздничном столе, как традиционные пряники-козули. Все эти мозаичные кусочки, - делает вывод А.В.Фролова, и с ней трудно не согласиться, - вместе составляют одну культурную среду, отражающую пестроту, многообразие и сложность современной праздничной жизни Архангельского края» [Фролова, 2014, 52].

Благодатная почва для этнического и религиозного синкретизма складывается в районах и регионах с этнически смешанным населением. Характерным примером служат республики и регионы Приволжского федерального округа. Тщательное исследование такого синкретизма имеет особое значение как с теоретической так и с практической точек зрения, в том числе для учёта в национальной политике по оптимизации российского нацистроительства. Так, например, обнаруженная тенденция положительного отношения суннитов к православным праздникам и участие их в праздновании вместе с православными в знак солидарности можно, без риска ошибиться, трактовать в качестве продуктивного результата взаимодействия и взаимообогащения культур. Согласно данным этносоциологического опроса, проведённого А.К.Иднатулловым в Челябинской области, около трети лиц, исповедующих ислам, праздновали Рождество и Пасху, считая их священными или же «скорее потому, что это принято в народе или в семье» (с. 409). Выходит, «если мусульмане кушают куличи, а православные покупают конскую колбасу, изготовленную по канонам халяль» этот феномен можно считать наглядным примером одновременно и религиозного, и этнического синкретизма [цит. По рукописи Отзыва М.Н.Губогло на рукопись докторской диссертации А.К.Иднатуллова «Динамика религиозного синкретизма суннитов Среднего Поволжья и Приуралья в XX-начале XXIвв, 599 с.].

В Коране о жертвоприношениях сказано «Не дойдёт до Аллаха ни их мясо, ни их кровь, но доходит до Него богобоязненность ваша». Суть широкомасштабного мусульманского праздника курбан-байрам состоит в приближении к Богу, обращении к нему. Одновременно Коран призывает в дни курбан-байрам «проявлять любовь и милосердие к ближним. Помогать нуждающимся». В подтверждении своей добродетельности лояльности к людям одну треть мяса от жертвенного животного жертвователь должен отдать беднякам в качестве милостыни.

Бинарный подход в осмыслении курбана, как одного из значимых этнокультурных компонентов традиционной культуры гагаузов, представляется значимым и перспективным. Вряд ли можно считать удовлетворительным высказывание о том, что «Под влиянием церкви обряд значительно трансформировался» [4: 476].

Современная модернизация и переосмысление жертвоприношения, иногда смешиваемого с обычными безвинными дарами или коррупционными подношениями, осуществляется, увы, не под влиянием, а скорее вопреки церковным канонам. Повышение образовательного и культурного уровня населения, даже несмотря на смутные 1990-е и нулевые годы XXIвека, привносит в драматургию курбана идеи единства народа и его консолидации.

Наблюдения над современным бытованием курбана даёт основание подозревать, что по мере дальнейшей социализации и рационализации обряда, в том числе по мере освобождения его от религиозной оболочки, его подстерегает опасность превращения в банальное подношение дара, а вместе с тем превращение в некое действие, не лишённое коррумпированного характера.

Литература

1. Mihail Cakir. *Gagauzlar: istoriya, adetlar, Din hem Dil, Chisinau, Pontos*, 2007, 194 с.
2. Арутюнов С.А. От редактора // Антон Салмин. Семантика дома чувашей, отв.ред., член-корр. РАН С.А.Арутюнов, Чебоксары, 1998, 64 с.
3. Арутюнов С.А. *Традиции жертвоприношения: общее и особенное // Расы и народы*. М., 2006, вып. 31. с.13-19

4. Атанась И.Мановъ. *Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави въ де части*. Варна, 1938, 183 с.
5. Бартольд В.В. *Турецкий эпос и Кавказ // Книга моего деда Коркуда*. 1962, с. 109-120
6. Булгар С.С. (ред.) *Страницы истории и литературы гагаузов XIX – нач. XX вв.*. Chisinau, 2005, 320 с.
7. *Гагаузы в мире и мир гагаузов. Мир гагаузов, т. 2*. Кишинёв, 2012, 534 с.
8. Главные вопросы о Курбане: для чего совершается Курбан? <http://asyldin.kz/article/view/id/8041.html> (Дата обращения 10.03.2019).
9. Гордлевский В.А. *Государство сельджукидов Малой Азии*, 1941, Издательство АН СССР. 199
10. Губогло М.Н. История и культура в научном наследии М.П.Губоглу, Гагаузы в мире и мир гагаузов, том1, Комрат-Кишинев, 2012 Tipogr. Centrala, 18-50
11. Губогло М.Н. Курбан. Гагаузы в мире и мир гагаузов Том2. 2012 – Комрат-Кишинев Tipogr. Centrala, 475-487
12. Губогло М.Н. *О роли личности в этнической истории (Штрихи к жизнедеятельности Изеддина Кейкавуса II) // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании*. М., Наука, 2011. 474-497
13. Губогло М.Н. *Этнокультурные данные о кочевом прошлом гагаузов // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии (Материалы и исследования)*. Кишинёв, Штиинца, 1968, с. 51-60
14. Дмитриев Н.К. *Материалы по османской диалектологии. Фонетика «караманлийского» языка // «Записки коллегии востоковедов», 1928, т. 3, с. 417-458*
15. Дмитрий Кантемир. *Книга систима или состояние мухамеданской религии. Печатается повелением его Величества Петра Великого императора и самодержца Всероссийского*. СПб, 1722, 379 с.
16. Дубова Н.А. *Погребения животных в стране Маргуш // Труды Маргианской археологической экспедиции, том 4, Исследования в Гонур-Депе в 2008-2011 гг.*, М., 2012, с. 101-139
17. Дубова Н.А., Сариниди В.И. *Культ животных в Маргиане // Академическое востоковедение в России и странах ближнего зарубежья (2007-2015)*. СПб, ООО «Контраст», 2015.
18. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркуда// Книга моего деда Коркуда, Издательство Академии наук СССР. Москва-Ленинград, 1962. 131-259
19. Квилинкова Е.Н. *Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы (Народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времён)*. Кишинёв, 2016, 732 с.
20. Квилинкова Е.Н. *Традиционная духовная культура гагаузов: этнографические особенности*. Кишинёв, 2007, 840 с.
21. Мошков В.А. *Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы*. Кишинёв, 2004, 493 с.
22. Покровская Л.А. *Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // СЭ, 1974, № 1, с. 139-144*
23. Суть Курбана и его обоснование. Доступ: <http://minbar.kz/islam/blog/id/5789.html> (Дата обращения: 10.03.2019).
24. Фролова А.В. Возрождение традиционных праздников Архангельского Севера // *Вестник антропологии*, 2014, 1 (27), 42-53
25. Чеботарь П.А. Комрат. 1992. Доступ: http://soiuzgagauzov.ru/wpcontent/uploads/2013/03/gagauzsko_russkii_slovar.pdf (Дата обращения: 10.03.2019).
26. Якубовский А.Ю. «Китаби Коркуд» и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья // *Книга моего деда Коркуда. Огузский героический эпос. Перевод академика В.В.Бартольда, Москва-Ленинград, изд-во АН СССР. 1962, с. 121-130*

Глава 3. ХОРУ^{14 15}

«Память – создательница прошлого, историческая способность находится во времени; в универсальном значении – это отбор, хранение и воспроизведение информации... Но человеческая память не просто конец информации, она формирует опыт, соотносит прошлое с настоящим и будущим, индивидуальное с родовым, единичное с общим, преходящее с устойчивым»
[Шкуратов, В.А., 1997, 435-436]

Одно из первых определений гагаузского хору и его этнографическое описание принадлежит известному Российскому учёному генерал-лейтенанту Валентину Александровичу Мошкову. Одарённый глубоким социальным чутьём и абсолютным музыкальным слухом, основоположник отечественного гагаузоведения В.А.Мошков «внёс громадный вклад в развитие отечественной науки» [А.М.Решетов, 2004, 457]. Его многомерное, хотя скорее перечислительное, чем академически логичное определение гагаузского хору до сих пор не утратило своей актуальности и полноты. В его первой в мировой науке научной монографии, состоящей из 24 глав, самой удачной является глава, посвящённая «танцам, музыке и пению» гагаузов. Ей не уступает ещё одна глава, в которой раскрываются особенности семейных и общественных отношений гагаузов в конце XIX века.

«В каждом гагаузском селе, - Свидетельствует В.А.Мошков, - есть навсегда назначенное место для хоровода или, как его здесь называют «хору». Место это называется «хору ери». Оно всегда бывает на самой большой площади села, в центре его, около церкви, но не в её ограде. <...>

Заслышав звук музыки, люди обоего пола и всех возрастов спешат на хору ери. Парни с девушками начинают танцы, ребяташки бегают внутри хоровода, или здесь же вблизи начинают свои игры, а старики сидят на завалинках ближайших домов или на каких-нибудь брёвнах, любуются на своих детей, разодетых по-праздничному и сообщают друг другу текущие новости. Словом, для всех жителей гагаузского села, от мала до велика, хору ери является чем-то вроде клуба с периодически правильными собраниями, где всегдалюдно, всегда весело, можно всех повидать, обо всём поговорить, обо всём услышать, что есть новенького, если не на свете, то по крайней мере в родном селе и в его ближайших окрестностях» [Мошков, 2004, 79].

Смысловым ядром приведённого определения хору выступает не сам по себе групповой танец, ни подробные характеристики музыкальных инструментов, ни скудное песнопение, а хору ери, т.е. место проведения многочисленных мероприятий. В многомерном пространстве хору ери центральная смысловая нагрузка относится к понятию ери, как важнейшему месту повседневной жизни. Существенным признаком ери является его светскость, т.е. отделение от религиозности, несмотря на то, что в некоторых случаях (сёлах) это место хотя и находилось рядом с церковью, но не вместе с ней, а скорее наоборот, вопреки ей.

Важен демографический аспект участников хору. В нём представлено практически все возрастные группы жителей села обоего пола – от детей до родителей и стариков. Многомерность хору придают и личные формы деятельности: дети играют и развлекаются, молодёжь танцует, жители старшего возраста внимательно наблюдают и попутно обсуждают

¹⁴ Одна из традиционных форм полифункциональной танцевальной культуры гагаузов в семиотическом плане содержит в себе социокультурный текст ключевых кодов традиционной культуры гагаузов, положенный в основу нового направления в советской этнографии – этнохореографии (М.Я.Жорницкая)

¹⁵ Переработанный вариант двух публикаций, подготовленных преимущественно на основе наблюдений и воспоминаний: Хору: мир танцевально-игровой культуры // Сполохи прошлого. Автобиографические затеси, Кишинёв, 2008, Tipografi Centrala, с. 146-178; Хору («групповой танец») и панаир (ярмарка) в системе соционормативной культуры гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы, том 5, 2009, Tipografia Centrala, с. 197-225

этику и эстетику хору и молодёжь. Более того, систематический обмен мнениями, новостями, впечатлениями, достоинствами и пороками танцующих, духовностью и греховностью атмосферы и царящего порядка, придают хору нечто подобное информационное бюро с отголосками сборов у средневековых кочевых тюрков. Ещё одна особенность этнографического описания хору состоит по внимательному наблюдению В.А.Мошкова – сочетание деловых разговоров, сделок, новых знакомств с разделением дресс-кода на повседневную и праздничную.

По моим наблюдениям в годы депортации среди русского населения Западной Сибири и Южного Урала не было чёткого разделения одежды и разделения меню на **повседневную** и **праздничную** и **свадебную**. В гагаузском социуме вплоть до колхозного строя в начале 1950-х годов триединство одежды и трапезных угощений было обязательной нормой у сельского и городского жителя. Заслуга В.А.Мошкова в том, что он прозорливо увидел важную социальную и многомерную роль хору и хору ери. «Здесь, - писал он, - завязываются, поддерживаются, а иногда и кончаются как дружественные, так и любовные отношения. Здесь заключаются или по крайней мере завязываются различные торговые и хозяйственные сделки и т.п. Словом, на хору ери есть много приманок для гагаузов всех возрастов и потому не удивительно, что собрания на нём бывают всегда многолюдны несмотря на погоду и время года»¹⁶.

Анализ функциональной нагрузки слова хору, как будет показано ниже, показывает, что в этом слове, как и в ряде других, таких как курбан, оглан, культ предков, всплывают столетия. Слово живёт и обретает значимость многомерного явления, подобно тому как люди не просто живут, а наполняют свою жизнь значениями, которые, подобно годовым кольца на дереве, отсчитывают бег времени.

В основу декодирования и интерпретативного метода (Клиффорд Гирц) осмыслению хору, как важной составной части ментальности гагаузов и как исчезающего фрагмента традиционной культуры положены немногочисленные описания различных авторов, в первую очередь В.А.Мошкова, а также болгарского этнографа гагаузского происхождения Атанаса Манова, гагаузского священника Михаила Чакира, писателя Д.Н.Танасоглу и румынского востоковеда-тюрколога (турколога) М.П.Губоглу, и, наконец, мои собственные наблюдения, относящиеся к 1940-1950-м, по сути дела на закате полноценного функционирования хору в городе Чадыр-Лунге и прилегающем к нему селу Трашполи.

Принципиальная возможность декодирования институтов, элементов, обычаев традиционной культуры, в том числе групповых танцев, в системе гагаузского хору предопределено методом историко-семантической реконструкции в русле изменения ценностных систем при смене крупных культурных эпох. Для этнической и культурной эпохи населения правобережной Молдовы, в том числе переломным моментом в судьбе гагаузского хору, стал период послевоенной коллективизации. Хрущёвская оттепель явилась вершиной конструирования колхозного строя в социуме гагаузского народа. Одновременно это был период застоя межвоенного периода, когда значительная часть гагаузского населения оказалась в составе Королевской Румынии. Урбанизация в самом начале второй половины XX в. привнесла черты городской жизни в сельскую среду, а вместе с ними – угрозу целому ряду особенностей традиционного образа жизни.

Теряя традиционную культуру, теряя хору в качестве одной из опор этничности, народ вместе с тем не изменил своей самобытности, возродив усилиями музыкантов, певцов и театральных деятелей танцевально-игровые и музыкальные особенности в нарождающейся профессиональной хореографии и театральном искусстве. Забегая вперёд можно сказать, что достижения традиционного хору использованы в известной мере при создании новых творческих работ в сфере профессиональной музыки и этнической хореографии. Эпоха колхозного строя и модернизации совпала с закатом хору и переходом молодёжи к

¹⁶ «Только сильный и продолжительный дождь в состоянии разогнать такое собрание, но летняя уличная пыль чуть не по колена, носящаяся над улицей густым облаком, осенняя и весенняя липкая чернозёмная грязь и даже мороз отнюдь не мешают народу собираться на хору ери, танцевать и веселиться» [Мошков, там же, с. 80].

дискотекам. Пришествие массовой культуры вечерних танцплощадок молодёжи вместо дневных групповых танцев на хору означало утрату ряда функций хору и прежде всего красоту и торжественность молодёжной коммуникации под контролем общественного мнения, вольно или невольно создавая благоприятную среду для снижения уровня культуры и нравственности.

Мне, например, не известны случаи драк или каких-либо иных форм выяснения отношений между молодыми людьми во времена хору в отличие от ночных дискотек в городских парках, когда на танцплощадке в 1950-1960-е годы звучало «пойдём выйдем» и приглашаемый понимал, что его будут бить в темноте или, напротив, он сумеет постоять за себя, сохранив человеческое достоинство. Новейшая, после развала Советского Союза, постколхозная эпоха с тотальной компьютеризацией и смартфонизацией молодёжи вызывает к жизни новые формы коммуникаций на основе социальных сетей, в которые экстраполируются новые формы «выяснения отношений».

1. ХОРУ. МИР ТАНЦЕВАЛЬНО-ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

За последние 50-60 лет в этносоциальной жизни, в том числе и в повседневных семейных, общественных отношениях гагаузов, а также в формах их межличностных коммуникаций, произошли огромные необратимые изменения. Новейшие инновации в ряде случаев полностью заменили прежние институты и традиции. Так, например, вместо традиционной встречи молодёжи на Хору («Хору Ери») по воскресеньям при дневном свете, сегодня гремит музыка в ночных дискотеках, отшумели и канули в небытие классические ярмарки по четвергам в Чадыр-Лунге и по вторникам в Комрате, благодаря которым в середине прошлого века четверги в Чадыр-Лунге и вторники в Комрате были более «воскресеньями», чем сами дни воскресенья. Почти полностью заглохли коллективные общесельские и межсельские курбаны (праздники с жертвоприношениями), сохранившись лишь в отдельных селениях в виде курбанов, организуемых одной семьей или в кооперации с двумя-тремя соседями.

Я не уверен, насколько адекватно сохранила память те формы хозяйственных, бытовых и праздничных коммуникаций, что я наблюдал в раннем детстве. Однако из церемониальных коммуникаций, мне кажется, прежде всего хорошо помню хору, как танцевально-игровую традицию, площадкой для проведения которого служила часть лугового пространства между речкой Лунгой, там, где она делала крутую дугу, и участком железнодорожной линии, соединяющей Кишинев и Рени. Хотя я понимаю, что прошлое в моих видениях не лишено черт «искусственного продукта современности».

Я был свидетелем хору в его классическом виде где-то в 6-7-летнем возрасте, и частично в первые послевоенные годы накануне депортации нашей семьи в Сибири в 1949 г. На хорошо вытоптанной площадке, специально выбранном месте, молодёжь и люди среднего возраста обычно собирались в три круга. В самом центре малого круга находились музыканты. Наряду с традиционным барабаном – королем гагаузского оркестра – обязательно были в ходу скрипка, чыртма (маленькая дудка) и кавал (флейта). В данном случае за достоверность рассказа из моего доисторического детства ручаюсь тем, что, во-первых, звук барабана, как короля гагаузского оркестра, по воскресным дням доносился до нашего дома, а, во-вторых, когда я наблюдал хору со своего хармана (армана) – (у большинства гагаузов – «отдаленная от дома часть двора») [1], в усадьбе нашей семьи – отдельная от двора круглая и ровная площадка (гумно, ток) для обмолота урожая. Меня и хору хотя и разделяла речка Лунга, но расстояние от наблюдательного пункта с пригорка нашего армана до Хору не составляло более полукилометра. Разумеется, я не помню и не различал тогда, какие именно мелодии и танцы – молдавские, болгарские, гагаузские, русские были – в репертуаре Чадыр-Лунгского хору.

Впервые перечень названий индивидуальных и групповых танцев, мелодий, песнопений привёл в своей классической монографии В.А.Мошков. В мою задачу не входит

анализ танцев для одного или двух исполнителей таких, например танцев, как «русча» или «козачка», «чингенныйдная» (цыганский танец, сопровождаемый разными оригинальными и экстраординальными выходками, характерными по представлениям гагаузов для цыган), «туканджя» (болгарский); «кадынджа» и некоторых других. Однако, обращает на себя внимание танец «аар-ойун» - тяжёлый стариковский танец, от которого веет с одной стороны нафталином, а с другой он призван подчеркнуть маскулинность почитаемых стариков особенно во время свадебных церемоний, когда они входят в азарт, демонстрируя успехи долгожительства и бодрость духа. Танцующий демонстрирует свой статус и авторитет, хотя почти при этом не передвигается ногами и почти не сходит с места, азарт же свой выражает мимикой, движениями корпуса и колен, своими поддерживающими ритм выкриками.

Среди хоровых (групповых) танцев почётное место занимает «дюз хору» (прямое, простое хору), наиболее простой, идущий из глубины веков, самый спокойный и самый ответственный. Танцующие держатся в нём за кушак своих соседей и соседок и плавно переступают ногами. Неразгаданная до конца загадка этого плавного танца, выражающего достоинство человека, состоит в том, что танцующие движутся по кругу, но непременно в правую сторону, т.е. навстречу солнцу, хотя предки шли с востока на запад по ходу солнца. Тайна состоит в том, почему против часовой стрелки и следовательно против движения солнца, если культ солнца, унаследованный от древних предков, требует движений в левую сторону в соответствии с его круговоротом. Некоторые танцы самим названием свидетельствуют о взаимодействии культур: «молдуванджа» (молдавский танец) «чифутча» (еврейский), «казачок» (русский).

Важнейший шаг к декодированию скрытого смысла («тайного знания») наиболее древнего группового танца «дюз хору» сделали профессиональные этнографы, наблюдательные хореографически Д.Е.Никогло и С.С.Курогло. Первая в одной из своих работ, опубликованной в серии материалов российско-молдавских симпозиумов «Курсом развивающейся Молдовы» (2006-2010 гг.) указала, в частности, на обычай угощения вином сотрапезников «по закону солнца» т.е. по кругу слева направо, что, согласно её интерпретации, означало социально однородный состав участников застолья, без учёта рейтингов высокочтимых гостей или должностных лиц.

Согласно воспоминаниям С.С.Курогло «по закону хороводного танца медленное движение танцующих происходило против солнца (справа налево) [Никогло, 2009, 314; Курогло, 2000, № 2, 83].

Однако тайна противосолнечного «закона хорового танца» (справа налево) оказалась зафиксированной, но не разгаданной. Воздержавшись от мучительных размышлений по этому поводу к выдающемуся советскому и российскому энциклопедически эрудированному сотруднику Института этнологии и антропологии РАН, члену-корреспонденту РАН Сергею Александровичу Арутюнову, как некогда, в студенческие и аспирантские годы, многие из нас обращались к профессору С.А.Токареву, у которого можно было получить готовый ответ или совет, как самому разгадать загадку. Очертив контурно эволюцию приматов и человекообразных обезьян от дриопитеков до наиболее близких к человеку шимпанзе С.А.Арутюнов предположил, что «закон хорового танца» каким-то образом связан с праворучием и правоножием участников хора.

В последующих размышлениях вспомнил, что в годы депортации в Западной Сибири, мне приходилось ездить верхом на лошади (на сенокосе копны возил), надевать хомут и затягивать супонь (на телеге возил удобрения на колхозные поля). Каждый раз подходил к лошади и садился с левой стороны, занося правую ногу. Лошадь капризничала, если пытался захомутать её или пытался садиться на неё справа.

Файлы интернета помогли узнать, что посадка на лошадь слева обусловлена человеческой анатомией и тем, что у большинства людей сердце помещается слева. На этом основана тактика всадников в боевых действиях во время войны, в том числе необходимость носить оружие на левом боку.

Не стоило большого труда предположить, что практика правильного подхода к лошади с левой стороны у кочевых тюркоязычных всадников исторически складывалась едва ли не со времён domestikации лошади. Соответственно этот навык транслировался из поколения в поколение и сохранился в самом древнем танце «дюз хору» по «закону хорового танца», когда танец слева направо начинается с правой ноги.

Важнейшим из этногенетических свидетельств о групповых танцах гагаузов в XIX – в самом начале XX вв., сохранившимся по наследству от кочевых предков, - является информация об устройстве состязательных танцев с вручением победителям призов, что служит в гагаузском случае прямым указанием на древние корни танцев-игр и танцев-состязаний. «Хореографические наклонности гагаузов, - как указывал В.А.Мошков, - проявляются между прочим в устройстве состязательных танцев с призами, которые бывают иногда в богатом селе Комрат. На эти состязания съезжаются все лучшие танцоры из всех гагаузских сёл» [Мошков, 2004, 83].

Поскольку традиционная культура и искусство являются важным показателем этнического самосознания народа, постольку их значимость в формировании современной идентичности и рациональной межличностной коммуникации является чрезвычайно важной. Не случайно проблемы сохранения и трансляции элементов традиционной культуры в контексте поиска и утверждения идентичности относятся к числу наиболее острых и актуальных [Мартынова, 2008, Тишков, 2008, Арутюнов, 2012].

И хотя опыт существования и взаимодействия игры и танца гагаузов генетически связаны, они создают основу формирования и существования самобытности народа. Между тем несмотря на обилие этнографических описаний танцев, песен, детских и взрослых игр, не реконструированы и не интерпретированы их хореографические конфигурации и исторические корни, а также их проявление в современных формах профессионального искусства. Богатейший опыт танцевально-игровой и музыкально-мелодийной культуры гагаузов успешно осваиваемый в творчестве маститых экспертов Гагаузии в этой сфере (Д.Гагауз, Колца и др.) чрезвычайно востребован в связи, во-первых, с нарастающей глобализацией повседневной жизни народов, во-вторых, вытекает из задач сохранения существенных черт традиционной культуры, основанной на принципах коэволюции природы и человеческого общества.

Обладая безупречным музыкальным слухом, написав ряд работ о музыкальном творчестве народов России, В.А.Мошков имел все основания квалифицированно судить о групповых танцах гагаузов, о качестве музыкальных инструментов и о богатстве мелодийной палитры. Более того, он высоко ценил красоту и напевность мелодий гагаузских танцев и песен, так как они по его словам «задушевные и чрезвычайно сложны в ритмическом отношении, в общем они напоминают венгерскую музыку, и сходство это, быть может, особенно заметно вследствие очень частого употребления так называемого «мадьярского тетра хорда». При близком знакомстве с инструментальной музыкой гагаузов невольно приходишь к заключению, что этот народ очень музыкальный. Самое слово, употребляемое ими для обозначения мелодии, - «хава», - носит на себе какой-то поэтический оттенок, так как «хава» значит воздух» [Мошков, 2004, 87].

В.А.Мошкову было дано предугадать многомерное значение этого слова, которое в современном вокабуляре гагаузского языка по авторитетному мнению известного филолога, кандидата филологических наук, Иванны Дмитриевны Банковой означает не только «мелодию», но несёт в себе более глубокий и более древний смысл: «погода», «воздух», «атмосфера». В народе говорят: “hava durumu” – состояние погоды, “acik hava” – ясная погода, “hava bozuldu” – погода испортилась и т.д. не только по отношению к метеорологии, но и политике.

Отметим попутно, что «Учебный гагаузско-русский тематический словарь», предназначенный главным образом для лиц, проявляющих живой интерес к изучению гагаузского языка, из которого заимствованы эти и ряд других лексем, представляет собой

чрезвычайно полезное пособие для лексико-семантических исследований и интерпретаций многомерных слов гагаузского языка [Коджа, Банкова, 2017, 231].

Прекрасный музыкальный слух и музыкальная грамота позволили В.А.Мошкову услышать и записать ряд гагаузских мелодий и распознать в них более древние корни, чем в танцевально-игровой культуре народа. Так, например, мелодия «йол хавасы» (дорожная мелодия) - по словам гагаузских интерпретаторов означала марш или дорожную мелодию, исполняемую на свадьбе. Имеется ввиду музыкальное сопровождение лихих умопомрачительных поездок свадебного кортежа из нескольких украшенных коврами поводок и фаетонов по главной улице села. В то время как другая мелодия «софра хавасы», напоминающая чем-то туш, сопровождала свадебную трапезу. В отдельных гагаузских мелодиях В.А.Мошков уловил отзвуки кочевничества и более раннего язычества. Так, например, мелодия «парняла» с её, увы, нераскрытой этимологией, показалась ему особенно интересной «не столько в музыкальном отношении, сколько потому, что она представляет собой что-то вроде первообраза нашей симфонии или музыкальной картины. Игрок пытается этой мелодией нарисовать целую картину из пастушеской жизни. Играя её, он вместе с тем объясняет и смысл её музыки. «Потерял, - говорит он, - пастух своих овец в степи, идёт бедный сам не знает куда и горько-горько плачет (мелодия тихая минорная). Но вдруг он завидел издали своих овец, обрадовался и пустился в пляс (мелодия плясовая, весёлая). Но – увы! – радость пастуха была преждевременна. Подошёл он ближе и рассмотрел, что то были не овцы, а камни» [Мошков, 2004, 85-86].

Толкование смысловой нагрузки этой мелодии служит одним из сильнейших аргументов живучести в народном менталитете воспоминаний о кочевом прошлом в этнической истории гагаузов и вместе с тем ярким примером стихийной интерпретации многомерности мелодии в многомерном сознании народа.

Несколькими страницами ниже, завершая «насыщенное описание в поисках интерпретативной теории культуры» (Клиффорд Гирц) в главе 4 – «Танцы, музыка и пение», В.А.Мошков делает академически остроумный вывод о том, что «Обилие в народном обращении музыкальных инструментов, соединённое с развитием инструментальной музыки, гагаузы разделяют с некоторыми народами тюркского происхождения» [Мошков, 2004, 100]. Вызывает при этом несколько алогичное недоумение в размышлениях В.А.Мошкова о том, что «любовь к танцам у гагаузов – черта вовсе не тюркская» [Мошков, 2004, 100].

Недоразумение, видимо, было вызвано тем, что за пределами внимания В.А.Мошкова остались такие гагаузские танцы, как «аи ойнусу» (медвежий танец), «тавшам ойнусу» (заячий танец), «илан ойнусу» (танец змеи), «чекиргя ойнусу» (танец стрекозы), отражающие подобно танцевально-игровой культуры ряда народов Сибири, тотемические игры-пляски медведя, волка, орла, лебедя, тетерева и др. [Буксикова, 2009].

Вслед за В.А.Мошковым перечень основных гагаузских танцев, исполняемых на хору, приводился в начале 1930-х годов в работе Михаила Чакира «История гагаузов Бессарабии», опубликованной сначала в Кишиневе на румынском языке в журнале «Viața Basarabei» (1933, №9; 1934, № 5), затем отдельной книгой на гагаузском языке (1934), и повторен в кандидатской диссертации М.П. Губоглу «Găgăuzii în lumina istoriei» («Гагаузы в свете истории»), защищенной в 1938 году в Черновицком университете [ii].

По свидетельству Михаила Чакира, наиболее популярными танцами среди молодежи являлись «düz horu», «moldovan horusu», «vulgarca», «vlanařska», «çernouska», «çifitça», «hardal», «sususeak», «padureț», «yilan horusu», «prava hora». Кроме этих 11 танцев, юноши и девушки танцевали «kadunca», «țiganca», «казаçок», «ayı oynusu», «tavşam oynusu» и некоторые другие [iii] [Mihail Cakir, 368].

Позднее, во второй половине 1960-х годов, краткий список исполняемых мелодий во время хору перечислил и даже зарифмовал гагаузский просветитель - известный писатель, поэт, композитор, дирижер Д.Н. Танасогло в знаменитом стихотворении «Генч пазары»

(Праздничный день молодости)), опубликованном в сборнике «Чал түркүм» (Звени моя песня).

«Молдованжа», «Дүз ава»,
Бир «Кадынжа», бир «Кундак»,
Бир «Туканжа», «Үч айак»,
«Чингенейжа», «Краковяк»,
Тә «Русяска», «Полька» тә
Бир «Чекиргя биткидә

[^{iv}] [Танасоглу, 1966].

По моим воспоминаниям о полнозвучном музыкальном сопровождении гагаузского хора в Чадыр-Лунге, с особой отчетливостью слышится звук барабана. Однако в этнографических трудах, в том числе в знаменитой монографии В.А. Мошкова, а также в художественных произведениях современных гагаузских авторов в перечне музыкальных инструментов, звучащих на хору, барабан не упоминается. Между тем в одном из популярных рассказов, записанных В.А. Мошковым в конце XIX в. у бессарабских гагаузов, и более похожим на байку или легенду, чем на сказку, повествуется о танцах русалок, происходящем в поле на ночь глядя. Этот шабаш происходил в праздник Святого духа («русальная неделя»), который начинался в понедельник на следующий день после Троицы: *Сӧлер бир адам, о кӱчӱккан вармыш оники јашында, онун кардашы-да он јашында. Гидерлар икиси којун гӱтмӱ русалии јортуларында. Да аушам ӱстӱ чыкајор бир адам бир ӱк – ӱстюндан. Да о адамын вармыш бир стынжанын боју, кафасы да демирли-кадар бӱӱкмӱш. Да башламыш кавал чалма. Бир да чыкмыш кӱчӱтжӱк бир аришын-кадар боју, кафасы демирли-кадар, о да даул дӱвӱрмиш* [^v] [Образцы, 1904].

«По рассказам одного человека, когда он был малолеткой, два братца, одному из которых было всего двенадцать, а другому десять лет, отправились пасти овец в день «Праздника Русалии». Когда стало вечереть, они увидели, как из могилы вышел огромный человек с головой с размером с «демирли» (деревянная кадушка, окованная железными обручами емкостью до 22 кг зерна – М.Г.) и начал играть на флейте. Вдруг появился маленький человек, но с головой с «демирли и начал бить в барабаны» (Перевод М.Н. Губогло).

Приведенная легенда была дословно заимствована в 1930-е годы болгарским исследователем А. Мановым [^{vi}] [Манов, 1938], но не из книги В.А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда», как считает Е.Н. Квилинкова [^{vii}], а из 10-го тома серийного издания «Наречия тюркских племен» [^{viii}] [Квилинкова, 2005]. В одном из рассказов С.С. Булгара «Бийаз гелин» («Невеста в белом») свадебный кортеж с невестой встречают в доме жениха под торопливый барабанный бой и звуки приветственной мелодии, исполняемой «профессиональными» певцами [^{ix}] [Булгар, 1990].

Красочность и даже некоторую фестивальную-карнавальную торжественность хору, как праздничной акции, придавали яркие одежды юношей и девушек, сочетание белых шелковых платков с бахромой и кистями и черных или серебристых каракулевых шапок в холодную погоду и круглых войлочных шляп с полями (паралия) – в теплую. Красочность нарядов и задор юности производили сильное, неизгладимое впечатление. От хору веяло жизнерадостной колдовской силой и вдохновляющей энергией.

Летом влюблённые чаще всего встречаются на хору ери. Однако встреча требует предварительной канонизации. В соответствии с традицией «парень просит девушку, опять же через родственников, подарить ему цветочек или «китку», как вещественное доказательство того, что он любим. Девушка сначала совестится, колеблется и жеманится, но потом видя, что и все её сверстницы поступают таким же образом, уступает просьбам и передаёт парню через его родственницу простой цветочек или «китку» вместе с булавой. Парень с гордостью нацепляет этот подарок себе на шапку и в ближайший праздник.

Исключительно важное значение хору ери состояло в том, что подростки, вступающие в юношеский возраст, испытывает такое эмоциональное очищение, которое предохраняет его сегодня и завтра от девиантного поведения и несоблюдения принципов нравственности как идеологии своего народа. Переживание эмоционального волнения от «ритуала перехода» означает, что инициация соответствует содержанию архетипических черт для утверждения себя в новом качестве в группе себе подобных. Без хору ери, в одиночку подростку было бы гораздо труднее справиться с наплывом прав и обязанностей, с нормами добра и зла, стыда и совести, с привязанностью к «маминому подолу», от которой так стыдились многие из нынешних взрослых.

Идёт с таким урашением на хору ери, чтобы покрасоваться перед своими сверстниками. <...> Когда парни услышат про состоявшееся сватовство своего товарища, «встретят его после того на хору ери, то они считают своим долгом, в виде поздравления, надрать ему уши, на что он в силу обычая не может обижаться» [Мошков, 2004, 101-102, 107].

Согласно описаниям В.А.Мошкова и моим наблюдениям, приобщение 14-15-летних подростков к ценностям взрослых, к знанию взрослых происходило в том числе на «смотровой площадке», коей в данном случае выступает хору ери. Соблюдение этики и деликатности знакомства с противоположным полом происходило, во-первых, под непосредственным наблюдением или даже при участии взрослых. Во-вторых, поздравления сверстников опять же на виду у публики, т.е. на хору ери представляет собой нечто иное как доставшееся с древности, с дохристианских времён – инициации, свидетельствующие о ритуале перехода из одного состояния в другое. Участие в ритуале, когда надирают уши, означает обретение права вступления в новый этап жизни, как бы сдачу экзамена на гендерную, а точнее социальную зрелость. И хотя институт инициации очень древен, и в его современном исполнении проявляются лишь слабые черты и отголоски обычаев древних предков, они тесно связаны с ментальностью народа и технологией кросспоколенных трансмиссий. Модель жёсткой в далёком прошлом инициации, смягчается нынешним временем.

Отсутствие на хору полюбившейся девушки трагически воспринималось ее возлюбленным. Согласно народной частушке, записанной С.С. Курогло, посещение хору означало «выход в свет», подобно первому балу Наташи Ростовской, как ее первому «выходу в свет».

«Нар аажына чий дүшмүш, –
Йапражы йылмазланмыш
Йәрим форуя чыкмамыш
Олмалы, о назланмыш»
[Маанелер, 1998. С. 38^x].

«На гранатовое дерево выпала роса,
Листочек дерева студеным сделала она.
Любимая моя на хору не пришла,
Не капризной стала ли она?»
(Перевод М.Н. Губогло)

Несколько иную конфигурацию гагаузского Хору и его функциональное предназначение изобразил прекрасный знаток истории своего родного края, нравов и обычаев гагаузского народа – известный писатель Николай Игнатъевич Бабоглу. В своем панорамном эпическом полотне, посвященном досоветской жизни гагаузского села Копчак в два предвоенных года, он описал импровизированное, не предусмотренное традицией хору, которое состоялось после первого сельского схода, в момент установления советской власти, на котором были избраны члены сельсовета. Нас в данном случае больше всего интересует композиционное сходство хору в двух разных селах: в Чадыр-Лунге (по моим воспоминаниям) и в родном селе Н.И.Бабоглу – Копчаке. «Внутри круга, – завершает свой рассказ о копчакском хору Н. Бабоглу, – сделан второй, а внутри второго – третий. Самый большой круг двигался медленно, второй немного быстрее, а третий еще быстрее» [^{xi}] [Бабоглу, 1986].

Запомним этот трехслойный круг и воздержимся от каверзного вопроса: «Как под одну и ту же мелодию каждый круг двигался в разном темпе?». Отнесем сообщение об этом в счет

редакционной шероховатости. Важнее общая этнографически воспроизведенная картина хору, как коммуникационного праздника и как состязания танцоров.

«После собрания, – продолжается документальный рассказ в повести Н. Бабоглу, – люди не расходились. Пришли сельские музыканты: кларнетисты Кеор Симу и Азманка Тодди, скрипачи Стоюнун Митиси и Чингеня Тодур, барабанщик Тодор Модаларын. Без них не происходило ни одно событие в Долукиойе. Музыканты играли не отдыхая, переходя от одной мелодии к другой. Дюзавя сменилась калгымайжой, затем пошла маарамжа, кадынжа, солдатча (названия гагаузских народных танцев), и так без конца. Пары старались переплясать друг друга – то плавно, грациозно, то до буйства энергично, весело, шумно, высоко подпрыгивая. В самом центре площади плясали знаменитые на весь Буджак исполнительницы народных танцев Модаларын Маринка, Станилерин Санда и другие, притоптывая ногами, пощелкивая пальцами и хлопая в ладоши. Молодежь старалась не отставать от них, танцуя изящно и стремительно, а зрители подбадривали их возгласами и аплодисментами. Вскоре в танец были вовлечены все присутствующие. Круг стал таким огромным, что на площади не хватало места» [xii] [Бабоглу, там же].

В современной литературе о гагаузах и их традиционной культуре, в частности, в публикациях Е.Н. Квилинковой и в полевых записях С.С. Курогло приводятся отдельные сведения о хору, но этот красочный полифункциональный праздник трактуется не как один из важнейших институтов соционормативной культуры гагаузов, не как общепризнанный народный университет по этнопедагогике, а явно на более заниженном смысловом и функциональном уровне, лишь как синоним танцев. Такое усеченное, явно заниженное понимание смысла, содержания и сценария социо- и этнокультурного значения хору, как думается, несовместимо с бытующей до середины XX века реальностью – по крайней мере на примере опыта Чадыр-Лунги.

Кроме того, в трудах Е.Н. Квилинковой обнаруживается, в явной или скрытой форме, стремление представить хору составной частью ярмарок (*панаиров*) или вмонтировать хору в систему религиозных, общесельских или межсельских праздников, что вольно или невольно умаляет общественное значение и место, занимаемое хору в менталитете и светской традиционной культуре и в жизнедеятельности гагаузов, находящейся под влиянием православия, но не подчиненной целиком и полностью религиозным канонам. Напомним попутно, что согласно описаниям В.А. Мошкова, не хору выступало частью ярмарки, а базары устраивались как приложение к хору. «Если случится в праздничное время посетить гагаузское село какому-нибудь чужеземцу, то и он придет на хору ери вместе со своими знакомыми. Тут же устраивается и базар, если он бывает в селе» [xiii][Мошков, ЭО, 1901, 1, 71].

Однако, листая страницы публикаций Е.Н. Квилинковой, не будем голословными... Во время межсельских праздников, как свидетельствует Е.Н. Квилинкова, варненские гагаузы во время празднования *Хедерлез* (День Святого Георгия 23 апреля/5 мая), не уступающем по религиозному календарю Пасхе, проводили в течение трех дней ярмарки (*панаир*, сбор). «Во время сборов – приведем ее сообщение еще раз дословно, – устраивали народные гулянья, танцы (хору) (подчеркнуто мной – М.Г.), состязания по борьбе (*гюрешмяк*), скачки (*бейгир кошусу*), ярмарки».

В докладе на международной конференции «Разнообразие культурного выражения в традиционной жилой среде», состоявшейся в г. Кишиневе 2-4 августа 2007 г., Е.Н. Квилинкова свое наблюдение по варненским гагаузам смело экстраполировала на традиционную культуру всего гагаузского народа. Снова обратимся к цитате. «На общесельские и межсельские праздники, – как обобщается в опубликованном тексте доклада, – приезжало много гостей из сельских сел, а также родственники. По окончании молебна начиналось пиршество, после которого устраивались танцы (хору) (подчеркнуто мной – М.Г.), спортивные состязания – скачки (*кошу*), борьба (*гюреш*), театрализованное представление ряженных, ярмарки (*панаир*) и др.» [xiv] [Квилинкова, 2007, 306].

Как видно из приведенного емкого по смысловой нагрузке описания, обрядность нескольких традиционных институтов, имеющих вполне самостоятельную нишу в контексте соционормативной культуры гагаузов, сведены воедино: религиозный праздник Храма, празднование *Хедерлез* (день Святого Георгия), хору и ярмарка. Поистине: «Все смешалось в доме Облонских».

Согласно полевым записям и, очевидно, смею предположить, по воспоминаниям С.С. Курогло, «до установления Советской власти жители сел Дмитровка (родное село С.С. Курогло – М.Г.), Александровка (бывший Сатылык – Хаджи), Ново-Трояны, Огородное (бывший Чиишия) продолжали устраивать традиционные «сборы». При этом дата их проведения была приурочена к одному из календарных дней, «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, сохранилось прежнее содержание «сборов», составной частью которых были спортивные состязания (борьба, скачки), танцы (хору), ярмарки» [^{xv}][Квилинкова, 2007, 315-316].

Итак, на основе имеющейся у Е.Н. Квилинковой и С.С. Курогло информации, слова хору и танцы, выступая синонимами, отражают суть одного и того же явления. Мои воспоминания о Чадыр-Лунгском хору ограничены только моим опытом. До 1949 г. я, будучи ребенком, никуда, кроме с. Кирсово, где жили мои дедушка и бабушка с материнской стороны, не выезжал. Поэтому несовместимость моих личных представлений о хору, как об особом *Хору ери* (место проведения хору), как о рынке невест и, следовательно, как особом институте соционормативной культуры, ограничена опытом только двух смежных сел (Чадыр-Лунги и Трашполи) и поэтому не экстраполируется на другие села Буджака. Тем не менее опыт Чадыр-Лунги – однозначен: танцы без хору могут иметь место сколько угодно, где и когда угодно, но хору без танцев не бывает. Не исключено, что танцы гагаузов бывали и в поле, и на меже или у святого камня, или источника (чешме), возле церковного забора, на окраине села, на перекрестке дорог, по ходу свадебных процессий и предбрачных церемоний молодежи и т.п. Чадыр-Лунгское хору проводилось только по воскресениям и только на заранее определенном, постоянном, одном и том же месте. Между прочим, именно таким, как в Чадыр-Лунге в середине XX в., функционировал хору на рубеже XIX – XX вв. в селе Бешалма, согласно описаниям В.А. Мошкова.

В каждом гагаузском селе, – читаем в непревзойденном по богатству этнографическом источнике – монографии В.А. Мошкова, – есть раз и навсегда назначенное место для Хоровода или, как его здесь называют Хору. Место это называется Хору ери. Оно всегда бывает на самой большой площади села, в центре его, около церкви, но не в ее ограде» [^{xvi}][Мошков, 1901, 1, 70].

В информативной и ценной с источниковедческой точки зрения таблице «Сравнительный материал по календарным праздникам, обычаям и обрядам гагаузов Болгарии и Молдовы», приложенной к одной из книг Е.Н. Квилинковой, хору и танцы также толкуются как синонимы» (Квилинкова, 2007, 227).

2. ХОРУ. ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Хору, как принадлежащая XIX и XX вв. традиция, как эффективный институт социализации и этнизации, весь в брызгах веселья и радости, хору как парад мод и нарядов, как рынок невест и женихов, угасал на глазах практически в жизни одного (моего) поколения. Я не помню, чтобы хору в 1950-1960-е годы кто-либо по-большевистски директивно отменял или запрещал. Но его никто из власть имущих и не поддерживал. Принято считать, что «судьба переменчива: плохие дни чередуются с очень плохими». Однако судьба хору исторически была предопределена и предрешена урбанизацией, интеллектуализацией, накрывшими гагаузское сообщество как волной цунами.

В первые поствоенные годы в Чадыр-Лунге ходили слухи, что при вступлении в комсомол надо отречься от веры в Бога и, в доказательство своего отречения, непременно топтать икону. От хору никто не заставлял отказываться. В традиционном общественном мнении юноши и девушки Гагаузии, поступившие в институты и проживающие в городах, подозревались в недостойном поведении с подмоченной репутацией. Посещение ими хору не вызывало энтузиазма ни с той, ни с другой стороны. Неприязнь между сельскими аборигенами, посетителями хору и маргинальными «горожанами», становилась обоюдной. Впрочем, справедливости ради надо сказать, что отдельные случаи такого взаимного неприятия встречались уже в межвоенные годы, когда редким гагаузам с трудом удавалось поступать в гимназии и университеты за пределами Гагаузии. Мой родственник – профессор Михаил Петрович Губоглу (1911-1989), гимназические и студенческие годы которого пришлись на 1930-е межвоенные годы, с грустной улыбкой и какой-то неизбывной душевной раной вспоминал о нескольких своих попытках посещения Чадыр-Лунгского хору во время своих летних каникул с целью завести знакомство с понравившейся ему девушкой. Однако, будучи зачисленным, сначала в гимназию в Бендерах, а потом в университет в Черновицах, он в общественном мнении адептов хору автоматически зачислялся в разряд «городских», подвергался остракизму и как «отторгнутая» фигура из лона хору, не пользовался доверием местной красавицы непоколебимой блюстительницы традиционализма. Эту свою неудачу будущий профессор, видимо, запомнил на всю жизнь, так как, по его рассказам, ему мстительно хотелось, чтобы «Она», неудачно выйдя замуж и, оставшись без образования, узнавала бы подробности его блестящей научной карьеры и его общепризнанные заслуги и достижения.

3. ХОРУ: ПРАЗДНИЧНЫЙ ФЕСТИВАЛЬ ИЛИ ВЫСТАВКА МОД?

Сборы и шествия молодежи по улицам Чадыр-Лунги на хору представляли собой довольно торжественное и красочное зрелище, чем-то отдаленно напоминающие карнавальное шествие кинодив и кинозвезд от памятника Пушкина ко входу в кинотеатр «Россия» перед открытием в Москве очередного кинофестиваля, где их встречает прославленный режиссер Никита Михалков или кто-нибудь еще из числа известных кинодеятелей.

Из многих улиц и Чадыр-Лунги, и Тирасполя (Трашполи) на хору ери стекались нарядно одетые юноши и девушки. Обязательным атрибутом посещения хору считались белые шелковые платки с бахромой и длинными кистями, обязательно несколько длинных платьев, одетых одно на другое, а поверх – украшения из серебряных монет, крупных золотых монет («лифт») и мелких монет («махмудия» – от махмудия, золотых монет первой половины XIX века, времен султана Махмуда II, видевшего себя Петром Великим Османской Империи, достойным преемником Мехмеда Завоевателя (1445-1453 гг.) и Сулеймана Великолепного (1520-1566 гг.) [^{xvii}] [Лорд Кинросс, 1999]. В будни, как поется в песнях, украшения состояли из золотых сережек и серебряных браслет [^{xviii}] [Gagauz halk, 2001].

Этот «язык украшений» играл большую информативную роль в системе соционормативной культуры, манифестируя не только имущественное положение родителей девушки, оказавшейся на рынке невест, но и эстетический вкус самой девушки, понимающей толк в соразмерности украшений и в красоте жизни.

По тому, какое количество лифтов было в комплексе украшений на девушке, сами женихи, наблюдатели и родственники могли заранее представлять возможную величину и масштабы приданого невесты. Не случайно бешалминские гагаузы не без шуток, вполне серьезно «просвещали» В.А. Мошкова в том, что «иная из женщин носит у себя на шее не одну пару волос». В самом деле, по свидетельству этого наблюдательного автора, на рубеже XIX-XX вв. самым дорогим расходом на свадьбе были золотые украшения в форме монет, которые девушки и женщины носили в виде ожерелий на груди.

Когда заневестилась младшая сестра моего отца и пришла пора провожать ее на хоры, в семье пошли разговоры о количестве лифтов, которые мой дед, ее отец, сможет обеспечить. И когда она заявила, что ей приглянулся сын владельца винзавода, это вызвало недовольство деда, так как для богатого жениха надо было справлять адекватное по величине и стоимости приданое. Деду, дабы не ударить в грязь лицом, пришлось продать какое-то количество лошадей, чтобы подготовить младшую дочь к свадьбе. Потом, даже в годы депортации в Сибири (1949-1957), неоднократно приходилось слышать незлобное дедово ворчание: «Зять любит взять». Там, в Сибири, после чарки, он произносил эту приговорку без особого упрека. Выдать дочь замуж за сына владельца винзавода, конечно, было для деда престижно, но объем средств, необходимых для приданого, так, чтобы «люди не осудили» (*инсан маана булмасын*), ввергли его в достаточно напряженные для него расходы.

Мне сегодня, разумеется, трудно судить о тогдашней стоимости каждого лифта, но когда наша семья вернулась из депортации, нам не вернули наш дом, из которого мы были выселены. За две или три такие золотые монеты, чудом сохраненные мамой в годы депортации, мы купили в 1958 г. небольшой старенький, доживающий свой век домик с 3 комнатами и кухней и несколько соток земельной площади в придачу почти на окраине центральной улицы бывшего Тирасполя (ныне – часть Чадыр-Лунги) неподалеку от места, где стояла знаменитая на весь юг Молдавии мельница самого крупного в Чадыр-Лунге богача – хаджи Саввы Кусурсуза.

К счастью, сохранились записи В.А. Мошкова, по которым можно с долей условности и приблизительности судить о рыночной стоимости одного такого лифта. Согласно этим записям, в сравнительно бедном селе Бешалма, не отличающемся обилием богатых людей, один золотой лифт стоил от 18 до 20 руб.

Когда бешалминские родители, по свидетельству В.А. Мошкова, готовили свою дочь к свадьбе, они должны были приобрести для нее около 40 штук мелких золотых монет (монетообразных кружков), пара которых стоила 5 рублей, т.е. на общую сумму до 100 рублей, от 4 до 12 монетообразных кружков среднего размера (*махмудя*), каждый из которых стоил, сколько стоят 8 алтынов, и, наконец, от 3-х до 4 лифтов (самых крупных золотых монет), по стоимости от 18 до 20 рублей за каждую такую монету.

В одной из народных песен, записанных Д.Н. Танасоглу, поется о девяти лифтах, необходимых для свадьбы. Для этого жених и невеста должны вместе собрать урожай пшеницы, продать и на вырученные деньги подготовить свадебные украшения.

«Ха, мари Оли, мерайа,
Боодай бичелим йарыйа.
Боодайлары сатылым,
Алтын пара алалым,
Докуз лифта такылым» [xix]

Пойдем-ка, Оля, в поле,
Пожнем пшеницу вместе в доле
Потом пшеницу продаем
Золотую денежку берем
И с украшеньем в девять лифтов
На свадьбу вместе мы пойдем [xx]
[Буджактан сеслар, 1959]

Если теперь сопоставим, на основании сведений, сообщаемых тем же В.А. Мошковым, стоимость одного *лифта* (монетообразного золотого кружка) со стоимостью дома до 160 руб., то увидим, что обычный гагаузский дом можно было построить за 8-9 *лифтов*. Дороговизна женских украшений, состоящих из золотых серёг (*кюня*), серебряных браслетов (*блезик*) и золотых монет различного калибра, сильно удивляла и напрягала самих гагаузов. Но мало кто решался грести против течения, не рискуя вызвать на себя гнев общественного мнения.

Не случайно крупный знаток культуры и быта гагаузского народа М.В. Маруневич сообщала, что в середине XX в. «ожерелье из золотых монет (*лифт*) имели только богатые гагаузки» [xxi] [Маруневич, 1988, 115].

Возвращаясь к своим воспоминаниям о традиционном хору в Чадыр-Лунге, необходимо дорисовать картину. Вспоминается, что юноши и девушки на хору танцевали и вместе, и раздельно. В одном случае в первом кругу, ближе к музыкантам темпераментно и лихо отплясывали юноши. Во втором круге более плавно двигались в такт музыке девушки. Иногда первый и второй круги смыкались воедино и образовывали один общий круг. За пределами первого и второго кругов стояли празднично одетые молодухи с малолетними детьми; родители, озабоченные судьбой своих детей, достигших брачного возраста для посещения хору, профессиональные сплетницы (*маанаджикалар* – Е.Н. Квилинкова), а также наблюдатели, которые представляли затем на суд общественного мнения события, происходящие на хору. Это был своего рода зоркий глаз общественного мнения, неукоснительному контролю которого подвергалось все, что происходило на хору.

Совсем иную форму имела композиция хору у варненских гагаузов, судя по фотографии 1930-х годов, помещенной в книге Афанасия Манова «Происхождение гагаузов. Их обычаи и нравы». Внутренний круг составляют девушки, плавнодвигающиеся взявшись за руки. В отличие от Чадыр-Лунгского хору, варненские гагаузки одеты в просторные куполообразные шаровары (*шальвары*, по сообщению чешского академика К. Иречека). Поверх кофт, преимущественно белого цвета, нет никаких украшений, ни *лифтов*, ни *махмудя*, ни мелких золотых монет. Единственный музыкант пожилого возраста играет на *гайде*. На внешней стороне широким полукругом с темпераментным взмахом рук танцуют юноши, одетые в разноцветные рубашки, в головных уборах, преимущественно в шляпах [xxii] [Манов, 1938, 158-159].

Никогда не стареющий, увь, теперь уже только в прошлом, вечно молодой и юный хору гагаузов завораживал праздничным весельем, заражал жизнелюбием и радостью, давал разрядку от тяжелого крестьянского труда и бесконечных бытовых забот.

Резким диссонансом с Чадыр-Лунгским хору первой половины и середины XX в. выглядит хору, изображенное на фотографии, помещенной в монографии В.А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда». Такое впечатление, что неподвижная масса людей, взявшись за руки, в застойном молчании стоит по периметру одного большого круга, окаймляя пустынную площадь с. Бешалма.

5. САМОУТВЕРЖДЕНИЕ ИЛИ ОБРЕТЕНИЕ ЭТИКЕТА ГЕНДЕРНЫХ ОБЩЕНИЙ

Однако, содержание, сценарий и смысл хору не сводился к сочной яркости и красочности праздника. На самом деле хору – это не только танцы, но это и рынок невест, и многое другое. Хору – это один из институтов соционормативной культуры, находящейся под контролем общественного мнения (инсан маана булмасын). Особое впечатление производили церемонии знакомства, сценарии индивидуальных встреч и бесед, имеющих место на хору параллельно с музыкой и танцами. Кавалер, согласно ритуалу, приглашал свою избранницу не на танец, а с танца, предлагая ей выйти на разговор из танцевального круга. Получив ее согласие, сначала он шел впереди, а она – сзади. Потом они становились лицом к лицу, и он медленно наступал на нее, следя, чтобы она, пятясь, не оступилась или не наступила на что-нибудь. При этом, то ли от реальной робости и застенчивости, то ли от ритуального канона, манифестируемой стыдливости девушки не было предела. Сегодня, когда довольно отчетливо всплывают в памяти эти воркующие парочки, с пылающими от смущения лицами, лучами расходящиеся в разные стороны от танцевального центра хору, одновременно вспоминаются гениальные строки из шедевра И.А. Бунина: «И в короне павлин, громко кличет с запретного древа о блаженном стыде искушаемых дев». Мне кажется сегодня, что я своими глазами видел этот «блаженный стыд» на гагаузском хору в 1940-е годы.

Стыд, чувство стыда выступало в гагаузском менталитете ограничителем и вместе с тем воспитателем гендерных взаимоотношений и этикеты пребывания в гостях. Когда моя

бабушка провожала сына (моего дядю) на свадьбу, или какое-либо иное действие, связанное с трапезой, она поучала его: «Ич дедиляр, чешмен курут демедиляр» (Выпей сказали, иссуши источник не сказали). Важным правилом трапезы, особенно в гостях было соблюдение сдержанности в самом процессе приёма пищи и напитков. Вероятно, подобная модель трапезы, традиционная для гагаузского гостеприимства, исходила из исторического прошлого и об настойчивости хозяина организовать как можно обильное угощение.

Ритуальная сторона дела состояла в том, что обе стороны проявляли деликатность: хозяин уговаривал принять угощение, а гостю, согласно этическому канону, полагалось стыдливо отказываться или как бы нехотя соглашаться на уговоры. Точно так же гагаузской девушке, приглашённой на «разговор», полагалось стыдливо отказываться, прежде, чем согласиться покинуть танцующих на хору. Более того, согласно гагаузским понятиям о женском достоинстве стыд ассоциировался со слабым полом. Общественное мнение строго контролировало и было больше озабочено девическим стыдом, чем мужским. Народная мудрость, так же как и в традиционной русской культуре, позитивную коннотацию женского стыда ассоциировало с акцентом на добродетелях: «Не красней девка коров доючи, а красней девка с парнем стоячи».

Однако, во время таких «переговоров», как важной составной части хору, молодежь не только утоляла рождающиеся чувства любви, привязанности и проникновенного взаимного доверия, но и собирала важную рациональную информацию о собеседнике или собеседнице, а также о материальном положении, харизме и психологической атмосфере в родительских домах. Иными словами, за внешней, порой искусственно манифестируемой стыдливостью и скромностью, когда девушка действительно не вправе была громко разговаривать, беспричинно смеяться, заглядываться на соседние парочки или на других парней, скрывались и трезвые расчетливые интересы.

Хотя приходилось видеть и сдвоенные парочки, когда молодежь беседовала вчетвером в случае, если в разговор были приглашены близкие подруги. Несмотря на обилие музыки, танцев, эйфории, атмосфера хору не сводилась к досуговому времяпрепровождению. Не исключено, что часть беспечно настроенной молодежи посещала хору с целью отдохнуть и расслабиться. Однако для значительной части юношей и девушек, наряду с «расслаблением», посещение хору означало и определенную психологическую мобилизацию с целью получить максимальную информацию об интересующем потенциальном брачном партнере.

Коротко говоря, хору играло важную танцевально-терапевтическую роль в формировании ментальности гагаузской молодежи, в том числе в понимании того, что человек обязан не только трудиться и добиваться успехов и счастья, но и душа его должна играть и петь, любить и танцевать, получать наслаждение и очарование от участия в творческом коллективном со-действии, как в сотворчестве.

Бывало, что во время таких «рандеву» в руках у юноши оказывался платочек, вышитый девушкой, что давало лично ему некоторые надежды на продолжение встреч; общественному мнению – информацию для обсуждений или осуждений, а вездесущим малолеткам, не достигшим «хору-возраста», неустанно снующим между взрослыми – очередную порцию пищи для дразнилок каждой такой уединенной парочки: «Жених и невеста».

Беседующие на хору парочки, их достоинства и недостатки обстоятельно обсуждались затем в круговерти сплетен и слухов и непременно на советах в родительских домах. Общественное мнение в каждом *маала* беспрестанно перемалывало косточки, как самим молодым, так и их родителям и родственникам, выявляя и всесторонне муслируя их авторитет, имидж, достижения и пороки. Так, например, по свидетельству В.А. Мошкова, «когда гагауз выбирает невесту для себя или для своего сына, то первый его вопрос бывает: *Йыкрам япаер-мы ябанджия?*, т.е. Умеет ли она оказывать уважение к чужому гостю?» [^{xiii} Мошков, ЭО, 1901, 1, 16].

В соответствии с принципами соционормативной культуры, умение взрослой девушки «принимать гостей» составляло важную часть усвоенного ею опыта по части гостеприимства, тщательно соблюдаемой традиции, входящей необходимой составной частью в более широкую этно-нравственную ценность «адамлык» («человечность»), что было, в свою очередь, неперемнной чертой этничности в представлениях гагаузов.

Разумеется, в ходе этих прилюдных переговоров не допускались ни пьянство, ни пошлости. Как только юноша пытался проявить какую-либо чрезмерную активность, разговор тут же переключался на обсуждение хозяйственных и осенних дел, когда наступала пора свадеб. И уже, конечно, не было случаев, как в нынешние времена, когда возвращающиеся поздно ночью из дискотеки девушки были злостно изнасилованы преступниками, как об этом неоднократно сообщалось в газете «Вести Гагаузии».

Приходить на хору и покидать его в одиночку не было принято. Каждая девушка шла на хору («выходила в свет») в сопровождении подруг, соседок или ближних и дальних родственников. Такие коллективные красочные шествия, ручейками текущей на хору молодежи, происходили на глазах у лиц среднего и пожилого возраста.

В случае счастливого знакомства молодежи на хору, как на «рынке невест», имело продолжение в доме невесты во время помолвки, на которую приходили посредники со стороны жениха во главе с главным сватом («дюнюрджю башлы»). Начиналось предварительное решение финансово-затратных проблем. Красноречиво эти предсвадебные «торги» были показаны в конце XIX века в книге В.А. Мошкова [xxiv] [Мошков, 1901, 1, 102-103], а новейшее время – в стихотворении «Адетлър» («Обычай») известного гагаузского поэта Федора Занета.

Йапыныз: «боба хаки»

Хем «ана топу», «чыкы»

...

Гелинă: бариз, чизмă,

Жаныкер, алтын кўпă,

Седефтăн блезик, бонжук,

Гўммўштăн колан, ўзўк,

Плат, махмуди хем да лефт... [xxv] [Филиоглу, Занет, Мариноглу, 1990, 128].

Стороны договаривались приготовить, во-первых, подарки свекру (*боба хаки*), теще и свекрови (*ана топу*), соответственно от жениха – матери невесты и от невесты – матери жениха, во-вторых, подарки самой невесте, в том числе прозрачный шелковый платок (*бариз*), сапожки (*чизме*), телогрейку, крытую сукном (*жаныкер*), золотые серьги (*алтын кюпе*), жемчужные бусы и (*седеф*), браслет, пояс и колечко из серебра (*блезик*), отрез материи (*плат*), мелкие (*махмудя*) и крупные золотые монеты (*лифт*).

6. ХОРУ. ИНСТИТУТ СОЦИАЛИЗАЦИИ

Итак, полифункциональное предназначение гагаузского хору как особого социального института, занимаемого в жизни гагаузов видное место, состояло в том, что это был не только праздник, не только рынок невест, но и один из важных институтов соционормативной культуры, благодаря которому происходила социализация и этнизация молодых поколений. Хору «работал» на обретение, сохранение и воспроизводство этничности, путем освоения и научения доверительности, ответственности, лояльности, солидарности.

О важной роли хору, воспеваемого в одном типологическом ряду с восходом солнца, с материнской любовью и вечной молодостью, свидетельствует устное народное поэтическое творчество гагаузов. Так, например, в одной из песен, записанных на рубеже 1940-1950-х годов известным специалистом в области гагаузского языка и фольклора профессором Л.А.

Покровской, хору воспринимается как эликсир молодости, как зов предков и как утренняя заря.

Йаптырасыныз бана бир мезар,
Бир мезар үч пенчерейлән;
Уч пенчерейлән, ал герчевейлән,
Бир пенчерен гүндуусуна доору,
Гүн дуудунан бен гөреим.
Бириси да анеме каршы,
Анам ааладыкчан бен ишидеим.
Бирси да хоруйа дору,
Генчләр ойнадыкчан бен сииредеим»
[Буджактан сеслар, 1959, 63]

Возведите мне мавзолей,
Один мавзолей с тремя оконцами;
С тремя оконцами,
С ярко-красными косяками оконными.
Одно из них с видом на восток,
Чтобы солнца восход я видеть мог,
Другое с видом туда, где мать моя,
Чтобы слышать плач ее я смог.
Третье с видом на хору,
Молодежь танцующую наблюдать чтобы
смог» [Перевод М.Н.Губогло].

Вариант этого же сюжета был записан несколько лет тому назад в с. Бешалма Е.Н. Квилинковой в контексте песни «Cumaaya karşı bän bir düş gördüm» («Накануне пятницы мне приснился сон»).

... İaptırasınız bana, mali-ma
Bir eni evicääz.
O evicääz da olsun, mali-ma,
Olsun dört köşeylän.
Olsun dört köşeylän, mali-ma,
Üç ta pençereylän.
... Bir pençeresi olsun, mali-ma
Gün duusuna dooru,
Açan gün duvacek, mali-ma
Bän da göreyim.
Biri pençeräsi olsun, mali-ma
Horuya dooru.
Gençlär oynarkan, mali-ma
Bän da siiredecäm... [Moldovo gagauzların,
2003, 138].

... Возведите, для меня
Новый домик, матушка моя,
Чтобы был тот домик, матушка моя,
С четырьмя углами,
С четырьмя углами
И с тремя оконцами.
Чтоб одно из окон, матушка моя,
Было с видом на восток.
Чтобы солнца восход, матушка моя,
Я увидеть бы смог.
Другое оконце, матушка моя,
Чтобы было с видом на хору,
Чтобы за танцующей молодежью,
Матушка моя, наблюдать я смог.[Перевод
М.Н.Губогло]

Сравнивая оба варианта народных песен со сходным сюжетом относительно хору, когда в одном случае речь идет об «одной могиле с четырьмя оконцами», а в другом – о «новом домике с четырьмя углами и тремя оконцами», я счел возможным думать, что речь в каждой песне идет скорее о мавзолее, чем о простом надгробии. Наконец, еще в одной редакции этой грустной песни, записанной Марией Дурбайло, выражается просьба построить маленький домик с окнами так, чтобы можно было наблюдать за восходом и заходом солнца и за дорогой, по которой приближается и плачет мать» [Gagauz halk, 2001,104].

Институциональная сущность гагаузского хору ери на рубеже XIX-XX вв., на примере с. Бешалма была с особой чувствительностью уловлена В.А. Мошковым. Согласно его наблюдениям, «для всех жителей гагаузского села, от мала до велика, «хору ери» является чем-то вроде клуба с периодически правильными собраниями, где всегда модно, всегда весело, можно всех повидать, обо всем поговорить, обо всем услышать, что есть новенького, если не на свете, то по крайней мере, в родном селе и в его ближайших окрестностях» [Мошков, ЭО, 1901, 1, 16].

Во время встреч на хору молодые проникались доверием, выясняли отношение к хозяйственным делам, к ценностям жизни своих семей. В конечном итоге субъективная равнодействующая различных объективных элементов института хору ери проявлялась в сохранении своей приверженности к этнической самобытности народа, в том числе через

такие основополагающие понятия и ценности, как «адамлык» («человечность») и «гагаузлук» («Гагаузство»).

Роль хору в деле социализации молодежи и этнизации зафиксировал на рубеже XIX-XX вв. В.А. Мошков. Наблюдая за повседневной жизнью и праздниками у гагаузов с. Кирсово, длительное время [xxvi] [Стойнов, 1990] проживающих совместно в одном селе с болгарами, В.А. Мошков обратил внимание на то, что *Хору ери* (места для хороводов) у болгар и у гагаузов всегда бывают отдельными, а потому обе национальности не сходятся и в хороводах. «Гагаузы, – продолжал свои наблюдения В.А. Мошков, – допускают болгар в свой хоровод и даже позволяют им ухаживать за своими девушками, но болгары гагаузам ни за что не позволяют, из-за чего иногда между молодыми людьми обеих национальностей выходят серьезные столкновения, зачастую оказывающиеся кровопролитными драками» [Мошков, ЭО, 1901, 34-35].

По воспоминаниям известного гагаузского художника Д.И. Савастина, в 1950–1960-е годы в Вулканештах каждое *мааля*, в том числе *молдуван мааляси*, имело свое установленное место для хору. Между юношами, не проживающими в данном *маале*, но посещающими «чужое» хору, возникали «выяснения отношений». Однако, как считает художник, эти хору, которые он сам посещал, к этому времени уже не имели характер яркого праздника, хотя коммуникационная аура и атмосфера взаимной адаптации потенциальных женихов и невест вполне сохранялась.

Можно предполагать, что в каждом селе хору имело свою характерную для данного села коммуникационную технологию: праздничную или рационально-бытовую атмосферу, трепетно-меланхоличную, как, например, в Чадыр-Лунге, или темпераментно-экспрессивную, как в Вулканештах. Во всяком случае, в рассказе «Басамаклы йол» («Следы на дороге») из первой книги рассказов Н. Бабоглу, читатель узнает «о старинном обычае, когда среди бела дня парень мог прямо на хору (места танцев и встреч молодежи) украсть любимую девушку, если родители невесты были против ее замужества» [Баурчулу, 2008, 454].

В романе Д.Н. Танасоглу «Узун керван» упоминается о возникновении напряженностей между юношами из разных *мааля* по поводу «своих» невест, т.е. девушек из своего *мааля*. Не менее интересно и его сообщение о существовании наряду с большим и маленьких хору, в усеченной форме, которые собирались по вечерам на стыке улиц (*сокак кошелериндя*) и сопровождалась пением *мааня* (частушек) песен, танцами [Танасоглу, 1985, 258]. В других источниках подобной информации не обнаружено.

Доктринальное объяснение существования двух разных «хору ери» у гагаузов и болгар, несмотря на длительное совместное проживание в одном селе, В.А. Мошков выводил из системы межэтнических отношений, в том числе из имеющей место межэтнической напряженности и неприятия гагаузов и болгар. Вероятно, в какой-то степени так оно и было. Однако, главная причина автономного существования хору у жителей одного села с различной этнической идентичностью, видимо, коренилась в полифункциональной миссии хору, в том числе в его функции сохранения и воспроизводства этнической идентичности.

7. ОТ ХОРУ – К ДИСКОТЕКЕ

*Я помню времена, ещё застал я хору,
Играли музыканты на майдане,
Там барышни любимых поджидали,
Неутомимо бабушки кого-то обсуждали.*

Ф.Занет, 1998, 84

Перевод с гагаузского М.Н.Губогло

По моим наблюдениям, в начале и середине 1950-х годов в г. Чадыр-Лунга на месте хору ери проводились футбольные матчи. Стадион вытеснил хору, но не отменил его. В 1957 г., когда я вернулся из депортации, вместо хору уже была наспех выстроена деревянная

танцплощадка в Чадыр-Лунгском парке. Вместо национальных музыкальных инструментов хрипло гремела радиола. Под крупными звездами южного неба томно звучали упоительные слова из «северной» песни под звуки медленного вальса:

Долго будет Карелия сниться,
Будут сниться с этих пор
Остроконечных елей ресницы
Над голубыми глазами озер.

В прямой и сочной темноте обезвоженной Буджакской степи улыбочиво грезилось о белых ночах и голубых озерах.

Белая ночь опустилась безмолвно на скалы,
Светится белая,
Белая, белая ночь напролет...
И не понять, то ли небо в озера упало,
И не понять, то ли озеро в небе плывет.

До сих пор это вальс, как некое чудное мгновенье, звучит в душе моего поколения, как прощальный реверанс, как заключительный аккорд уходящему веку, неповторимому наслаждению тех гагаузских юношей и девушек, для которых хору был прекрасным праздником взросления и самоопределения.

По вечерам на сцене, примыкающей к танцплощадке, по субботам и воскресеньям иногда играл духовой оркестр. Сам парк в Чадыр-Лунге был посажен в самом начале 1950-х годов. Видимо, за счет инвестиций, полученных в ходе раскулачивания части креативного населения и распродажи части недоразвращенной люмпенами недвижимости и прочего имущества. Там, где шумела по четвергам в начале 1940-х годов знаменитая Чадыр-Лунгская ярмарка, вырос парк, сохраняющийся до сих пор.

На танцплощадке при свете одной электрической лампочки молодежь танцевала, а в затемненных уголках парка целовались парочки, что было недопустимо в обрядовом сценарии хору и не характерно для мировидения гагаузской сельской молодежи. Неумолимое время 1940-х–1960-х годов раскололо гагаузскую молодежь на тех, кто продолжал ходить на хору, и тех, кому танцплощадка в вечернем парке казалась предпочтительнее.

Пробудившийся в то время у меня интерес к подругам, я утолял не в поисках хору, а вечерами по выходным дням на танцплощадке, и в будни – в Чадыр-Лунгском районном доме культуры. Я был зачислен в самодеятельный хор, руководителем и дирижером которого был один из первых гагаузских поэтов, писателей, композиторов – Дионис Николаевич Танасоглу. В нашем репертуаре были русские, молдавские и гагаузские песни, в том числе куплеты, сочиненные самим руководителем хора.

Нердя Пети, нердя?
Служба япеер Бендердя.
Нердя Лянка, нердя?
Папур бичер дередя.

Сегодня кажется, что глупее этих слов трудно было бы что-либо вообразить, но под звуки флейты, скрипок, а порой и аккордеона, хор распевал их с энтузиазмом. А даже ездили в Кишинев на республиканский смотр художественной самодеятельности Молдавии.

Одно время хору по воскресеньям переместилось с прежнего престижного места в излучине реки Лунга туда, где теперь расположены торговые ряды Чадыр-Лунгского базара. На одной из фотографий первой половины 1960-х годов видно, что вместо классических трех

кругов танцующих, стоит немая с виду толпа без музыкантов и бестолково топчется на месте, производя довольно унылое впечатление. Такое ощущение, что на глазах уходят в историческое небытие красивые, веками наработанные волнующие обычаи, нравы, элементы соционормативной культуры как основы нравственности, этничности, человечности.

На фотографии, помещенной в монографии известной исследовательницы материальной культуры гагаузов М.В. Маруневич, изображено некое подобие хору. Осторожное наименование хору «Воскресный день в с. Димитровка Одесской области УССР» дает основание допустить, что перед нами еще одна увы исчезающая форма некогда красочного и буйного праздника. Все участницы Димитровского хору, как положено, в белых платках и темных одеждах, стоят в круге, состоящем из двух рядов, один из которых (внутренний) сплошной, другой (внешний) прерывистый [^{xxvii}] [Маруневич, 1988, 115].

Однако думается, что на фотографии изображены, если не похороны хору, как некогда живого организма, а такое смертельно больное состояние, которое свидетельствует о том, что перед нами обломки истории, а не сама история с ее былым величием. К прошлому возврата нет. Остается ностальгия, которой веет от пожелтевшей от времени фотографии. Все течет, все меняется. На смену одним краскам жизни приходят другие.

Ни музыкантов, ни детей, ни подростков, ни пожилых людей, ни одного молодого человека на фотографии разглядеть невозможно. Одним словом, на рынке невест – фатально отсутствуют кавалеры, и как покупатели, и как наблюдатели. Ещё один аргумент – в парадигму сохранения этничности преимущественно женщинами. И поскольку фотография датирована 1960-ми годами, можно, во-первых, сделать вывод о типологическом сходстве Димитровского хору с Чадыр-Лунгским исчезающим хору, переместившемся к этому времени из излюбленного места на лужайке между Чадыр-Лунгой и бывшим селом Тирасполем (Трашполи) на место нынешних торговых рядов, и, во-вторых, предположить, что отсутствие юношей на Димитровском хору свидетельствует об относительно более устойчивой консервативности девушек в деле сохранения традиционных ценностей и приверженности к институтам соционормативной культуры, по сравнению со своими кавалерами той же национальной принадлежности. В мои студенческие годы молодые гагаузы, особенно получающие высшее и среднее специальное образование в вузах Молдовы и других республик Советского Союза, в том числе в Москве, Ленинграде и в других крупных университетских центрах, опережали местных девушек в переходе от традиционных дневных хору на вечерние танцплощадки.

Известный гагаузский литературный критик, обладающий особой чувствительностью к динамичным изменениям в сфере традиционной культуры гагаузов, П.А. Чеботарь в начале 1990-х годов не без горечи сделал вывод о том, что известное стихотворение Д.Н. Танасоглу «Генч пазары» («Выходной день»), в котором с этнографической дотошностью был «подробно воссоздан старинный обычай хору», воспринимался молодым поколением как «преданье старины глубокой» [^{xxviii}] [Чеботарь, 1993, 21].

И хотя П.А. Чеботарь несколько погорячился с выводом о том, что «уже через два десятилетия (т.е. в 1990-е годы – М.Г.) хору практически был забыт в народе» [^{xxix}], этот прелестный обычай как знаковый показатель этничности, с ностальгической нежностью и грустью вспоминают нынешние жители гагаузских деревень среднего и пожилого возраста.

По моим личным воспоминаниям, на Чадыр-Лунгской танцплощадке еще в начале 1960-х годов преобладали юноши. Местные девушки избегали посещать вечерние танцы без сопровождения взрослых или близких родственников. Из-за дефицита невест прямо на танцплощадке или рядом с ней под густой сенью раскидистых деревьев нередко возникали мужские «выяснения отношений». Во время одной из таких драк в темноте мне сильно рассекли бровь. Шрам от этого маргинального по характеру «переходного» периода от традиционного хору к современной (по тем временам) танцплощадке сохраняется на моем лице до сих пор.

Аналогичным образом сохраняется душевный шрам, т.е. «шрам души», взрослого населения от социального конфликта, каковым является по сути гибель хору, как

важнейшего полифункционального самодеятельного института социализации и вступления молодых поколений во взрослую жизнь. Гагаузское хору как одна из форм традиционной культуры перестаёт функционировать по ряду причин, в том числе вследствие его структурной слабости, неопределённости культурно-бытового статуса, но скорее всего по причине того, что эта культурная форма начинает функционировать необычным образом в ответ на необычные ситуации, связанные с вовлечением народа в крупномасштабные модернизационные процессы. Простое на вид послание, которое несёт в себе угасание хору, становится между тем одной из причин падения нравов, ухудшение морали и нравственности, снижение чувства стыда и совести, рост агрессивности, преступности и прочих форм девиантного поведения.

Но если хотя бы условно и частично согласиться с необычной здесь интерпретацией угасания хору, как формы социального конфликта, вызвавшего по закону домино следующий конфликт – ослабление морали и нравственности молодых поколений, а по сути – падение нравов, невольно возникает мысль о возможном преодолении вторичного социального конфликта путём урегулирования первого. И сколько бы крамольным не выглядел такой вывод, он, видимо, имеет право на существование, т.е. речь идёт о реанимации хору в той или иной форме с его важнейшей функцией привнесения в жизнь людей добра и радости, наблюдательности и доверительности, бдительности и гуманной социализированности.

Итак, под наплывами урбанизации и интеллектуализации гагаузского общества в 1950–1960-е годы хору, как институт соционормативной культуры, уходил в небытие. В его «затухании» были повинны его Величество Время, а также обе стороны – мужская и женская, городская и сельская. Юноши, поступившие в университеты и вузы Советского Союза или оказавшиеся на службе в рядах Советской армии далеко за пределами Гагаузии, расширяли границы своего брачного выбора. Так, например, у большинства гагаузских интеллектуалов первого послевоенного поколения, в том числе у наиболее известных деятелей литературы, науки и искусства, например, у Д.Н. Танасоглу, С.С. Курогло, Г.А. Гайдаржи, Б.П. Тукана и других жены были негагаузской национальности.

Гагаузки, представительницы прекрасной половины, получившие или получающие высшее образование, как в минуту откровенности рассказывала недавно одна из сотрудниц Академии наук Республики Молдова, при выборе брачного партнера стремились не выходить замуж за человека своей национальности с тем, чтобы избежать в семейных отношениях налета феодально-патриархальных установок, в том числе не попасть в экономическую и иную деспотическую зависимость от мужа-гагауза.

В нынешней повседневной жизни гагаузов хору нет. Но я знаю, что мало какой институт соционормативной культуры гагаузов вместе с ассоциированным общественным мнением, оказывал столь глубокое и всестороннее влияние на повседневную жизнь молодых гагаузов. Совершенно очевидно, что хору, как и другие институты соционормативной культуры, имеют свое начало и свой конец. Мне выпала горькая участь запечатлеть на бумаге на основе своих воспоминаний финальную стадию этого прекрасного коллективного со-действия, как «эликсира неувядаемой молодости». Истоки гагаузского хору теряются в сизом мареве тумана в групповых танцах тюркских народов Евразии, в балканском периоде их жизни. Расцветом хору, судя по описаниям российских и болгарских исследователей, можно считать рубеж XIX-XX веков, а угасанием – вторую половину XX в.

Если признать типологическое сходство гагаузского хору с молдавским хора, именуемым *жсок*, то можно вслед за Э. Королёвой думать, что одно из наиболее ранних описаний этого коллективного со-действия относится к началу XVIII в. По авторитетному свидетельству Д. Кантемира, в молдавском хора «в танцах принимают участие сразу много лиц, образуя круг или длинный ряд... когда все, взявшись за руки, пляшут в кругу, двигаясь мерным и стройным шагом справа налево, то такой танец назывался хора».

Начиная с 1950-х годов, границы рынка невест значительно расширились и выходили далеко за пределы «хору ери» для той части гагаузской молодежи, которая, наряду с

учебным процессом, активно втягивалась в общественную работу, как это, в частности, случилось на моем опыте комсомольской работы в комитете комсомола МГУ, когда я и познакомился с активисткой мехмата МГУ Таней Майоровой, ставшей моей женой.

Вместе с хором исчезла и его атрибутика – белые и желтые шелковые платки с кистями или бахромой, многочисленные золотые и серебряные украшения, в том числе монисты, а также сопутствующие хору регулятивные функции общественного мнения, как действенного механизма морального поведения и нравственности людей, объединенных в единое, хотя и локально ограниченное, но солидарное сообщество.

Единодушное избрание И.Ф.Влах в 2019 г. На второй срок на должность башкана Гагаузии, свидетельствует об успешном развитии консолидационных процессов в социуме Гагаузии. Продолжающийся рост национального самосознания остро ставит вопрос о развитии национального языка и литературы, подлинно народных, традиционных образцах танцевальной культуры. Глубокое проникновение в духовный мир традиционной культуры усилиями художественной элиты Гагаузии выдвигает на передний план глубокое постижение многомерности традиционной культуры и одновременно новаторского её преломления в разных формах и жанрах современного художественного процесса.

ВМЕСТО ЭПИЛОГА

В записи от 21 августа 2019 г. В интернете появилось сенсационное сообщение и страстный призыв: «Все на хор! В Комрате возобновляют давнюю традицию народных танцев по воскресеньям» [gzt.md].

«Члены Комратского клуба активистов-волонтеров серебряного возраста «Вдохновение» - говорится в кратком, интригующем сообщении, - обратились к примару (мэру) города с просьбой возобновить традиционную хор в Комрате. Старожилы города помнят, объясняет свою инициативу на своей страничке в одной из социальных сетей Председатель ОО «Ассоциации женщин Гагаузии Светлана Понаитова, - как по выходным дням на площади люди собирались и в традиционных одеждах танцевали хор, это объединяло всех людей» [gzt.md].

Больше всего удивляет и бесконечно радует в этом призыве, как в крике души, обращение поклонниц возрождения хору к одной из стержневых функций традиционного многомерного гагаузского хору – функция солидаризации, консолидации и объединения людей. Корни этой инициативы и главный двигательный мотив понятное дело, залегают в новейшей этнополитической истории гагаузов, окрашенной впечатляющими итогами всенародного голосования 2 февраля 2014 года за сохранение самобытности гагаузского народа и вдохновляющим единодушным избранием на второй срок Ирины Фёдоровны Влах на должность Башкана Гагаузии.

В ответ на обращение активистов – поклонниц гагаузского хору, городские власти Комрата по сообщению примара (мэра) города Сергея Анастова, приняли решение после дня города еженедельно по воскресеньям организовывать мероприятие (т.е. хор, М.Г.) перед домом культуры.

В одной из первых публикаций о полифункциональности (смысловой многомерности) гагаузского хору я позволил себе упрекнуть выдающегося знатока гагаузского языка, фольклора и культуры гагаузского Петра Афанасьевича Чеботаря преждевременном реквиеме по поводу похорон хору, что он несколько погорячился с выводом о том, что «уже через два десятилетия (е. 1990-е годы, М.Г.) хору практически был забыт в народе» [Чеботарь, 1993, 21; Губогло, 2008, 175]. Завершая здесь декодирование, реинтерпретацию исторического феномена – гагаузского хору, я выражаю готовность ???? упреку П.Чеботарю о поспешности реквиема по поводу похорон хору в свой адрес, в том случае если оптимистично настроенные земляки в Комрате сумеют реанимировать в гагаузском хору хотя бы часть его многомерного достояния по консолидации гагаузского народа.

Литература

1. Gagauz halk türküleri. Hazırlayan hem başım için sorumlu – Lüba Çimpoş, Chişinău, 2001. С. 108.
2. Mihail Ciachir, 1934, 2007; Mihail Guboglu, 1938.
3. Moldova gagauzların halk türküleri. Toplayan hem hazırlayan Elizaveta Kvilinkova. Kişinöv, 2003. S.138
4. Арутюнов С.А. Силуэты этничности на цивилизационном фоне, Монография, М., ИНФРА- М, 2012, 416 с.
5. Бабоглу Николай. Гвоздики расцвели вновь. Кишинев, 1986. С.77
6. Байбурун А.К., Топорков А.П. У истоков этикета, М., Наука, 1990
7. Баурчулу Л.К. Отражение народных традиций в произведениях гагаузских писателей Н. Бабоглу и С. Куроглу // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 4. 2008. С. 454
8. Буджактан сесләр, Кишинев, 1959. С. 85.
9. Буксикова О.Б. Традиционные игры и танцы в хореографическом искусстве народов Восточной Сибири семантика и интерпретация, Улан-Удэ, изд-во БНЦ СО РАН, 2009, 185 с.
10. Булгар Степан. Жанавар йортулары. Аннатмаklar. Кишинев, 1990.
11. Д.Танасоглу, Узун керван, Кишинёв, Литература артистике, 1985, 414
12. Жорницкая М.Я. Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири, М., Наука, 1983
13. Кантемир Д. 1956а; Цит. По: Э. Королёва. Хореография. Рукопись 2008. С. 2
14. Квилинкова Е.Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии. (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău, 2005.
15. Квилинкова Е.Н. Социорегулятивные функции гагаузских и болгарских общесельских и межсельских праздников и их сохраняемости во времени // Diversitatea Expresiilor culturale ale Habitatului Tradițional. Chişinău, 2007. С. 306.
16. Курогло С.С. Гагаузы: народ на рубеже тысячелетий // The Collage, 2000, № 2
17. Лорд Кинросс. Расцвет и упадок Османской Империи. Пер. с английского М. Пальникова. М., 1999. С. 472.
18. Маанеләр. Одеса. 1998. С. 38.
19. Мановъ Атанасъ И. Потеклото на гагаузите. Техните обычаи и нрави въ две части. Варна, 1938
20. Мартынова М.Ю. Традиции и инновации в социо-нормативной культуре, М., ИЭА РАН, 2008, 71
21. Маруневич М.В. Материальная культура гагаузов XIX – начала XX вв. Кишинев, 1988. С. 115.
22. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. 1902. №4.
23. Никогло Д.Е. Традиционные трапезы и застольный этикет у гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы, т. 5, М., 2009, 310-329
24. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.Радловым. Ч.Х. Наречия бессарабских гагаузов. Тексты собраны и переведены В. Мошковым. СПб., 1904.
25. Решетов А.М. В.А.Мошков как учёный (к 150-летию со дня рождения) // В.А.Мошков Гагаузы Бендерского уезда, Кишинёв, Tipografa Centrala, 2004, 453-468
26. С.З.Коджа, И.Д.Банкова, Учебный гагаузско-русский тематический словарь, Отв.ред. П.М.Пашалы, Комрат, 2017, 264 с.
27. Стойнов Г.С. Кирсово в прошлом и настоящем. 180 лет Башкүу. Кишинев, 1990.
28. Танасоглу Д.Н. Чал түркүм [«Звени моя песня»]. Кишинев, 1966.
29. Тишков В.А. Устойчивость и подвижность этнокультурных границ, М., ИЭА РАН, 2008, 230
30. Филиоглу Васи. Айдыннык. Тодур Занет, Федор Мариноглу, 1990. С. 128.

31. Чеботарь П.А. Гагаузская художественная литература / 50-80-е годы XX века. Очерки. Кишинев, 1993. С. 21.
32. Этносоциология вчера и сегодня. Отв.ред. и сост. Л.В.Остапенко, И.А.Субботина, М., ИЭА РАН, 2016, 474 с.

Глава 4. Культ предков X/

*Оптимизм юбилея знаменитых людей
состоит в том, чтобы внушать оптимизм
и разрушать миф о том, что «единство человечества
является надуманной химерой,
а человечность – пустым звуком»
(Люсьен Февр)*

В обращении к исследованию проблем доверия к людям и человечеству, как важного показателя нравственности и человечности, имеется немалая историографическая заслуга профессиональных этнологов и социальных антропологов, имеющих богатый опыт изучения проблем этногенетической истории народов, в том числе такого важного её фрагмента, как культ предков.

Коротко говоря, исследование многомерной человечности, как и многомерной реальности, представляет собой сложный процесс постепенного перехода от фактов, событий, героев к сущности. Востребованность такого перехода вытекает из того, что народные представления и социальные факторы возникают и функционируют как такое социокультурное мышление и рефлексирование, когда понятия, идеи и символы отрываются от реальности, а фантазия выдаётся за действительность, а обычные явления принимаются за сверхъестественные, предметы и вещи наделяются способностью чувствовать и действовать и мыслить. В результате разделения понятий идеи получают статус бессмертия. Одним из хорошо установленных наукой примеров такого раздвоения выступает культ предков, идейные корни которого восходят к учению о бессмертии души и вере в загробную жизнь. Доктринальной основой культа предков служит идеалистическое по сути признание того, что далёкие предки способны оказывать влияние на жизнь потомков, поэтому им необходимо регулярно оказывать поклонение. В менталитете гагаузов таким эхом почитания предков выступает целование рук старшим. Как пережиток патриархальной старины культ предков встречается там, где имеет место патриархальный строй, при котором глава семьи пользуется непререкаемым авторитетом и престижем среди остальных членов семьи, а глава семьи обладает, как у гагаузов, огромной властью и чувство подчинённости ему переносится на него и после его смерти.

В уважительном отношении к старшим, в том числе в общепринятом в XIX в. Обычае целования рук старшим, понятное дело, нет ничего религиозного. Целование рук, как будет показано ниже, является частью их морали и нравственного сознания, за которым настороженно следит специфический институт общественного мнения «чтобы народ не осудил» (инсан маана булмасын). Религиозное обрамление культа предков означает, что по мере развития многомерности общественных отношений и социально-культурных норм поведения, и в результате их искажённого осмысления и толкования происходит их приватизация морально-этической стороны дела религией. «Религия не создаёт нравственности, - писал Г.В.Плеханов, - Она только освещает её правила, выражающие на почве данного общественного строя» [Плеханов].

Поддавшись обаянию, новизне и привлекательности текстов американского учёного японского происхождения Френсиса Фукуямы, особенно его влиятельной монографии «Доверие» (1995, 2004) , исследователи ряда стран, в том числе отечественные учёные, став его последователями в изучении ряда выдвинутых им проблем, упустили из поля зрения

многозначительный подзаголовок «Добродетели...» к основному названию его книги. Между тем именно проблема добродетельности имеет прямое отношение к пониманию доверия и к его проявлению в различных сферах жизнедеятельности людей, а также к постижению нравственных основ человечности [Алгоритмы человечности, 2018].

Лидирующие позиции в изучении феномена доверия в постсоветском гуманитарном знании заняли психологи России, значительно опередившие в разработке концептуальных основ и особенно методико-процедурных подходов в изучении доверия представителей других отраслей гуманитарного знания. Пожалуй им в большей степени, чем экономистам, философам, социологам принадлежит приоритет в эмпирическом выявлении различных критериев, факторов, видов и типов доверия, в теоретическом осмыслении «дефицита доверия», как социально-психологического феномена, накотившего на российское общество под влиянием развала Советского Союза.

В предметной области и в проблематике зародившейся полвека тому назад в стенах Института этнографии АН СССР этносоциологии, феномен доверия-недоверия изучался на примере поведенческих, ментальных и психосоциальных отношений между представителями различных национальностей в различных регионах страны среди титульных народов и представителей национальных меньшинств. Без особой опоры на концепции доверия-недоверия производились замеры позитивного и/или негативного отношения людей к межэтническим бракам, к соседям по дому, к коллегам по работе, к конкретному или абстрактному начальству, учреждению или ведомству. При этом, ясное дело, если опрашиваемые одобряли браки своих детей с человеком другой национальности, сам факт одобрения вполне можно было интерпретировать как доверие.

Учитывая откровенный характер выявленного позитивного отношения к конкретным людям, родственникам, соседям, профессиям, партиям, институтам, или общественным деятелям, можно без риска ошибиться считать фактом доверия, как одного из признаков человечности. .

Не случайно в ходе этносоциологических исследований была высказана гипотеза о том, что при заключении брака с человеком другой национальности требуется основательная проверка своих чувств и чувств брачного партнёра, чтобы решиться на выбор своей судьбы. Вряд ли одобряемые выборы событий, героев, фрагментов истории могли быть сделанными без учета фактора доверия. Следовательно, важнейшим постулатом, т.е. фактом, который можно было считать доверием, выявленным в имплицитной форме, служил этносоциальный подход. Каждое такое явление, несущее в себе элемент этничности, или фиксирующее этническую принадлежность человека, события или факта истории и культуры, не могли истолковываться только как этнические или социальные, так как они имели в своей основе психосоциальную природу. Важнейшим вкладом этносоциологических программ и методико-технических процедур в изучение доверия стал учёт внешних факторов его проявления: образовательного уровня и профессиональной занятости, семейного статуса и карьерного продвижения на основных этапах жизненного цикла. Вторым теоретическим основанием этносоциологов в выявлении доверия был личностный подход, при котором позитивное или негативное отношение, не интерпретируемое, но подразумеваемое как отношение доверия-недоверия, рассматривалось как качество личности или готовность человека проявлять доверие-недоверие, как ответственного за свои действия и поступки, способного самостоятельно принимать решения исходя из имеющейся у него позиции.

Особую ценность выявленные и социологически измеряемые установки людей в форме позитивной-негативной оценки тех или иных социальных явлений, представляли для понимания доверяющего или недоверяющего человека как самоопределяющегося субъекта, способного на поиски оптимальных выборов и решений.

Немаловажным условием определения рационального, эмоционального и психосоциального выбора в плане доверия-недоверия служила соотнесённость человека со средой его обитания, местом его работы и отдыха, в соответствии с характерным для этносоциологии комплексным и системным подходом. При этом слабое внимание уделялось

весьма трудоёмкому, но оправданному с точки зрения доверительности объекту и предмету изучения выбору совокупности опрашиваемых лиц и социальных объектов по отношению к которым производился замер позитивного или негативного отношения, или опять же иными словами – доверия или недоверия.

Серьёзным вкладом в этносоциологическое обследование и исследования доверия можно считать трёхчленную формулу «**знание-поведение-оценочное отношение**» человека к тому или иному социальному объекту, первоначально разработанную на примере языковой компетенции - и психологических attitudes, что позволяло выявлять степени доверия-недоверия к различным аспектам жизнедеятельности человека.

В концептуальном ключе – доверие-уважение – ниже предлагается анализ загадочной тенденции в недавней культуре повседневного поведения гагаузов – целование рук и его соответствия нормам обычного права. Канонические принципы и установки этого обычая входят составной частью в концепты человечности, доверительности, добродетельности, почтительности, уважительности, достоинства.

В системе гагаузской этики эти сегменты нравственной философии формировались и закреплялись в тесном взаимодействии с ценностями других народов. Однако внутриэтническим блюстителем их сохранности и исполнимости, как индикатором гагаузскости, служил всемогущий институт общественного мнения, имеющий негласное название «инсан, маана булмасын» («чтобы народ не осудил»).

При фиксации и осмыслении позитивных и негативных оценок личностных и социальных явлений слабее всего в программах и проектах этносоциологических исследований прошлого столетия учитывались глубина залегания в человеке нравственных и моральных качеств, усвоенных им из резервуара традиционной культуры того народа, к которому он принадлежал.

Определенный прорыв в этом плане сделал известный кабардино-балкарский этнолог директор Кабардино-Балкарского института Гуманитарных исследований Правительства КБР и КБНЦ РАН Барасби Бгажноков в монографии «Основания гуманитарной этнологии» (М., 2004). В разработанной им концепции эмпатии он предложил философскую по сути концепцию различных нравственных качеств, свойств, состояний человека, формируемых институтами и принципами, идеалами и нормами, правилами, которыми руководствуется человек в повседневной жизни [Бгажноков, 2011].

Солидаризируясь во многом с мыслями и рефлексиями Б.Бгажнокова о регулятивной роли нравственных и моральных норм, взятыми им в основном из фольклора и произведений устного народного поэтического творчества адыгов, а также из его личных полевых наблюдений жизнедеятельности северокавказских народов, я готов согласиться с ним, а также с А.Б.Купрейченко и А.Л.Журавлёвым, что проблема нравственности и нравственно-психологической регуляции социальной активности на личностном и групповом уровне представляется актуальной не только для этической психологии, но и для этнологии, антропологии и этносоциологии.

Но если нравственно-этические факторы представляют важный интерес для изучения человечности, возникает вопрос, почему это осталось белым пятном в обширной литературе по исследованию добра и зла, доверия-недоверия, особенно если удалось распознать регулятивную роль морального регулирования в процессах категоризации личностного социального окружения и своего места в нём?

Задача антропологического исследования этической системы народов состоит в выявлении, социологическом измерении и систематизации исторически сложившегося опыта моральных и нравственных отношений, показать путём декодирования скрытую пружину ресурсов «Грамматики жизни» в доктринальной основе моральных принципов.

Ответ, на мой взгляд, лежит в недооценке или в недостаточном внимании исследователей к этнокультурным, этноэтическим, этноязыковым смыслам этничности и прежде всего понятиям на различных языках отражающих морально-нравственную нагрузку

добродетелей и добродетельности в арсенале исторически наработанной традиционной культуры конкретных народов.

Между тем в понятиях, отражающих добродетели институтов и принципов, норм и правил поведения, таких как гостеприимство, человечность, ответственность, покровительство, попечительство, почтительность, уважительность, толерантность и сочувственность, соболезновательность и во многих других, в разных языках по-разному отражаются права и свободы, обязанности и долги человека перед самим собой, перед семьёй и коллегами, перед своим народом, отечеством и государством.

Мне представляется уместным приведённый перечень добродетелей, как личностных качеств, которым несть числа, ожидаемых от людей в коммуникационных процессах, назвать доброжелательством или ещё раз обратившись к метафоре В.Овчинникова из его ставшей знаменитой «Ветки сакуры», «Грамматикой жизни».

При постижении человечности не оставляется в стороне анализ нравственных оснований каждой конкретной добродетели, выступающей в форме дуальной оппозиции доверие – недоверие, добро- зло, правда- ложь, полезное-вредное, благочестивое-греховное, справедливое-несправедливое и т.п. В соответствии с избранной темой, посвященной целованию рук, как миротворческому потенциалу народной культуры, я ограничиваюсь, однако, анализом только позитивной части дуальности, хотя и допускается, вслед за философами всеобщий характер дуального членения в культуре и в повседневном бытии. Именно позитивная часть дуальной оппозиции как синтез многовекового исторического воспроизводственного опыта, представляет первостепенный интерес. Ее негативная часть требует специального исследования, что входит скорее в задачи анализа конфликтологического, а не миротворческого потенциала народной культуры.

Труды, посвящённые истории, политике и культуре болгар, гагаузов и представителей других национальностей Республики Молдовы, Украины и других регионов, вызывают жгучий интерес у читателей и почитателей истории и культуры своего народа.

Профессионализм исследователей культуры гагаузов основан на трудолюбии, принципиальной, мужественной позиции, для которой единственными критериями выступают достижение истины, не теряя, понятное дело, своей правды. Таково, в частности, как уже отмечалось, доверие современных учёных к географическому фактору, подвергнутому остракизму в советские времена и с трудом реанимируемому в наши дни.

Анализ многочисленных ритуалов, в том числе, например, похорон куманов, даёт право для универсального вывода о том, что у всех тюркоязычных кочевников, как и у множества других народов, существовал культ предков [Golden, 1998, 196].

Описание календарной обрядности в трудах гагаузских и болгарских исследователей, условно говоря, страдает скорее от переизбытка описаний, нежели от их недостатка. В известной мере некоторых молдавских этнографов гагаузского происхождения, можно понять: длительное совместное проживание нашло отражение как в сходной хозяйственной деятельности, так и в доктринальном, в том числе в терминологическом оснащении своих текстов. При широком охвате явлений им все же не хватает зоркости в их объяснении.

В традиционной этической и эстетической культуре гагаузов до сих пор никто не попытался разгадать тайну целования рук, порой обременительно выступающей вплоть до середины XX в., тяжесть которой снижается только на рубеже XX-XXI вв. «Высшей формой проявления уважения и почитания к старшим» – назвала этот обычай известная филолог И.Д. Банкова [Банкова, 2007, 414]. Она же одна из многих как дань традиции целования рук, обратила внимание на необходимость проявления возвышенных эмоциональных чувств в праздничные дни родственникам и старшим по возрасту, особенно со стороны молодожёнов при обязательном нанесении к ним визита вежливости и уважения [там же].

В самом конце XIX в. в пору уже тронутой разрушительным вирусом патриархальной семьи, неуважение к главе семейства, в том числе отказ неукоснительно блюсти обычай целования его руки, считалось по мнению гагаузов «величайшим грехом» [Мошков, 2004,

175]. «Этот обычай, - как считает И.Д. Банкова, - жив и сегодня во многих семьях, потому в них родственные узы крепки, люди друг другу близки, и родня сплочена. <...> Подрастающее поколение как аксиому принимает правила традиционной этики: уважать старших (целовать руки), в споре с уважаемыми людьми проявлять тактичность, мягкость, уступчивость, не усматривая в этом «ничего унижительного и позорного» [Банкова, 2007, 415].

Первая попытка разгадки социального конформизма, могущества общественного мнения, жёстко контролирующего повседневную жизнь гагаузов, в том числе её этноохранительные обычаи и функции, принадлежит В.А.Мошкову. Происхождение и существование среди гагаузов их «необыкновенной боязни общественного мнения» он объяснял тем, что «гагаузы были в Турции когда-то преследуемой и презираемой группой, а потому в течение многих веков такого положения смогли выработать у себя сильное общественное мнение, которое они не успели ещё утратить за 80 с небольшим лет, прожитых в Бессарабии [Мошков, 2004, 190].

Содержащиеся в наблюдениях В.А.Мошкова и И.Д. Банковой догадки относительно обычая целования рук как проявления древнего языческого обычая почитания предков, подтвердилось в ходе этносоциологического опроса, проведённого весной 2018 г. Респондентам предлагалось выбрать только 3 варианта ответов из 12 предложенных «поступков и качеств человека, которые, по их мнению, являются самыми греховными». Собранный урожай голосов оказался более чем значимым и значительным. Более половины респондентов (56.4%) указали на непочитание родителей, как на самый большой грех. Второе и третье место по нисходящей степени греховности заняли отсутствие чувства стыда и совести (47.8%) и традиционно неприемлемое в гагаузской ментальности воровство (42.4%).

В силу слабой выраженности социального неравенства среди сельских гагаузов (И.А.Анцупов, И.Ф.Грек, И.И.Мещерюк, Е.М.Руссев и др.) имели место незначительные проявления зависти. Распространение этого качества в постсоветских условиях вызвано растущей имущественной и социальной дифференциацией. Четвёртое место по нисходящей шкале греховности после непочитания родителей, отсутствия стыда и совести, воровства, заняла зависть (39.4%). За воспитание чувства стыда и совести, как и обычая целования рук, несли ответственность кровные и крёстные родители детей.

Функциональная нагрузка целования рук ассоциативно связана с другими качествами и поступками, определяющими в соответствии с канонами традиционной культуры нравственные нормы и правила поведения. Так, например, на рубеже XX-XXI вв. а также в межвоенный период, в пору пребывания гагаузов в составе королевской Румынии, общественное мнение аккуратно и строго следило за нравственностью и целомудрием девочек и за соблюдение супружеской верности. В случае если девушка выходила замуж и оказывалась в свадебную ночь лишённой девственности, продолжение свадебного церемониала приобретало печальную драматургию: деверь из револьвера не стрелял, водку не окрашивали, танцы прекращались, все сердились и хранили молчание. Жениха и невесту запрягали в телегу, и катались на них по улице, погоняя кочергой [Мошков, 2004, 122]. Речь, конечно, идёт о первом замужестве и в основном о XIX веке.

В героическом эпосе огузов, также как в фольклоре большинства тюркоязычных народов Средней Азии, – туркмен, казахов, каракалпаков, узбеков роль «института общественного мнения», в том числе блюстителя нравственности, исполняет Дед Коркут¹⁷. В век огузов, когда девушка собиралась замуж, должна была предварительно предъявить какие-либо знаки сохранённой девственности. По преданиям огузов, когда джигит женился, он должен был выпустить стрелу и на том месте, где она падала, эпический герой Бейрек-хан

¹⁷ Эпические сказания о богатырях огузов в письменной обработке «Китаби-Коркут» группируются вокруг образа народного мудреца и вешего сказателя Коркута. Ему приписывается создание легенд и песен, в которых воспевается героическое прошлое предков огузского народа, изречения народной мудрости (пословица). Все они обычно сопровождаются рефреном: «Дед Коркут говорил» или «Ещё говорил дед Коркут».

поставил свой свадебный шатёр. От невесты в знак её девства в качестве свадебного дара принял красный кафтан [Книга моего деда Коркута, 1962, 38, 267].

В конце второго десятилетия XXI века на вопрос: «Должна ли гагаузская девушка сохранять девственность до свадьбы?» каждые двое из троих респондентов (66.9%) ответили полным согласием или частичным одобрением этой нравственной нормы. Лишь один из двадцати (4.7%) оказался полностью не согласен с этой традицией.

В обыденном смысле, понятное дело, мужчины и женщины несомненно, выражают определённое отношение, осознанные или внезапно нахлынувшие чувства. С одной стороны, лёгкий поклон целующего к руке целуемого свидетельствует о соблюдении канонического правила сосуществования в рамках данного социума. Находящихся под неусыпным контролем общественного мнения («чтобы народ не осудил»). С другой стороны, целование руки – это соблюдение принципов и норм этики и проявление вежливости, дисциплинированности самовыражения личности.

Между тем сколько бы длинно мы не перечисляли навскидку разнообразие форм, ситуаций, случаев целования рук по канонам обычного права в конце XIX века, в связи с нравственной подоплёкой этого обычая, остаётся тайной загадка его этногенетического происхождения.

Бесконечно наивные, едва ли не праздные поиски сексуального контекста на фоне всеобщей демократизации и разрушения нравственности не представляют особого интереса. Хотя действительно с вербально-филологической точки зрения у обычая целования и исцеления – одинаковые корни слов, подобно тому как в русском языке «здороваться» означает пожелание радости встречи и одновременно пожелание здоровья.

Вместе с тем нельзя запросто отмахнуться от триединой позиции, когда поцелуем встречают новорождённого, скрепляют таинство брака и поцелуем же отдают свой последний долг уходящему в мир иной. Наконец, никому из верующих гагаузов в голову не приходит простить Иуде предательский поцелуй, как преступное зло всемирно-исторического масштаба.

Не случайно, в конце XIX века, вникая в ткань повседневной жизни традиционной культуры гагаузов, основоположник научного гагаузоведения В.А.Мошков бесконечно удивлялся своеобразию и необычно широкому бытованию целования рук в повседневной жизни народа. «Что касается обычая целования в губы, - с недоумением отмечал исследователь, - то он считается у гагаузов даже между женщинами странным, неприличным, предосудительным и греховным» [Мошков, 2004, 179]. Сами гагаузы отмечают этот странный обычай «тем, что Иуда предал Спасителя целованием» [там же, 179].

Сильное недоумение вызывает широко распространённый обычай целования рук» по контрасту с запретом целования в губы. «Так, если в дом приходит гость, хотя бы и молодой, но уже женатый, - свидетельствует В.А.Мошков, - то все холостые парни в доме, девушки и дети без исключения целуют у него руку, если же гость холостой, то руку его целуют только маленькие дети. Если гагауз сам приходит в чужой дом, то он также целует руки у всех старше себя, хотя бы даже своих старших братьев» [Мошков, 2004, 179].

Особые случаи соблюдения обычая целования рук связаны в регулировании взаимоотношений между крестником и крёстными родителями, а также в репертуаре свадебной обрядности.

На улице, как правило, одному у другого не принято было целовать руки, за исключением, пожалуй рук отца и крёстной матери. Им крестник должен поцеловать руку, где бы их не встретил. «Если встреча произошла в поле, на работе, то крестник должен оставить свою работу и подойти к крестным к ручке» [Мошков, там же].

Целование рук является особой заботой и ответственностью невесты в ходе гагаузской свадьбы. Ей непрестанно приходится «целовать руки ей благодетельствовавшим, хотя бы благодетель был маленький ребёнок, а благодеяние его ограничивалось одной копейкой» [Мошков, там же].

Этим обычаем символически закреплялась смена статуса невесты в связи с предстоящим переходом из родительского дома в дом жениха, в котором ей предстоит занимать более зависимое положение от свёкра и особенно свекрови, в отличие от родителей положение.

За сменой семейно-социальной роли следит чуткое общественное мнение в лице всех участников свадьбы, исполняющих ту или иную организационную роль. Всем «изметчи» («обслуживающим») положено целовать руку у всех женатых участников свадебной церемонии.

Особенно «жесткую» клятву верности послушания родителям той и другой стороны жених и невеста выражают тем, что обязаны безропотно целовать колени и подошву сапога.

Одной из причин полнокровного описания одних обычаев и недостаточного внимания к интерпретации других, служил предвзятый селективный подход к этногенезу народа. Можно было, например, пребывая в плену предвзятости, тот или иной обычай отнести в типологический ряд сходств с оседлыми культурами народов Балканского полуострова и, напротив, замалчивать, или не подвергать тщательному сравнению с кочевыми цивилизациями Евразийских степей. Всё, что лило воду на так называемую «болгарскую» гипотезу, её адептами подвергалось описанию с большим энтузиазмом, а элементы культур, восходящих к тюркским предкам – оставлялись без должного внимания, или не делалась попытка их подробного анализа. Этот подход, не лишённый определённого лукавства, объяснялся тем, что при описании «материальной и духовной культуры гагаузов в XIX в. их не выделяли из общей массы болгар».

На основе селективного подхода при «сравнительном изучении содержания культа волка у гагаузов и соседних этносов (в частности, у болгар, румын, молдаван)» делался вывод о том, что гагаузская обрядность, связанная с «волчьими праздниками», во многом схожа с **аналогичной обрядностью народов Балканско-Дунайского региона и представляет собой общебалканское явление** [Квилинкова, 2007, 37].

И, напротив, пребывая в плену предвзятых представлений, целенаправленно вёлся поиск несходств и различий традиционной культуры гагаузов с культурами кочевых цивилизаций: «были выявлены существенные различия в содержании культа волка у гагаузов в сравнении с другими тюркскими народами» [там же, 37].

Имплицитное неприятие этнокультурных параллелей гагаузского обычая целования рук с культурами кочевых тюркоязычных предков гагаузов выражалось, в частности, в недооценке функций этого обычая в выражении уважения и верноподданнических чувств, а также пёстрого сочетания в нём элементов язычества, христианства и ислама, ценностей Востока и Запада. Между тем в церемониале сельджуков, как прямых наследников огузов, признаки уважения и покорности наряду с «преклонением колен», «поклонами и челобитием», **«сложением рук на плечах» символизировались и исполнялись целованием рук** [Гордлевский, 1941, 79].

Нет необходимости специально говорить о задаче обнаружения в каждом обычае или ритуале следов «приватизации» христианством или какой-либо иной религиозной системой. Обнаружение земного начала и исторических корней представляет собой стратегию более важную, чем многократные, подчас повторные, описания самих верований, обычаев и обрядов, как это имеет место в современной этнографии гагаузов. Без выяснения того, из каких земных потребностей вырос тот или иной обычай, трудно сделать как этногенетический вывод, так и прогностический диагноз.

В наши дни смещение функции обычая целования рук из среды сакральности в сферу светской повседневной жизни, за исключением декоративных случаев мотивированных манифестаций своей религиозности, видно из последовательного «иссыхания» оплаты участия священников в обрядах при рождении ребёнка, в свадебном церемониале, в женитьбе сына или при выдаче замуж дочери, в справлении пасхи или престольного праздника.

Установление исторического протодействия, на основе которого складывалась традиция целования рук и обрастала деталями, вплоть до целостной драматургии, представляет значительный научный интерес. Кочевые тюркоязычные народы евразийских степей, вступая в непосредственное соприкосновение, подобно выяснениям взаимоотношений между внутренними и внешними огузами, между огузами и кыпчаками, совместно вырабатывали основы социального капитала, этики и нравственности взаимоотношений и взаимовыживания.

Главный богатырь огузов, согласно тюркскому героическому эпосу, - глава внутренних огузов, однако ему подчиняются и внешние огузы. Даже старый Аруз-ходжа опускается перед ним на оба колена, как бы нарушая культ предков, но олицетворяя покорность во имя бесконфликтного сосуществования [Жирмунский, 1962, 174].

В широкоразветвлённой гагаузской номенклатуре целования рук (кто, кому, когда, с какой целью, во имя чего) на рубеже XIX-XX вв. звучит эхо не только эмоционально-психологического, но ещё в большей мере социализированного «поцелуя» в повседневной жизни тюркоязычных кочевников средневековья.

В благодарность за спасение жизней и сохранение товара купцы поцеловали руку Баман-Бейреку, сыну Кан-Буры. Однако купцы не знали, что в присутствии отца не полагалось целовать руку сына. «Негодные, - возмутился хан, - рождённые от негодных! Разве целуют руку сына, когда перед вами отец? (Купцы) сказали: «Хан мой! Разве этот джигит – твой сын?» «Да, это мой сын» - сказал он. Они сказали – Если так, то не гневайся, хан мой на то, что мы прежде поцеловали его руку, если бы не твой сын наши товары в Грузии, а все мы очутились бы в плену» [Книга моего деда Коркута, 1962, 34].

В Иране целование руки у человека и стремени его коня по свидетельству академика В.В.Гордлевского, наблюдалось вплоть до первой империалистической войны. И то и другое выражало знак почтения [Гордлевский, 1941, 81].

Перед нами одна из социокультурных норм обычного права – запрета оказывать высокую честь сыну в присутствии отца – следы сложившегося в древности культа предков. В противоположность этому запрету в этой среде действует предписание преклонения колен перед отцом [Книга деда Коркута, 49].

Тройной поцелуй девушки в честь одержанной над ней победой, вынуждает именитую дочь хана согласиться стать женой Бейрек-хана¹⁸.

По словам Расул-заде, на которые ссылается В.М.Жирмунский, выражение «трижды поцеловал и один раз укусил» и теперь часто встречается в азербайджанских народных песнях, когда говорится о влюблённых» [Жирмунский, 1962, 267].

Иногда поцелуй означает едва ли не присягу на верность в исполнении тех или иных обязанностей. Так, например, когда Хан Баюндур посылает джигита Бекиля «отправлять караульную службу» на границе с землями гяуров-грузин, в знак своего согласия и гарантии в верности хану, Бекиль «поцеловал землю, привязал к поясу меч, благославленный моим дедом Коркутом, перекинул через плечо палицу, надел на локоть лук, велел привести своего быстрого жеребца, сел на него... откочевал из (земли) огузов...» [Книга моего деда Коркута 83-84].

В другом случае, когда Бекень принёс подарки «с пограничной заставы», он «поцеловал руку Баюндур-Хана» [Книга моего деда Коркута 84].

¹⁸ «... Они схватились, обхватили друг друга, подобно двум богатырям; то Бейрек поднимет девицу, хочет сбросить на землю, то девица поднимет Бейрека, хочет сбросить на землю.., Он говорит: «Если эта девица одолеет меня, то среди остальных огузов моим уделом будут насмешки и обиды». Так сказав, он воспылил гневом, схватил (девицу), взял её за повязку, ухватился за её груди, обнял девицу... сбросил её спиной на землю... трижды поцеловал, один раз укусил» [Книга моего деда Коркута, 35].

Поцелуй, сопровождающий дарение, а не получение подарков, не остался безответным: Баюндур-Хан «тоже угостил Бекиля, дал ему доброго коня, добрый кафтан, много денег на расходы. Полных три дня он угощал его» [Книга моего деда Коркута 84].

Аналогичным образом, когда сын Бекиля одержал победу над гяурами, пятую долю его добычи, вместе с сыном вошли в диван Баюндур-Хану, чтобы поцеловать его руку. В ответ был получен кафтан, сукно, золотое шитьё [Книга моего деда Коркута 84].

Во времена средневековья в евразийских степях поцелуй иногда выступал не только как выражение подчинённости, но и как награда. Казан-бек целует пастуха в лоб и обещает ему сделать его своим главным конюшим, если Аллах дарует ему победу. Одолев врага, он действительно исполняет обещание [Книга моего деда Коркута 97]. Став «лауреатом поцелуя» своего начальника, пастух делает важный шаг в социальной пирамиде утверждающегося феодального общества в кочевом мире. Награда поцелуем простого человека из народа указывает на формирование представлений о сословной чести, правах и привилегиях феодальной знати и вместе с тем о нравственной оценке поступка «героического, благородного и мужественного пастуха» [Жирмунский, 1962, 186-187].

Вряд ли можно сомневаться в явном типологическом сходстве целования рук у гагаузов в конце XIX в. с целым каскадом поцелуев в ходе выяснения отношений между внутренними и внешними средневековыми огузами. Характерна, в частности, социально мотивированная завершающая сцена из XII песни (раздела) «Книги моего деда Коркута». Серьёзно ранив мечом своего отца Казан-бека, его сын Уруз «сошёл с коня на землю, поцеловал руку своего отца; Казан тоже спустился, сошёл на землю, поцеловал своего сына в шею. Беки погнали лошадей в сторону Казана и его сына, окружили их, все сошли с коней, поцеловали руку Казана. <...> Дочери-невесты Казана, подобные гусыням, вышли навстречу Казану, поцеловали его руку, упали к его ногам. «спектакль из череды поцелуев закончился пиршеством, устроенным Казаном на прекрасном миру» [Книга моего деда Коркута 101].

При передвижении тюркоязычных кочевников с востока на запад, например, во времена государства сельджукидов (1079-1307 гг.) происходило не только перенесение элементов тюркского, в том числе огузского, героического эпоса, но и их переработка, дополнение и смешение. О синтезе различных элементов в рамках одного и того же культа предков можно, в частности, судить по описанию гробницы, вырубленной в скале «имама Коркут-ата», сделанному в 1638 г. Адамом Олеарием. Согласно его сообщению гробница этого святого, т.е. эпического деда Коркута, была местом культа и принесения жертв. В определённые дни из ближайшего города и «издалека пришли женщины и девушки, прошли босиком в пещеру, целовали гроб и садились наземь, чтобы помолиться о том, что каждая из них желала». После молитвы они приносили жертвы, которые состояли в сыре, масле, молоке, хлебе, деньгах, вине и т.п.». В течение следующей ночи по воспоминаниям А.Олеария, «мы в нашем лагере слышали, как у этого места погребения ... раздавался сильный крик, как бы от лиц, которые веселились, плясали, а то и выли. Получалось впечатление чего-то языческого и варварского» [Жирмунский, 1962, 170-171].

Широко распространённый и основательно внедрившийся в обиход повседневной жизни гагаузов на рубеже XIX-XX вв., а также в глухую пору пребывания в составе Королевской Румынии обычай целования рук служил механизмом самозащиты внутреннего единства гагаузского социума. И хотя драматургия этого ритуала не имела системного характера в качестве самостоятельного сегмента традиционной культуры, сам по себе обычай обладал высокочтимой нравственной энергией.

Историографические издержки в невнимании к этому обычаю и отсутствие специально посвящённых ему исследований в современном гагаузоведении вызваны тем, что случаи целования рук были «распылены» по ряду других культурных комплексов от родильных до свадебных обрядов.

Между тем задача состоит в том, чтобы рассматривать этот обычай в системной связи с пантеоном культов – волка, лошади, предков, земли, хлеба, родника, пастуха и ряда других,

в которых кроется разгадка специфики феномена гагаузскости, в том числе особенности узловых этапов этнической истории гагаузов.

Корневая система обычая целования рук уходит в далёкую древность и подпитывается не только культом предков, но и в косвенной форме – культом женщины. Аналогии этнокультурной связи между этим странным, загадочным обычаем, сильно удивившем В.А.Мошкова в последнем десятилетии XIX в., легко обнаруживаются в традиционной культуре ряда современных тюркоязычных народов, предки которых вели в прошлом кочевой образ жизни. Так, например, тюркоязычные караимы, исповедующие караимизм (по мнению ряда исследователей -- иудаизм караимского толка) «из кочевого прошлого унаследовали и обычай целования женихом руки матери в последний день свадьбы».

Известный общественный деятель, специалист в области национальной политики, Илья Александрович Фуки, автор фундаментальной монографии об истории и культуре одного из древнейших малочисленных народов мира – караимах, комментирует обычай целования рук у караимов следующим образом. В конце седьмого дня свадебного церемониала у караимов «собирались родственники и дарили новобрачным подарки. Затем молодой муж целовал руку и платье своей матери, сидевшей в кругу женщин и дарил ей шубу. <...> Этот обычай по мысли И.А.Фуки «Не вяжется с фактическим положением женщины у караимов, как и у мусульман, ибо мать лишь в детстве имела власть над сыном. Взрослый сын после смерти отца становился главой семьи со всеми деспотическими правами. Между тем известно, что в кочевой монгольско-тюркской монархии положение женщины до появления ислама было достаточно высоко. Ханские жёны играли даже политическую роль, принимали послов и т.д. Мать пользовалась большим уважением и властью в семье. <...> Целование рук, - считает И.А.Фуки, - является пережитком времён, когда женщина занимала более высокое положение в обществе» [Фуки, 2001, 420].

Реликты архаических культов у караимов, как и у гагаузов, восходят к язычеству, шаманизму, тенгрианству.

Универсальность осмысления обычая целования рук у гагаузов основана на теории бинарных оппозиций (или бинарных взаимодействий), согласно которой человек учитывает действия «другой стороны», т.е. включает в стратегию своего поведения элементы сотрудничества с одной стороны и мобилизации собственного творческого (кинетического) потенциала. При таком понимании широко разветвлённой системы целования рук у гагаузов возрастает «вес культуры» вместе с осознанием функции нравственности как стержневой опоры человечности. Иными словами, целование рук сравнивается с обретением опыта по добродетельному и эмоциональному обрамлению коммуникативной активности или социального капитала (по Френсису Фукуяма или по Люсьену Февру).

Иными словами, разгадка обычая целования рук, восходящего своими корнями в древние времена, кроется в том, что вместе с другими нормами морали, грамматикой этики и принципами нравственности, содержит в себе в имплицитной форме главную задачу по конструированию человечности в человеке, по оживлению природы и очеловечиванию жизни.

Подводя итоги рассуждениям о чувствительности и истории, Л.Февр особо выделял значение эмоциональной и этической стороны дела: «... связывая между собой всё большее число участников, становящихся по очереди то зачинщиками, то передатчиками, эмоции мало-помалу слагаются в систему межличностного возбуждения, которое, обретая всё большее разнообразие в зависимости от ситуаций и обстоятельств, в свою очередь, разнообразят чувства и реакции каждого. Установившаяся таким образом согласованность и одновременность эмоциональных реакций, обеспечивает данной группе относительно большую безопасность и силу: сложение подлинной системы эмоций тотчас оправдывается полезностью этой системы. Эмоции превращаются в некий общественный институт. Они регламентируются наподобие ритуала» [Февр, 1991, 124]. Вдумываясь в смысл

приведённого умозаключения, не трудно увидеть, что в ней содержится ключ к разгадке тайны целования рук у гагаузов.

Человечность складывалась как субъективная равнодействующая объективных функций целования рук, как ритуального события. Наиболее важными из этих добродетельных функций состояла в этизации, т.е. в усвоении и освоении человеком добропорядочных норм поведения, доверия и уважения к людям по аналогии с «табелем о рангах». Репертуар тех, кто целовал и кому целовали руки, означал стихийно и самостоятельно выработанную иерархизацию половозрастных, внутрисемейных, межсемейных и общественных взаимоотношений. Более того, закрепляя систему иерархических отношений в традиционной культуре, обычай целования рук обеспечивал межпоколенную и кросспоколенную трансмиссию миротворческого начала в искусстве прогрессивного продолжения жизни. «Многие церемонии первобытных народов, - как считал знаменитый французский историк Люсьен Февр, - являются зрелищами-сборищами, цель которых – вызвать у всех присутствующих однородные эмоции посредством одинаковых поз и одинаковых жестов и тем самым сплотить их в некую сверхличность» [Февр, 1991, 124].

Усвоение обычая целования рук означал закрепление за человеком его статуса, позволяло запоминать и компетентно исполнять регулятивную функцию, важнейшая цель которой в консолидации местного социума, в соблюдении грамматики семейных и общественных отношений, в предотвращении или смягчении девиантных форм поведения. Ещё в конце XIX в. и в начале XX в., а в межвоенных периодах в ряде случаев отклонение от обязанности целования рук означало разрушение социального «табеля о рангах» и разрушение половозрастной регламентации во взаимоотношениях особенно внутри родственных групп.

В отличие от лежащих на поверхности и видимых невооружённым глазом проявления культа предков (дух плодородия, поклонения умершим предкам) гагаузский обычай целования рук представляет собой воспринятый из язычества и адаптированный христианством до неузнаваемости институт воспитания уважения к старшим [Токарев, 1990, 255-256, 261], воспринимаемый нами как рудимент языческих времён и патриархально-родового строя.

Следы пережитков культа предков в обычаях целования рук особенно хорошо просматриваются на примере старательного самоимплантирования священников в драматургию обрядов поминовения умерших. По своей инициативе или по просьбе жителей, священники освящали могилы умерших и поминальную еду. Однако умерших, в случае отсутствия священника, участники поминовения сами обрызгивали могилы святой водой.

Корни и крона обычая целования рук сигнализирует о двух разнонаправленных векторах развития менталитета гагаузов. Один из них, при внимательном его прочтении, свидетельствует о локальном социуме, рождённом в Буджакских степях и стремлении к консолидированности ради выживания, в то время или другой «переосмысленный» - направлен на самостоятельность развития при разумной самодостаточности, при включении всех систем жизнедеятельности в современные процессы глобализации при одновременном сохранении и возрождении лучших обычаев традиционной культуры, подпитывающих высокие нормы морали и нравственности.

Праксеологический анализ элементов гагаузской ментальности (как и мировоззренческих установок и постулатов других народов), представляется актуальным и необходимым при выяснении исполнения роли посредников, как мостов между Русским и Тюркским миром.

Исполнение этой роли важно для адекватного определения непростого места гагаузов и Гагаузии в ансамбле народов евразийского пространства.

Вместе с Эрихом Фроммом можно согласиться в правоте Гёте в том, что «глубочайшее различие между историческими периодами состоит в различии между верой и безверием, что все эпохи, в которых преобладает вера – блестящи, возвышены и

плодотворны, тогда как эпохи преобладающего безверия проходят бесследно, поскольку никто не испытывает желания посвятить себя бесплодному делу. XIII век, эпоха Возрождения, эпоха Просвещения, несомненно, были эпохами веры и надежды. <...> Воистину, где нет веры в человека, вера в машины не спасает нас от гибели. <...> Одно из двух: или западный мир окажется способным возродить гуманизм, узловой проблемой которого является наиболее полное развитие человечности, а не труд или производство, или же Запад погибнет, как и многие другие цивилизации» [Фромм, 1998, 582].

Антропологический, в том числе праксеологический подход к осмыслению гагаузской ментальности, выражаемой в частности в таких культурных архетипах действия, как эхо курбана, загадка обычая целования рук, карнавальная тайна хору, как ярмарки невест, позволяет в гипотетическом плане выделить несколько релевантных периодов в ментальной истории гагаузов: языческий, религиозный, этнический, христианско-балканский, российско-императорский, советский, постсоветский. Сначала в роли самообразующей доминанты выступает миф и эпос, потом религия, затем политика и экономика и, наконец, в наши дни – информация.

Если мы убеждены в том, что человек от природы склонный к познанию, готов отказаться от духовного богатства, мы рискуем не остановить протекающие на глазах процессы демократизации и падения уровня социального самочувствия и душевного оскудения. Угасание интереса к творчеству и традиционному наследию своих пращуров и современников ставит перед нами вопрос о том, является ли человек овцой или волком. Это лишь заострённая формулировка вопроса, который в самом широком и общем смысле принадлежит фундаментальным проблемам существования человека, как носителя подлинной человечности.Х/

Х/ В основу главы положена статья «Загадка целования рук. Опыт праксеологического исследования человечности», опубликованного в сб.ст. «Буджак от прошлого к настоящему». Кишинев, 2019, 405-422.

Литература

1. Golden P.B. Religion among the Kipcaqs of Medieval Eurasia // Central Asiatic Journal, 1998, 42 (2). Рус.пер. Голден П.Б. Религия кыпчаков средневековой Евразии // Степи Европы в эпоху средневековья т.6, Золотоордынское время, сб.науч.раб, Донецк, 2008
2. Алгоритмы человечности. Опыт антропологического исследования. Составитель, отв.ред. М.Н.Губогло, Москва, 2018. ИЭА РАН. 452с.
3. Банкова И.Д. Традиционные ценности гагаузов и их роль в социализации личности // Курсом развивающейся Молдовы. Том 2, Москва, 2007, с. 402-418.
4. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ // Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Пер. акад. В.В.Бартольда, изд-во АН СССР, М.-Л., 1962, 109-120
5. Бгажноков Б.Х. Антропология морали, Нальчик, 2010
6. Бгажноков Б.Х. Основания гуманитарной этнологии, Нальчик, 2004
7. Гордлевский В.В. Государство сельджукидов Малой Азии, изд-во Академии Наук СССР, Ленинград, 1941, 199 с.
8. Гофман А.Б., Левкович В.П. Обычай как форма социальной регуляции // СЭ, 1973, № 1.
9. Губогло М.Н. Этничность. Том1. Отв. Ред П.М.Пашалы, И.А. Константинова, 2018.Кишинев.420с.
10. Губогло М.Н. Автобиография как этнологический источник // Общественная мысль Приднестровья, Тирасполь, 2012, № 1, с. 174-190
11. Губогло М.Н. Хору (групповой танец) и панаир (ярмарка) // Курсом развивающейся Молдовы. Материалы III Российско-молдавского симпозиума, т. 5 «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов», Комрат, 2009, с. 197-226

12. Дыханов В.Я. Ислам – проводник переднеазиатских компонентов в духовной культуре болгар и гагаузов // III конгресс этнографов и антропологов России, 8-11 июня 1999 г, Тезисы докладов, М., 1999
13. Дыханов В.Я. Обряд жертвоприношения в традиционной культуре болгар и гагаузов Украины // Україна и Болгария: віхи історичної дружби (матеріали міжнародної конференції, присвяченої 120-року визволення Болгарії від османського ига), Одеса, 1999
14. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Пер. акад. В.В.Бартольда, изд-во АН СССР, М.-Л., 1962, 131-258
15. Квилинкова Е.Н. Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы. Кишинев 2016, 731 с.
16. Квилинкова Е.Н. Традиционная духовная культура гагаузов. Этнорегиональные особенности. Кишинев 2007. 840 с.
17. Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Пер. акад. В.В.Бартольда, изд-во АН СССР, М.-Л., 1962, 299
18. Люсьен Февр. Чувствительность и история // Бои за историю, М., 1991, с. 629
19. Михаил Губогло. Сам себе этнолог. Из автобиографических затесей // Revista de etnologie si cultorologie, 2008, vol. 4, p. 76-87
20. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Кишинев 2004.
21. Средкова С. На трапеза при гагаузите // БЕ София, 2000, бр. 1, с. 62-75
22. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие, М., 1990, с. 255-256, 261
23. Френсис Фукуяма. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию. Пер. с англ. М. Издательство АСТ, 2004, 730 с.
24. Фуки И.А. Сквозь века и континенты, М., ИФЭМ, 2001, 612 с.
25. Эрих Фромм. Душа человека, Москва, 1998, ООО «Изд-во АСТ-ЛТД», 664 с.
26. Якубовский А.Ю. «Китаб-и Коркуд и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья // Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Пер. акад. В.В.Бартольда, изд-во АН СССР, М.-Л., 1962, 121-130

Глава 5. Культ волка¹⁹

1. Из воспоминаний

Культ волка меня интересовал с давних пор практически со студенческой скамьи. Одноимённая курсовая работа, написанная под руководством известного молдавского этнографа, крупного осетиноведа – Виссариона Константиновича Тотрова, была написана весной 1959 г. на основании полевых материалов, собранных в гагаузских сёлах в дни волчьих праздников [Губогло, 1967, 7-8; Губогло, 1968, 51-60; Губогло, 2005, 408-446 и др.].

Обилие информации о запрете домашних работ, табуирование произнесения всуе имени волка, магия представлений о волке как о степном хищнике, страх перед уроном, который волк наносил скотоводческому хозяйству – не мог не поразить воображение первокурсника, вступающего на стезю научных исследований.

Волк далеко не случайно занимал видное место в представлениях оседлого гагаузского народа, исповедующего православие с остатками язычества и вкраплениями исламской догматики. Эхом этих представлений звучали отголоски устного народного поэтического творчества тюрко-монгольских скотоводческих народов, мощной цивилизационной волнойдвигающихся по евразийскому пространству с востока на запад. В легендах, эпосах и сказаньях тюркских народов волк выступал то родоначальником, то кормильцем и воспитанником осиротевших детей, то оборотнем, предсказывавшем победу, или оказывающем поддержку в достижении победы над врагом.

В основе привлекательности поэтизированного образа волка была не только его стихийная, хищная сила, но и высокое ощущение им собственного достоинства. В древних и средневековых пословицах, поговорках, поверьях тюркских народов волк наделён чертами мобильности («Пища волка и пища молодца – в дороге»), свободолюбия («Голод волк вынесет, не потерпит рабства»), расчётливости («Волк где живёт, овец не крадёт»), умеренности в пропитании («Сытый волк лучше ненасытного человека»).

Человеку хорошо были известны те черты и повадки волка, которые он охотно экстраполировал на идеальный образ воина.

После обсуждения рукописи на заседании ЦИМО ИЭА РАН 8 октября и рекомендации её к печати 15 октября на заседании Учёного Совета ИЭА РАН, в соответствии с рекомендациями коллег, в книгу включена глава о культуре волка. Она подготовлена на основании ряда ранее написанных работ, главным образом на первоисточниках, собранных автором в далёкие 1960-1970-е годы, во время полевых исследований и этнографических экспедиций в большинство гагаузских сёл Южной Молдавии.

За истекшие полвека исследование культа волка у гагаузов и других тюркских народов стало едва ли не самостоятельным научным направлением, породив море статей и книг, радио и телепередач, журнальных дайджестов, множество сайтов в интернете. Дорабатывать прежние тексты не имело бы смысла. Для этого потребовалась бы ещё одна новая книга, так как интернет и образование Гагаузии вывели гагаузский народ из исторического небытия.

Что касается доброжелательных замечаний и рекомендаций коллег, этнографов и этносоциологов, работающих сегодня скорее в контексте современной социальной антропологии, чем в поле традиционной этнографии, были вызваны логикой продолжения декодирования ключевых фрагментов гагаузской этничности – Оглана, Курбана, Хору,

¹⁹ Доработанный вариант доклада «Культ волка в евразийском пространстве», прочитанный на VI Конгрессе этнологов и антропологов России. Июнь, 2005, СПб; Гагаузы в мире и мир гагаузов, том 2, Комрат-Кишинёв, 2012, с. 499-513. См. также: «Культ волка у гагаузов. Этнокультурные параллели в тюркском мире»: в сб.ст. «Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях», Москва, 2005, 408-446

культы предков, камня и других, ранее включённых в формате «пантеон культов» во второй том двухтомника «Гагаузы в мире и мир гагаузов» (2012 г.)

2. Гагаузы в Тюркском мире

На протяжении всего XX века в трудах отечественных и зарубежных тюркологов (Атанас Манов, В. А. Мошков, В. А. Гордлевский, В. Н. Басилов и др.) и особенно в современном гагаузоведении (М. Н. Губогло, М. П. Губоглу, Е. Н. Квилинкова, Л. А. Покровская, В. Сырф, Д. Н. Танасоглу) изыскания и дискурсы культа волка у гагаузов были нацелены преимущественно на выявление и историописание уникальности этого феномена, несущего в себе явные следы отдаленного тотемизма: волк – прародитель, как родоначальник тюрко-монгольских народов²⁰, волк – проводник, указывающий тому или иному племени новые пастбища и места для поселений, волк – кормилец и воспитатель, волк – оборотень, волчьи имена – в этнонимических и топонимических наименованиях в тюркском эпосе.

Однозначная интерпретация или декодирование культа волка, как едва ли не исключительного достояния воззрений гагаузов, еще со времен В. А. Мошкова позволяла без особых усилий подкреплять вывод о кочевом прошлом, а, следовательно, и изначально тюркском происхождении предков гагаузов. Так, например, прототип волка-оборотня, известного по гагаузским сказкам, прочитывался согласно «Слову о полку Игореве» в контексте взаимоотношений половцев с Киевской Русью: «А Игорь князь...ввръжесе на бръзь комонь и скочи с него босым волком..., Коли Игорь соколом полете, тогда Влурь вльком потече».

Сегодня односторонность и прямолинейность вывода о наличии кочевого прошлого у предков современных гагаузов с помощью описания риторики и ритуалов, связанных с культом волка, нуждается в корректировке, т.к. накопленный материал (Вяч. Вс. Иванов, И. Каратанов, Н. Попов, Г. Потанин, Л. П. Потапов) свидетельствует скорее об универсальности этого культа в евразийском пространстве (Д. К. Зеленин, С. Г. Кляшторный, Р. С. Липец, Ф. Ф. Илимбеков, Ф. Урманчеев, В. Н. Басилов), чем об его исключительности у гагаузов.

Представления и поверья, связанные с волком, широко известны у народов евразийского пространства и других регионов мира. Хронология бытования легенд о происхождении предков того или иного народа о культовой и ритуальной образности, о контактах между человеком и волком, насчитывает не одно тысячелетие^{xxx}. Так, например, царь Хаттусили I (XVII в. До н. э.) призывает своих воинов «быть единым целым», т.е. объединиться как волчий род^{xxxi}. У древних римлян бытовало поверье, что основатели Рима – Ромул и Реми были вскормлены волчицей. Немало народных поверий и примет о волке содержится в устном народном творчестве и в мифологических преданиях русских, белорусов, украинцев, среди народов Кавказа, в том числе среди абхазов, аварцев, армян, грузин, курдов, у народов Севера, среди северо-американских индейцев и народов Европы.

Однако несколько шире, чем у многих других народов верования о волке были распространены и тюркских и монгольских народов евразийского пространства, а у гагаузов – шире, чем внутри народов, принадлежащих тюркскому миру, о чем, в частности, одним из первых сделал вывод авторитетный исследователь тюркских народов Л. П. Потапов^{xxxii}.

Попытки решить проблему этногенеза гагаузов, исходя из имеющихся сходств в материальной культуре гагаузов с болгарами, вряд ли может дать убедительный ответ и в без того запутанную проблему. Во-первых, методологически малооправданным является ссылка на сходство материальной культуры трех различных по происхождению народов: турок, болгар и гагаузов, т.к. элементы материальной культуры заимствуются быстрее, чем духовной. По мере развития производительных сил и связанной с ними производственной

²⁰ Знамена древних тюрков были увенчаны золотой головой волка, их тотема, у средневековых кипчаков волк служил племенным именем правящего рода, вожди племён у предков башкир носили знак с изображением волчьей головы и т.д.

культуры и культуры жизнеобеспечения^{xxxiii}, элементы материальной культуры теряют свои этноотличительные черты и признаки, а проявление этничности смещается в область соционормативной и политической культуры, усиливая адаптивную функцию этничности скорее не в природной, а в социальной и политической сферах^{xxxiv}. Во-вторых, один из авторов “болгарской” гипотезы происхождения гагаузов В. Маринов, не включает в анализ духовную культуру гагаузов, которая веками создавалась народной мудростью и, благодаря памяти многих поколений, донесла до наших дней сведения о давно прошедшей реальности.

Изучение этнографических особенностей культуры и быта гагаузов приводит многих исследователей к мысли о том, что в различных жанрах устного народного поэтического творчества гагаузского народа нашло отражение кочевое скотоводство, как преимущественная форма хозяйственной деятельности гагаузов до того, как они стали земледельцами. На основе этой формы хозяйства складывались соответствующие ценности и нормы народных представлений, пережитки которых сохранялись у гагаузов вплоть до недавнего времени. Изучение реликтов и пережитков служит существенным подспорьем и при решении этногенетических вопросов. Для этой цели уместно провести сравнение данных о культовых пережитках гагаузов с народными верованиями соседних славянских народов и с языческими представлениями тюркоязычных кочевников степей Восточной Европы, перекочевавших на Балканский полуостров в XI-XIV вв.

Основным источником служат полевые наблюдения, материалы Молдавских Этнографических экспедиций и фольклорный материал.

Он представлен текстами в X томе “Образцов народной литературы тюркских племен”, который был издан в 1904 г. под названием “Наречия бессарабских гагаузов”, в литературной обработке В. А. Мошкова^{xxxv}. Некоторые данные по устному народному творчеству гагаузов Балканского полуострова были опубликованы А. Мановым^{xxxvi}, Т. Ковальским^{xxxvii}, Д. Гаджановым^{xxxviii}, и В. Зайончковским^{xxxix}. Из публикаций советских авторов следуют материалы Л. А. Покровской^{xl}, А. С. Аманжолова^{xli}, Р. И. Бигаева, П. А. Данилова и М. У. Умарова^{xlii}, и, изданный в Кишинёве фольклорно-литературный сборник на гагаузском языке под редакцией Д. Н. Танасоглу^{xliii}.

Большинство сведений о народных представлениях, в которых нашло отражение почтительное отношение гагаузов к волку, собрано участниками Молдавских этнографических экспедиций Московского государственного университета, работавшими в гагаузских сёлах южных районов Молдавии и Одесской области УССР в 1964 и 1965 гг.^{xliv}.

3. Табу на произношение слова волк

Запреты на произношение настоящего имени волка, наличие множества подставных наименований, восходят своими корнями в древнюю, если не в первобытную историю, и напрямую связаны как с тотемистическими представлениями, так и страхом перед степным хищником, порождающими оцепенение, фрустрацию и поклонение.

В народных представлениях гагаузов о животных волк занимает особое и исключительное положение. Страх перед силой и могуществом волка был настолько велик, что его не называли по имени^{xlv}, а говорили о нём иносказательно – *кудуруджаа*^{xlvi}, т.е. тот, который взбесился или может взбеситься. А поскольку он может прийти в бешеное состояние, надо быть очень осторожным с ним и держаться как можно дальше от него^{xlvii}. Гагаузы верили, что волку известны все их действия и намерения в отношении волка. Поэтому женщины при упоминании о волке старались переходить на шёпот, или же меняли тему разговора, чтобы лишний раз все не произнести его имя^{xlviii}. Страх перед волком зафиксирован в двух выразительных поговорках, бытовавших среди варненских гагаузов: «□лмуш ешек курттан коркмаз» («Мертвый осел волка не боится»), «□лу койун курттыан коркмаз» («Мертвая овца волка не боится»)^{xlix}. По свидетельству жительницы села Беш-Гиоз, Чадыр-Лунгского района Молдавской ССР, Калын Ияны Дмитриовны в далёком прошлом волк назывался у гагаузов словом “*бүрү*”¹. В тюркских языках существуют многочисленные

названия волка. В алтайском, балкарском, киргизском, кара-калпакском, кумыкском, тувинском он известен под именем *бөрү*ⁱⁱ, в башкирском и татарском – *бүрә*, в казахском, туркменском и уйгурском – *бөрі*, узбекском – *бүри*, якутском – *бөрө*. Кроме этого в азербайджанском языке волк называется *гурд*, в туркменском – *гурт*, турецком – *курт*, *джанавар*, на языке огузов – *курт*^{lii}.

Реликтом прежнего почитания волка у гагаузов являются многочисленные нарицательные имена, под которыми волк известен в их языке: “*ябаны*”, “*джанавар*”, “*курт*”, “*кудуруджаа*”, “*бёрю*”, “*бёрё*”^{liii}.

Интересные эвфемизмы, не встреченные мной в ходе экспедиции 1959-1965 гг., были зафиксированы молдавским этнографом В. И. Сырфом. По его данным у гагаузов волка называли: *кугуклу* («хвостатый»), *возкуми* («серый крестник»), *возвеи* («серый бей») ^{liv}, *возелели* («сивогривый») ^{lv}.

Пока еще невозможно судить о том, какое значение имело каждое название и в каких случаях оно употреблялось ^{lvi}. В северных гагаузских сёлах Республики Молдова, прилегающих к городам Чадыр-Лунге и Комрату, волк известен под именем “*ябаны*”, а в сёлах, группирующихся вокруг п.г.т. Вулканешты, а также в Одесской области его чаще называли “*джанавар*”^{lvii}. Те и другие группы гагаузов знали его как “*кудуруджаа*”. Иносказательные наименования, связанные с запретами, широко известны и в ряде других тюркских языков: в азербайджанском *агзи гара / рот его чёрный /*; в тувинском *кёк карак / синий глаз, взгляд /*; *кизил карак / красный глаз, взгляд /*; в якутском *узун кутурук / длинный хвост /*; *кутуруктах / имеющий хвост /*, *ахи лах / имеющий еду /*, *тини рахтак / имеющий когти /*, *халлан уола / сын неба /*, *сэм / остаток добычи /*, *кёл / зверь /*, *кутурук / хвост /*, *танара уола / божий сын /*; в чувашском – *тукмак / колотушка /*, *тукмак хурэ / хвост как колотушка /*, *вурум хёрэ / длинный хвост /*, *нигамбар иетти / собака пророка /*^{lviii}.

Наличие подставного имени для волка служило по поверьям ряда тюркских народов, том числе гагаузов, для того, чтобы уберечь скот. Представление о материальной силе табу (запрета произносить слово) для волка позволило в свое время выдвинуть гипотезу о связи подставного имени с широко распространенным среди тюркских народов обычаем, запрещающим называть своим именем старших родственников. И поскольку волк считался самым старшим (прародителем) тюркских народов, поскольку его называли подставным именем, или, как у гагаузов, подставное имя предохраняло от подслушивания и помогало выходу из состояния фрустрации.

Табуирование слова «волк», как ни странно, уживается с широкой распространенностью этнонимов, антропонимов и топонимов, содержащих этимологическую основу «волк». Целые народы и страны по свидетельству Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова назывались «волчьим именем» по месту, отводимому этому животному в культурной традиции, понятно, тотемного происхождения, тех или иных индоевропейских племен и народов ^{lix}.

4. Волчьи праздники – следы древней истории гагаузов

О происхождении культа волка каких-либо особых сведений не сохранилось. Лишь в одной сказке, записанной В.А. Мошковым в самом конце XIX в., упоминается волк, которого орёл поднял на небо. Но будучи там / на небе, перед лицом неба, М.Г./ целую ночь, волк всё время выл, чтобы попасть обратно на землю ^{lx}.

Лучше всего культ волка у гагаузов прослеживается в комплексе народных верований, связанных с осенним циклом “*джанавар йортулары*”, “*ябаны йортулары*”, /“*волчьи праздники*”/. Этот цикл хронологически гораздо шире, чем у окружающих восточных и южных славян, чьё влияние несомненно сказалось в христианских представлениях гагаузов. Отдельные элементы волчьего культа прослеживаются в октябре месяце в обрядах, посвящённых празднику “*джамали*”, которые исполнялись в ночь перед 14 октября. 10-17 ноября продолжались “*ябан йортулары*”, и заканчивался весь этот цикл

широко распространённым праздником “*топал ябаны*” /*хромого волка*/, который гагаузы отмечали 21 ноября.

До середины XX века сохранились пережитки, связанные с широко бытовавшими в прошлом “волчьими праздниками”. Пожилые женщины с. Джолтай воздерживались от работы с овечьей шерстью^{lxi}, в сёлах Томай, Бешалма, Авдарма не рекомендовалось обрабатывать овечью шкуру^{lxii}, а в с. Баурчи, Казаклия, Чок-Майдан налагался запрет на ткацкую работу^{lxiii}. Гагаузы верили в то, что если мужчина выедет в степь^{lxiv}, или в поле^{lxv}, или поедет из одного села в другое в той одежде, которая была сшита из овечьей шкуры или шерсти во время “волчьих праздников”, то на него нападут волки и отберут у него эту одежду^{lxvi}, или съедят его самого, или причинят вред его скоту^{lxvii}. Существуют многочисленные вариации легенд, в которых рассказывается о случаях, имевших место вследствие нарушения запрета женской и мужской работы в дни “волчьих праздников”. Эти легенды до конца XX века имели широкое распространение среди гагаузов и соседних болгар, что сейчас пока еще трудно определить этнические истоки и этническую идентичность того или иного варианта.

Гагаузский вариант.^{lxviii}

В сильную пургу двое гагаузов выехали в соседнее село. По пути их настигла волчья стая. Путникам грозила смерть. Один из них вспомнил, что его “сарги”²¹ были сотканы его женой в дни “волчьих праздников”. Сарги были выброшены, волки их разодрали в мелкие клочки, и спутники спаслись.

Болгарский вариант.^{lxix}

Двое болгар везли спирт из Болграда в Комрат. Их догнали волки и стали окружать. Выброшенные мешки с орехами и другие продукты не спасли путников. Один из них заметил на бедре другого красный кушак, который, как оказалось, был сделанным в “волчьих праздники”. Вещь была выброшена, а спутники остались невредимы.

Аналогичные легенды и верования существовали в Болгарии у варненских гагаузов.^{lxx}

Жительница с. Бешалма в самом конце XIX в. рассказывала В.А. Мошкову, что якобы в их селе одна женщина пряла во время “волчьего праздника” шерсть. Волк утащил у неё единственного ягнёнка, не тронув ни одной овцы у тех жителей, которые воздержались от работы в дни “волчьих праздников”^{lxxi}. В болгарском селе Кирыотня, что на Юге Республики Молдова, не разрешалось притрагиваться к плугу, телеге, саням и виноградному прессу^{lxxii}. У болгар на Балканском полуострове так же были известны “волчьих праздники”, отмечавшиеся в первые две или три недели ноября. В эти дни у них “соблюдались некоторые запреты и ограничения, чтобы не рассердить волков”^{lxxiii}. Сравнение обрядности и народных поверий у бессарабских гагаузов и болгар показывает, что у болгар запреты налагались не столько на работы, связанные со скотоводством, сколько на работы земледельческого характера. Таким образом, существенное отличие кажущегося на первый взгляд сходным содержания “волчьих праздников” у гагаузов и болгар состоит в том, что в обрядовой стороне этих праздников и в связанных с ними народных повериях отразились различные формы хозяйственной деятельности: скотоводства – у гагаузов, земледелия – у болгар. Существовал самый разнообразный набор предохранительных действий и восклицаний, которые могли помочь человеку избежать неприятностей при встрече с волком^{lxxiv}. В конце XX века гагаузы рассказывали В. А. Мошкову, что при встрече с волком, надо было раздеться догола и спастись бегством. Уроженец города Чадыр-Лунги П. Д. Карапетри сообщил, что при встрече один на один с волком надо было смотреть ему прямо в глаза: если человек пересмотрит, он спасен^{lxxv}. Могущественным действием считалось подражание волчьему вою. Широкое распространение в гагаузских селах получило восклицание Ху! Ху! Ху! Это было отмечено в гагаузских сказках В.А. Мошковым^{lxxvi}, а позднее, в 1930-е годы у

²¹ «Сарги» – портянки из белой овечьей шерсти.

варненских гагаузов, на это обратил внимание Ат. Манов^{lxxvii}, сохранилось это в памяти взрослого населения в середине XX века^{lxxviii}.

Это восклицание, восходящее к куманской традиции, перешло впоследствии в христианский обряд плодородия, исполняемый варненскими гагаузами^{lxxix} в ночь перед 14 октября^{lxxx}.

От двух до четырех молодых людей одевались в женскую турецкую одежду, или накидывали на себя кожи, вывернутые наизнанку. Один из них выбирался главным “джонгодор” или “мортолоз”, он намазывал себе лицо сажеей, а вокруг головы наматывал несколько поясов в виде турецкой чалмы. В руках у каждого была палка, на конце которой были привязаны куски тряпочек и небольшие колокольчики. Эта группа подходила к воротам каждого дома и начинала кричать уже знакомое: Ху! Ху! Ху!

Затем подражание волчьему вою прекращалось, чтобы “главный” смог выкрикнуть: “Джамаллар гелди, дуйдунусму?” /Джамали пришли, вы слышали?/. Снова хором кричали: Ху! Ху! Ху! и “главный” продолжал: “Селям верди, алдынысмы?” /Они вас поздравили, вы приняли это?/. Затем все начинали танцевать, а “главный” в это время говорил хозяину дома, что они пришли издалека, страдают от жажды. Не найдется ли “имам сую?” /вина/^{lxxxii}. Возможно, что в этом отразились отрывочные воспоминания балканских гагаузов о прежних переселениях, связанных с кочевой жизнью.

День 21 ноября считался у гагаузов праздником “Хромого волка”. Легенда о его происхождении такова. В некие времена один охотник забрался на дерево. Вдруг под деревом собрались волки и начали выть. Тут между ними появился старичок /оказавшийся Богом/ и стал распределять каждому волку их жертвы. Все волки получили различных домашних животных, остался под деревом лишь один хромой волк, которому достался человек, сидящий на указанном дереве. Но когда волк начал подкапывать корни этого дерева, человек убил его из ружья^{lxxxiii}. С тех пор, по словам информаторов, и стали гагаузы отмечать праздник “хромого волка”^{lxxxiii}. В этот день нельзя было выгонять овец в поле, чтобы волки не съели пастуха, в отмщение за убитого некогда хромого волка^{lxxxiv}.

5. Фрустрация, запреты, клятвы, ритуалы

Чтобы обезопасить свой скот от волков, гагаузы устраивали летом или осенью коллективную охоту. Собирались 15-20 человек, верхом на лошадях, вооруженные ружьями или палками, и разъезжались в разные стороны по степи. Когда кому-нибудь удавалось наскочить на волка, тогда все остальные по его знаку начинали преследовать зверя, до тех пор, пока не загоняли его до смерти^{lxxxv}. К сожалению, кроме упоминания о том, что перед началом охоты делались какие-то обряды^{lxxxvi}, других сведений обнаружить не удалось. Несмотря на очень краткий и отрывочный материал, важно выделить и подчеркнуть три детали: во-первых то, что охотились верхом на лошадях, во-вторых, несмотря на наличие огнестрельного оружия, охотники предпочитали “загнать волка до смерти” и, в-третьих, интересен обычай, по которому, согласно Ат. Манову, охотники перед началом облавы «предохранительно» кричали Ху! Ху! Ху! для того, чтобы волк не навредил кому-нибудь из охотников.

К осторожному (почтительному) обращению с волком призывает пословица, записанная у варненских гагаузов: «Курду гѳран да «уу» баарыр, гѳрмеан таа чок баарыр»^{lxxxvii} («Кто увидит волка, кричит «уу», кто не видит, кричит еще громче»).

Дотрагиваться до языка мертвого волка строго запрещалось. Человек, который нарушал этот запрет, должен был неизбежно заболеть. У него в теле появлялись черви, и по словам гагаузов, такой человек умирал^{lxxxviii}. В лучшем случае человек мог остаться живым, но у него должен распухнуть язык^{lxxxix}.

В гагаузском фольклоре хромой волк /топал йабаны/ самый хищный и самый опасный из всех прочих волков^{xc}.

Пережитками существовавшей некогда веры в могущество волка являются гагаузские детские клятвы. В некоторых гагаузских селах до недавнего времени можно было услышать “йабаны урсун”^{xcii} /пусть поразит меня волк!/. В недалеком прошлом к этому приему прибегали и взрослые^{xciii}. Клятве именем волка гагаузы верили больше, чем клятве именем Бога или клятве честным словом. В гагаузских текстах В.А. Мошкова чаще встречается форма: “и бени джанавар!”^{xciiii} /съешь меня волк/, нежели “Валлаа!” /“Ей богу!”^{xciv}.

Выражение “йабаны урду”, которое гагаузы употребляли применительно к убитому ягненку или теленку, означало не просто “ударил” или “убил”, а “поразил”, в смысле “покарал”. Как будто какая-то сверхъестественная сила нашла свой выход, избрав для себя объектом жертву волка. Для лучшего понимания уместно сравнение с верованиями русского крестьянства: “под Егория не работают, чтобы волк овец не поел” /разрядка наша – М.Г./ Кроме того в верованиях русского крестьянина жертвы принадлежат не волку, а христианским святым: “Что у волка в зубах, то Егорий дал”^{xcv}.

Цикл осеннего “почитания” могущественного волка гагаузами существенно отличается от аналогичных поверий славянских народов. Согласно верованиям русских, после Михайлова дня, в лесу начинали властвовать хищные звери, причиняющие ущерб крестьянскому хозяйству. Например, на Егория осеннего “в лес никак нельзя ходить”^{xcvi}.

С середины ноября начинался “волчий месяц”. “Около Филиппова дня”^{xcvii} волки стаятся и начинают подбираться поближе к жилищам людей, чтобы с голодухи зазевавшейся дворовой собачонкой попользоваться, а то так и на запоздалого путника в лесу целой стаей наброситься, а то и жеребеночка зарезать”^{xcviii}.

В большинстве случаев в народных поверьях русского народа речь шла о зоологическом явлении: “В глухозимье волки стадаются”^{xcix}. У южных славян Балканского полуострова народные поверья так же чаще всего связывались именно с этими же явлениями. Только в отличие от русских, у них, по словам В.И. Чичерова, власть над волками приписывалась не Егорию, а Мартину, иконописное изображение которого полностью совпадает с изображениями Егория^c. В связи с этим можно подчеркнуть два обстоятельства: во-первых, и у северных и у южных славян, которые на протяжении длительного времени окружали гагаузов, – поверья о волках были связаны с чисто рационалистическими представлениями, а, во-вторых, те и другие власть над волками приписывали христианским святым. У гагаузов сложилось другое явление. Чаще всего волк употребляется с эпитетом “бос” серый. Этот “бос ябаны” действует самостоятельно, выделяя себя от обычной волчьей стаи, многократно повторяющейся в славянских поверьях.

По мнению В.А. Гордлевского, в русский фольклор тоже вошёл этот “босый волк”^{cci}. Только не в качестве простого серого волка, которые зимой “артелями рыщут”^{ccii} в бесконечных русских лесах, а тем “босым волком”, которому присуща тотемистическая таинственность, взятая из народных представлений куманов или других тюрков^{cciii}.

Впрочем этого “босого волка” христианская религия тоже попыталась “перемолоть”, В Псковской губернии В.И.Чернышевым была записана сказка, в которой указывалось, что у “босого волка” имелась чудесная скамеечка, или подставной столик, расположенный под иконой^{civ}. Как образно заметил В.А. Гордлевский, в этом явлении “тюркский тотем подбирается к христианскому обиходу”. Только не “босый волк” “цепляется за икону”^{cv}, как думалось В.А. Гордлевскому, а, скорее наоборот: служители христианской религии сами попытались скорее вытеснить из памяти народа остатки этого дохристианского представления, связанного с тотемистическими представлениями.

Искалеченный Богом волк со сломанной поясницей широко фигурирует в мифологии болгар едва ли не по всей этнической территории их расселения на Балканском полуострове.

Коротко говоря, равнодействующая обширных вариантов легенд о пастухах, пастухах-музыкантах и их контактах с волком, состоит в том, что Христианский Бог одержал победу над мифологическим волком, а следовательно, знаменовал окончательную победу православия в воззрениях гагаузов над дохристианскими верованиями^{cvi}.

6. Волк и православные священники: следы былого недоверия

В литературе о гагаузах делались попытки представить их “весьма религиозными”^{сvii}, и ярыми приверженцами православной религии^{сviii}. Особенно постарался в этом направлении гагауз по происхождению, протоиерей М. Чакир^{сix}, перу которого принадлежит “История гагаузов”, опубликованная им на гагаузском языке в 1934 г.^{сx}. Однако это мнение не вполне подтверждается этнографическими, фольклорными и этносоциологическими материалами. У гагаузов существует поверье, что священники, первые из всех людей, попадут в ад^{сxi}. Неважное отношение к служителям христианской религии подтверждается и многими народными приметами^{сxii}. Поговорка гласит: «Если встретишь волка, то это хорошо, а если зайца, кошку или попа, то это плохо»^{сxiii}. Аналогичная примета в отношении встречи с волком существовала и у других тюркских народов^{сxiv}.

Узбеки подразделения уз, по сообщению Л. П. Потапова, еще в конце 1920-х годы верили, что «год, в который появилось много волков, будет для них удачным. Они спрашивали человека, выгодно продавшего на базаре свой хлеб или какие-либо другие продукты: «Ты что сегодня волка видел что ли?». В Хиве тому же исследователю говорили «о такой счастливой примете: если человеку волк пересечет дорогу, то это непременно сулит ему удачу»^{сxv}.

Относительно бытования ее в прошлом у киргизов, В. А. Гордлевский заметил, что это является “отголоском высокого взгляда на волка”^{сxvi}. В отличие от персонажа волка, священники попадают в сказках обычно в самое глупое положение^{сxvii}. По этому поводу еще в начале XX в, было высказано предположение, что в этом проявляется отголосок какой-то древней вражды между священниками или их предшественниками, в том числе шаманами или языческими жрецами и народом. От гагаузов можно было слышать, что не грех убить цыгана, еврея, конокрада и попа^{сxviii}. Об отношении гагаузов к христианским книгам, народная примета свидетельствует довольно красноречиво: “Кто прочитает всю Библию, тот скоро умрет”^{сxix}.

«Киргизы верили, – отмечалось в этнографической литературе последней четверти XIX века, – что если во время лета наступают продолжительные дожди, а зимой постоянные бураны, то это происходит от постоянного чтения муллами Корана»^{сxx}.

Ироничное отношение гагаузов, проживающих в Болгарии, к православной религии красноречиво выражены в поговорках, записанных Владимиром Зайончковским в сентябре 1957 и октябре 1958 года в Варненском округе: «Баа истемеер дуа, истеер казма» («Винограднику нужна не молитва, а мотыга»)^{сxxi}, «Baal рораз кавгаа жартаз», «Баалы попаз кавга папмаз» («Связанный поп скандалить не станет»)^{сxxii}.

И если над священником можно делать самые злые насмешки, то в отношении волка ничего подобного не допускалось. Вообще “бос йабаны” - серый волк не терпит, чтобы к нему прикасались. Мясо овцы, убитой волком, считалось ядовитым, и его никогда не ели^{сxxiii}. Если месяц бывал красным, то говорили, что его кусают волки^{сxxiv}. Этот сюжет имел дальнейшее развитие. Такой вид месяца /обкусанный волками/ считался дурным предзнаменованием: либо град пойдет^{сxxv}, либо убийство случится^{сxxvi}, либо война нагрянет или другое какое-то несчастье произойдет^{сxxvii}. О почтительном отношении к волку говорит отсутствие его образа в популярных гагаузских народных частушках “мани”. Например в 111 частушках, опубликованных В.А. Мошковым^{сxxviii}, и в 70 приведенных в материалах В.Зайончковского^{сxxix} имя волка упоминается только раз.

Исследователи, изучавшие менталитет тюркских народов, в том числе системы религиозных верований и поверий, неоднократно отмечали маргинальные факты двойного полуверия, когда за верхними (высшими) слоями православия или ислама, скрывались более ранние религиозные представления, ассоциированные с тотемизмом или шаманизмом. «Несмотря на то, что исламская религия среди узбеков распространилась очень давно, – по наблюдениям Л. П. Потапова в конце 1920-х годов, – она не смогла вытеснить древних религиозных представлений. Такая же картина, – отмечал тот же автор в статье,

опубликованной в конце 1050-х годов, – и среди других народов Средней Азии и Казахстана»^{сxxx}.

Интересные в этом отношении и важные с этнографической точки зрения описания о бытовании культа волка у гагаузов приведены в трудах Е. Квилинковой. Так, например, в одной из газетных публикаций она сообщает, что в день Св. Трифона (1/14 февраля) гагаузы окропляли виноградники освященной водой (ауазата). В некоторых селах, где побывала сама исследовательница, совершали обрядовое подрезание 3 кустов виноградника, которые поливали вином, чтобы лучше плодоносили. При этом первые три дня февраля (день Св. Трифона, Сретение и день Св. Симеона) считались особенно опасными (hatalli guuniar). Их отмечали в честь волков. В эти дни соблюдали ритуальный запрет на все виды работ, связанных с острыми и колющими предметами, чтобы предохранить людей и скот от нападения волков^{сxxxі}.

Внутренняя противоречивость и вместе с тем синкретизм ритуальных действий и запретов на все виды работ состоит в том, что, совершая обряды, связанные с земледельческим трудом, цель предохранительной магии была ориентирована на работы, связанные некогда с кочевым бытом и скотоводством. Плотное сращивание верований, связанных с язычеством и культом волка с православием выглядело таким образом, как будто в новые православные меха наливали старое языческое вино. К типологически сходному явлению, т.е. синтезу язычества и православия, видимо, относится зафиксированный, но не понятый запрет на употребление мясной пищи (пищевое табу), номинированный в качестве волчьего поста («janavar yortu») ^{сxxxіі}.

Одним из важнейших выводов насыщенного подхода к осмыслению «тайного знания», которое несут в себе культы волка и камня, обычаи гостеприимства и жертвоприношения выступает выявленная связь между ними. Перекрёстное проявление сходных элементов в сюжетах различных культов служит убедительным аргументом и свидетельством внутренней целостности стержня традиционной культуры, на котором строится каркас гагаузскости как основы этничности гагаузов.

В начале XX века В. А. Мошков, перечислив несколько популярных гипотез о происхождении гагаузов, не без удивления цитировал энциклопедию Брокгауза, где он «нашел такое странное сообщение: «гагаузы – отуреченные болгары, их немало в Измаильском уезде Бессарабской губернии, они православные, но в дни храмовых праздников совершают Курбаны, – род языческих жертвоприношений»^{сxxxііі}.

Выдающийся исследователь и знаток традиционной культуры казахов и киргизов Чока Валиханов авторитетно заявлял: «Мусульманство среди народа неграмотного без мулл не могло укорениться, но оставалось звуком, фразой, под которым скрывались прежние шаманские понятия»^{сxxxіііі}.

Не вполне глубокие знания гагаузами религиозной догматики, к тому же не сочетающиеся с утвердившимся в литературе мнением относительно их глубокой приверженности к православию, имею скорее этнополитическое, чем этнокультурное происхождение и объяснение.

Навязчивая манифестация своей религиозной идентичности была протестом гагаузов против насильственной исламизации в пору пребывания на Балканском полуострове в составе Османской Империи.

Альтернатива: симпатия волку и антипатия священнику в представлениях гагаузов, не только сближает их с генетически родственным Тюркским миром, и дополняет картину самого Тюркского мира, которому были присущи маргинальные состояния в проявлении религиозной идентичности. Еще раз вернемся к Чока Валиханову и его выводу, получившему признание среди знатоков этнографии тюркских народов. Прежнее шаманство, по словам классика казахской этнографии, «смешалось с мусульманскими поверьями и, смешавшись, составило одну веру, которая называется мусульманской. Но казахи и киргизы, не зная Магомета, верили в Аллаха и в то же время в языческих онгонов, приносили жертвы на гробницах мусульманским угодникам, верили в шамана и уважали мусульманских

ходжей, поклонялись огню и призывали вместе с онгонами мусульманских ангелов и восхваляли Аллаха. Такие противоречия нисколько не мешали друг другу и киргизы верили во все это вместе. Ислам для основной массы неграмотных дехкан, особенно для живущих кочевым или полукочевым бытом, остался непонятным и чуждым. Он не проник в мировоззрение народа, и от него была воспринята только некоторая часть внешней обрядовой стороны и терминологии отдельных святых»^{сxxxv}.

Явные следы культа волка в представлениях гагаузов не ведут дальше восприятия его как прародителя или прародительницы, субъекта, которому следует поклоняться, проводника – пастыря – спасителя, или символа на знамени^{сxxxvi}. И из-за недостатка фактического материала, трудно серьезно ставить вопрос о стадильной эволюции культа волка. Однако одно из звеньев этой эволюции свидетельствует о слабеющей энергии тотемизма и поражении волка-тотема перед христианской религией.

В одной из бытоописательных рассказов, зафиксированных В. А. Мошковым, говорится о неудачной попытке волка стать православным священником^{сxxxvii}. У варненских гагаузов в Северо-Восточной Болгарии была записана поговорка о том, что даже собака осилит волка: «Arkaly kopek kurdu buar», Аркалы копек курду бууар), («Собака, у которой есть покровитель, волка задушит»)^{сxxxviii}.

7. Волк – спаситель, покровитель

В одной из гагаузских сказок мифологического содержания волк встречает героя сказки в пустыне и направляет его по верному пути^{сxxxix}. Перенесение места действия гагаузской сказки в пустыню также побуждает искать этнокультурные параллели гагаузских сказок с преданиями кочевых средневековых тюрок. В одном отрывке из уйгурского сказания об Огуз-кагане, приведенном в работе В.В. Радлова, сиво-шерстый и сиво-гривый, высокий волк выходит навстречу Огуз-кагану, который проделал перед этим сорокадневный поход и говорит: «Я, Огуз, хочу служить тебе!»^{cxl}. Затем этот волк помогает одержать важную победу над сильным противником. В другом месте эпос приписывает волку такие слова, обращенные к Огуз-кагану «Я пойду впереди и буду указывать тебе дорогу»^{cxli}. Г.Н. Потанин был твердо уверен в том, что культ волка имел широкое распространение у тюркских народов^{cxlii}. Об исконности культа волка у тюрок мимоходом заметил и В.В. Бартольд^{cxliii} и А.Н. Максимов^{cxliv}. обстоятельно этот вопрос был изучен турецким исследователем Ф. Кепрюлю^{cxlv}. В советской литературе культу волка были посвящены обстоятельные публикации В.А. Гордлевского, Р. С. Липец, Ф. А. Урманчеева^{cxlvi}.

Приведенные материалы о народных преданиях и поверьях, обусловленных культом волка у гагаузов, а также совпадение сюжетов гагаузских сказок и поверий о роли волка в действиях и судьбе главного персонажа сказки, близких по смыслу с преданиями других тюркских народов, дают основания искать истоки культа волка гагаузского народа в языческих представлениях кочевых тюркских народов.



РУССКИЙ ЯЗЫК В ТЮРКО-СЛАВЯНСКИХ
ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯХ



На последней странице обложки – картина «Волчий праздник» гагаузского художника Дмитрия Алогто. В будничной степи, в палене утреннего тумана, сквазь столбчатые ветви эвкалида и колючие колосники кустарника по-над крышами домов, прозвонистых овчарен и хозяйственных построек виднеется могучая фигура своего волка, о чем-то неслышно воющего, обращаясь к Богу неба.

8. «Потомки серой волчицы»

Существует множество вариантов легенд и преданий о происхождении тюркских, монгольских и ряда других евразийских народов от волка. Так, например, считая себя, как и тюрки, происходящими от волка, древние монголы почитали волка как своего прародителя. Сделанный на основании общности генеалогических легенд тотемического характера вывод об этногенетической близости двух больших групп племен и народов – тюркских и монгольских, – до сих пор пользуется доверием среди востоковедов.

Собранные в 1920-е годы Л. П. Потаповым сведения о поверьях узбеков о волке, позволили с помощью древних народных представлений о волке среди различных родоплеменных групп реконструировать ранние этногенетические связи узбеков, этнический состав которых, также как и гагаузов, не отличается однородностью.

Отсутствие обстоятельного каталога генеалогических легенд о происхождении народов тюркского мира затрудняет просветление «тайного знания» и уточнение вопроса о том, от кого именно, от волка-прародителя или волка-прародительницы, вели свое происхождение гагаузы. И это несмотря на то, что по признанию Л. П. Потапова, внимательно проштудировавшего публикации В. А. Мошкова, был собран богатый материал о многочисленных поверьях и приметах, связанных с культом волка среди гагаузов. В работе Л. П. Потапова содержатся интересные данные о сохранении в 1920-е–1930-е годы в среде монгольских и тюркоязычных народов легенд о происхождении от волка, о понимании его как своего тотема. Так, например, у бурят волк считался главным духом – помощником шамана^{cxlvii}, у якутов – сыном древнего божества Улуу – Тойона^{cxlviii}. В связи с этим заслуживают интереса извлеченные из китайских летописей древнетюркские легенды о происхождении тюркского народа. Согласно первой легенде, предки тюрков были истреблены «воинами государства Линь», в которых турецкий исследователь Б. Ожель видит одно из сяньбийских племён^{cxlix}. В живых остался всего лишь один мальчик, которого спасла и выкормила волчица, а затем стала его женой. Спасаясь от врагов, убивших и этого мальчика, волчица скрылась в горах Гаогана. Там в пещере она родила десятерых сыновей, которые впоследствии женились на женщинах из Гаогана, а потом все потомки волчицы поселились на Алтае^{cl}, где они приняли название тюрк^{cli}.

Все десять братьев стали основателями отдельных тюркских родов. Один из них, по имени Ашипа, в память о своем происхождении от волка имел знамя с изображением волчьей головы^{clii}.

Согласно второй легенде, тюрки происходили от семнадцати братьев, один из которых был сыном волчицы. Все его братья волею обстоятельств были уничтожены, а он остался благодаря своим сверхъестественным способностям^{cliii}. По мнению автора китайской летописи, эти легенды «совпадают в том, что тюрки происходят от волчицы»^{cliv}. А по предположению С.Г. Кляшторного, эти легенды следует считать вариантами одной легенды, воспроизведённых разными хронистами^{clv}.

Тотемическая подоплёка приведенных легенд может быть воспринята без всякого сомнения. Конечно, дошедшие до нас со страниц китайских летописей редакции этих легенд относятся к той эпохе, когда тюрки уже не верили в то, что они произошли от сыновей волчицы. Однако, если сравнить сюжеты тюркской легенды с известной легендой о Ромуле и Реме, то нетрудно заметить, что в последней наблюдается стремление переделать старую тотемистическую легенду и сделать её более правдоподобной. Отсюда отцом выступает не волк, а Бог войны антропоморфный Марс, а волчица только выкармливает найденных ею человеческих детей. Зооморфный характер тюркских легенд, согласно которым волчица сама рождает предков тюрков, даёт нам повод считать, что тотемистическая окраска тюркских легенд выражена достаточно ярко.

Среди узбеков в родоплеменном подразделении катачан (род Халбай) Л. П. Потапов записал легенду о том, что волк раньше был человеком, который был превращен в волка проклятием святого. Множество поверий среди узбеков, согласно которым атрибуты волка

оказывают всяческую помощь, в том числе при трудных родах женщине и охраняют новорожденного, манифестируют древние тотемические представления о том, что волк или волчица были прародителями тюрков. В этом в известной мере убеждает тот факт, что некоторые узбекские женщины пили от бесплодия волчий жир. Вполне естественно, что из тотемических представлений о волке-прародителе могли сохраниться через века представления, поверья и приметы, в которых волк является охранителем и защитником своих потомков. Отсюда, по-видимому, и вера в хорошую примету, если случится встреча с волком во сне или на яву.

Следы тотемистических представлений о волке довольно чётко прослеживаются и в «Нартском эпосе»^{clvi}. По словам В. И. Атаева, не подлежит сомнению, что нартский эпос был создан ещё тогда, когда осетины-аланы были степными кочевниками, так как ареной нартских походов и подвигов почти всегда выступает степь.

9. Героизация волка – эхо патриархата

Волк – это могущественный зверь, воспринимаемый тюркскими кочевниками как символ воинственности. По китайским сведениям, профессиональные воины, дружинники степного князя, которые составляли его личную гвардию, назывались у тюркских каганов, «бөри» (волк)^{clvii}. Это очень важно подчеркнуть, потому что именно эти кочевники готовы были воспользоваться любой возможностью, чтобы сохранить свой кочевой образ жизни. Грабительские набеги тюрков на своих соседей заканчивались успешно в том случае, когда в этих походах активное участие принимали эти «бөри».

Для пастбищно-кочевого хозяйства обширного пояса Евразийских степей волк был опасным хищником, который опустошал их стада. Вследствие этого он вырастал в могущественную фигуру, достойную стать объектом поклонения. Можно предположить, что культ волка первоначально был порождён отголосками древних тотемистических представлений, которые сохранились в устных преданиях не только кочевых тюрков, но и других кочевников. Затем, по-видимому, культ волка закрепился в идеологии пастбищно-кочевой формы производства, отражая рационалистические представления кочевников об этом степном хищнике, вследствие его постоянной угрозы. В этом причина широкого распространения этого культа и причина его длительной живучести. В 1999-2001 гг. борцы молодежного спортклуба на чемпионате республики в общекомандном зачете занимали 1-е место, завоевав 3 золотых, 3 серебряных, 4 бронзовых медалей. Словом из 30 разыгрываемых медалей 10 достались команде Гагаузии, подтвердившей символику своего названия – «Боз курт»^{clviii} - «Серый волк».

Героизация волка проявлялась в том, что у некоторых тюркских народов существовали флаги с изображением волка. Так, например, по сообщениям китайских источников на знаменах древних тюрков изображалась волчья голова, расшитая золотом^{clix}. Личные гвардейцы тюркских каганов, которым доверялась охрана знамени с изображением волчьей головы, назывались бери (волки)^{clx}.

10. Половецкие волки в «Слове о полку Игореве»

Каким образом культ волка мог оказаться в представлениях у гагаузов, главной отраслью хозяйства которых уже не менее трех столетий является земледелие? Где искать звено, связывающее их с тюркоязычными кочевниками? По мнению В.А. Гордлевского разгадка может лежать в юго-западном углу южнорусских степей, куда переселялись куманы под давлением киевских князей^{clxi}. К этому выводу его привели данные по топонимике и ономастике Бессарабии, Румынии и Венгрии. Турецкий исследователь Х.Н. Оркун видел в слове «Бессарабия» воспоминание о куманском предводителе Basar-aba^{clxii}. А ещё раньше Л. Расоньи, написавший статью о куманах в устье Дуная, отмечал, что имя Basaraba было очень модным и распространённым в разных местах обитания средневековых тюрков^{clxiii}. Среди

гагаузских имён часто встречаются такие, которые были широко распространены у куман^{clxiv}. Вышеизложенные соображения не исключают возможности искать истоки культа волка у гагаузов именно у куманов и узов (торков) – обитателей южнорусских степей, а впоследствии некоторых районов Балканского полуострова и венгерской Паннонии.

Автору “Слова о полку Игореве”, видимо, была знакома история тюркоязычных куман, имена их вождей, их кочевой быт и народная мифология, отдельные мотивы которой, понятно, нашли отражение в тексте “Слова”. “Гзак бежит серым волком, Кончак ему след правит к Дону Великому”^{clxv}. Здесь волк символ стремительности и опасности. В другом месте автор “Слова” прямо указывает, что “вльци грозу вьстрожать по яругам”^{clxvi}. Выразительно звучит этот отрывок в переводе А.Н. Майкова: “Воют волки по крутым оврагам, ошетинясь, словно бурю кличут”^{clxvii}. Скорее всего этот сюжет навеян автору “Слова” содержанием куманской песни или эпоса. На это обстоятельство ещё не обращалось внимания, хотя в литературе мимоходом упоминалось о следах куманского эпоса в русских летописях^{clxviii}. По мнению В.А. Пархоменко сюжеты куманских песен могли быть принесены куманскими девушками, которые в немалом количестве попадали в княжеские дворы, или просто в плен.^{clxix}

Историография образа волка насчитывает немало гипотез о значении слова “босый”, которое дважды встречается в тексте “Слова”. Задумавшись впервые над этим словом в 1805 г., А.С. Шишков вынужден был признаться, что оно “не представляет разуму никакого удовлетворительного понятия”^{clxx}. К.Ф. Калайдович в 1818 г. попытался перевести значение этого слова с польского языка: “голодный волк”^{clxxi}. В 1821 г. П.Г. Бутков предположил, что текст “Слова” был испорчен, и что вместо “босые” надо читать “босуви”^{clxxii}, а позднее этот же автор сравнил “босый” с финским словом “posaus” и предложил читать “босый” в смысле хищный^{clxxiii}. Полвека раздумий над этим словом не дало успеха. В 1858 г. А.В. Востоков признался, что ему не ясно значение этого слова^{clxxiv}. В 1866 г. издатель “Слова” Н.С. Тихомиров воздержался от объяснения^{clxxv}, т.к. по словам В.А. Гордлевского, ему осталось неясным значение этого слова^{clxxvi}. Один из тогдашних рецензентов Н.С. Тихомирова отнес слово “босые” к “спорным, необъяснимым, темным и искаженным словам”^{clxxvii}. Другой рецензент В.В. Макушев предложил читать вместо “босый” – “бусый”^{clxxviii}. Так прочитывали впоследствии В.Ф. Миллер, А.А. Потебня, В.Ш. Даль, Е.В. Барсов, В.Н. Перетц, А.С. Орлов, В.Ф. Ржига, С.К. Шамбинаго и др.^{clxxix}. Не затихли дискуссии о значении этого слова и в советской литературе. А.И. Соболевский вновь восстановил чтение “босый”^{clxxx}. Но в понятии этого слова он не видел тотемистического смысла, почерпнутого автором “Слова” из половецких народных верований, а вкладывал в это понятие какую-то разновидность волка, существовавшего в XII в. в южнорусских степях, который якобы именовался “босый волк”^{clxxxi}. Известно, что одна летопись упоминает очень ценный мех белого волка. А.И. Соболевский попытался связать “босого волка” именно с этим летописным упоминанием, ссылаясь на то, что в малорусских говорах “босый” употребляется в значении “белоногий”^{clxxxii}. В.А. Гордлевский в подтверждение этому привел примеры из ономастики Московской Руси, в которой в XVI в. был известен помещик Босой волк, а в XVII в. фамилия Босоволков^{clxxxiii}. В 1935 г. В.И. Чернышев указал, что ему приходилось слышать выражение “босый волк” среди русских^{clxxxiv}. В обстоятельном исследовании значения этого слова В. А. Гордлевский предположил, что в русский фольклор были перенесены представления о тюркском тотеме в образе “босого волка”, в который вкладывался какой-то уже утраченный тотемистический смысл. М.В. Щепкина объяснила слово босый, как свойство, присущее особым волкам-оборотням. Она же сделала интересное предположение, что древнее значение слова босый связано или приближается к значению слова “священный”^{clxxxv}. В.Д. Виноградова приблизила значение “босый” к значению “босув” и подчеркнула, что босув – это “посвященный божеству”, “принадлежащий божеству”^{clxxxvi}.

В “Задонщине” в образе серого волка уже видим самих кочевников, надвигающихся с востока. “Серые волци воють, то ти были не серые волци, придоша поганые татарове хотят пройти воюючи, взяти всю землю русскую”^{clxxxvii}.

Фигура волка-оборотня, известного в XIX в. по многим гагаузским сказкам^{clxxxviii}, и по более поздним народным верованиям^{clxxxix}, прямо восходит к своему прототипу, который знаком по “Слову о полку Игореве”. “А Игорь князь... ввръжесе на бръзь комонь, и скочи с него босымь волкомь, и полете соколомь подь мъглами. Коли Игорь соколом полете, тогда Влурь влькомь потече”^{cxsc}.

В.А. Гордлевский в своём исследовании не ставил задачу объяснить многозначительный факт о том, что у половцев некоторые племенные имена были прямо связаны с культом волка. Одно из них *Bergu-Bergü, berü*^{cxci}, / бёрю, как видно, приближается по созвучию к распространённому в быту названию волка – бёрю – которое зафиксировано в куманском словаре “Codex Cumanicus”.

Выше уже отмечалось, что это слово было известно многим тюркским народам, знали его и гагаузы. Другое этническое наименование куманского племени^{cxcii} *Başkirt ** (Boskurt) близко к “бос курт” – серый волк^{cxciiii}.

В “Codex Cumanicus”, памятнике куманского языка имеется слово “bozağ”, первую часть которого “boz”, которое бытовало у них в XI-XIII вв., В.В. Радлов переводил “серый”^{cxciiv}. Г. Вамбери объяснял бору из бор, бор /серый/^{cxcv}, что по мнению современных исследователей, в звуковом и семантическом отношении не вызывает возражений.^{cxcvi}

11. Общение с волком

В представлениях и поверьях бессарабских гагаузов сохранились какие-то смутные воспоминания о возможности общения человека с волком. Отсутствие таких навыков по преданиям варненских гагаузов, могло привести к беде. Не случайно популярной была поговорка: «Салмаа билмеан копек сүрүсүна курт гетирир» («Неумеющая лаять собака навлечет на свое стадо волка»)^{cxcvii}.

Многие пожилые информаторы в 1960-е годы говорили, что якобы раньше люди, которые хорошо знали обычаи и повадки волков, а теперь: “все земли распахали, волков не стало и мы их забыли”, как заявил П.Д. Карапетри^{cxcviii}. Неоднократно информаторы-гагаузы старались подчеркнуть, что лучше всего с волками могли справляться пастухи с помощью различных засекреченных таинственных средств^{cxciix}. Аналогия этому явлению легко обнаруживается в огузском героическом эпосе “Книга моего деда Коркута”. Именно из этого выдающегося памятника средневековых тюрков мы узнаём о пастухе, у которого была праща с камнем. “В том месте, где камень /брошенный пастухом – М.Г./ касался земли и падал, трава не выростала; когда там останавливались на лето жирные бараны и тощие ягнята, волк, придя /туда/ не ел их”^{cxcc}, боясь удара этой пращи пастуха^{cxci}.

В конце XIX века интересный рассказ был записан В.А. Мошковым о том, как таинственные знания одного пастуха столкнулись однажды с подобными же знаниями кучера: “Один кучер ехал с барином из Болграда в Аяджалы. Он мог по желанию когда угодно и где угодно собрать волков, и вот, проезжая по степи и увидя стадо овец, пастух которых спал, вздумал подшутить над этим последним. Он созвал двух волков, которые бросились на овец, а сам поехал далее. Но и пастух был не прост. Проснувшись от шума, он взял свою собственную бурку и стал бить по ней палкой, что было мочи, грозя пальцем в направлении отъезжавшего экипажа. Благодаря таинственным знаниям пастуха, каждый удар его по собственной бурке, отзывался на спине кучера, так что этот последний должен был вернуться и просить прощения, потому что вся его спина была в синяках”^{cxcii}.

Эта традиция восходит к традициям тюркоязычных куманов, которые путем мнимого общения с волками, старались предугадывать или предопределять ход событий в желательном для себя направлении. Красноречивое свидетельство об этом находим в сообщении Ипатевской летописи: “... когда наступила полночь, то Боняк встал, и, отъехав от войска, начал выть по-волчьи. Волк ему ответил, и вслед за ним много волков начали выть”^{cxciiii}.

Из этого куманский хан сделал вывод: “завтра мы одержим победу над венграми”^{cciv}. Можно было бы подумать, что это обыкновенный охотничий прием, с помощью которого охотник, по словам В.А. Гордлевского, “воспроизводит первобытное соотношение между человеком и животным миром, нарушенное культурой и отходом человека от природы”^{ccv}. Но оказывается, что у куманов этот обычай имел распространение не только перед битвой или охотой. К. Гамсархудиа сообщает о том, что “было обычаем у Тогортака выть по-волчьи после победы над врагом”^{ccvi}.

В некоторых гагаузских сказках волк выступает защитником народных интересов в борьбе против богачей, царей и прочих притеснителей^{ccvii}. Иногда заблудившийся в пустыне странник с помощью волка выходит на верную дорогу^{ccviii}. Совпадение этого мотива с фольклорными сюжетами кочевых народов позволяет видеть, что культ волка у гагаузов восходит своими корнями в кочевое прошлое гагаузов, которое со временем уступило место оседлой жизни и преобладанию земледелия в их хозяйстве.

И хотя еще невозможно конкретно проследить историко-географические следы культа волка у гагаузов, однако предварительно можно сказать, что они ведут из южнорусских степей на Балканский полуостров, превращаясь там, в топонимике Добруджи в связующее звено между средневековым тюркоязычными узами и куманами и современными гагаузами. В качестве примера можно назвать гагаузское село Каракурт^{ccix}, /черный волк/, и турецкие села Куртбунар /волчий колодец/ и Куртдуман /волчий туман/^{ccx}.

12. Волк и гагаузы в евразийском пространстве

Занимая видное место в гагаузской ментальности и в этнокультурной истории, культ волка не только инкорпорирует («прописывает») гагаузов в степную культуру Евразии, но и указывает на хронологические и пространственные траектории культурных взаимодействий по мере того, как кочевые тюрки, двигаясь на запад, соприкасались с византийской культурой в Малой Азии, «тюркский тотем подбирался к христианскому обиходу» (В.А. Гордлевский), – хотя и полностью не заменил его («встретить волка – это хорошо, а если зайца, кошку или попа, то это плохо» (Атанас Манов); с российской – в степях от Волги до Дуная, со славянской и романской – на Балканах и в прилегающих регионах Юго-Восточной Европы.

В культе волка («символ независимости») и в ассоциированных с ним культах петуха («символ воинственности и маскулинности») и лошади («символ верности») в пантоне традиционных культов гагаузов гнездится диалектическое цивилизационное единство тюркизма, византизма и славянства²².

Мифологический контекст образа петуха у гагаузов, как и у ряда других народов, прежде всего связан с солнцем как с «отчетом времени», переходом от царства тьмы к царству света. Петух выступает одним из символов проявления жизненной силы, сексуальной потенции, маскулинности, воинственности и независимости, что согласно тюркским и арабским источникам, нашло отражение в фольклоре, символике и геральдике^{ccxi}. Так, например, на знамени средневекового государства гагаузов красовался петух^{ccxii}.

В конце XX века по свидетельству известного гагаузского поэта Мина Кёся у гагаузов существовало примечательное поверье: «бтарача хороз ешикта (кануда), бил ани гележек мусаафир сана»^{ccxiii}. («Если петух пропоет на крыльце или перед входом в дом, жди гостя»).

В насыщенном праздниками зимнем календаре гагаузы дважды отмечали праздники, связанные с домашней птицей. В Игнатьев день (день священномученика Игнатия) 20 декабря (1 января) отмечали день курицы (tauqlarin gunu), с которым был связан обряд «коледник». Целью обычаев, обрядов и гаданий этого дня, – было стремление магическим образом повлиять на плодovitость всего крестьянского хозяйства в целом. Именно в этот день,

²² Гагаузы в мире и мир гагаузов, том 2, Мир гагаузов, Комрат-Кишинёв, Tipigrafia Centrala, 2012, 496-535

зимнего солнцестояния, как считали гагаузы, начинал удлиняться день и люди приступали готовиться к празднованию Рождества^{ccxiv}.

Совсем иной, ровно через месяц (20 января, 2 февраля) была смысловая нагрузка для Ефима (преподобного Ефимия), (Ногозун гуну). В этот день (День петуха) до восхода солнца мужчина резал петуха и кровью петушиной головы окроплял ворота дома, демонстрируя, что в доме есть мальчики и мужчины. Это обряд совершали и гагаузы, и болгары с. Кирсово Комратского района Республики Молдова. К обрядности не допускались женщины, так как считалось, что цель жертвенного петуха состояла в том, чтобы все мужчины были сильными и здоровыми^{ccxv}.

«У гагаузов Болгарии, – как свидетельствуют по итогам своей поездки в гагаузские села Болгарии Елизавета Квилинкова и Диана Никогло, – есть праздник, который не отмечают гагаузы Бессарабии – Петльов день (2 февраля), когда приносят в жертву петуха «за здоровье мальчиков (сыновей)»^{ccxvi}. Это праздник, – отмечают далее они же – был заимствован ими у болгар, вероятно, после переселения части гагаузов в Бессарабию»^{ccxvii}. Если, во-первых, гагаузы Болгарии исповедуют православие, то 2 февраля (20 января) они никак не могут отмечать какой-либо день, кроме дня преподобного Евфимия. Во-вторых, по крайней мере в с. Кирсово, где более ста лет совместно проживают гагаузы, это обычай принесения в жертву петуха известен в равной мере и гагаузам, и болгарам. Но если этой обычай распространен не только в с. Кирсово, но и в других гагаузских селах, становится безосновательной тезис о том, что жертвоприношение петуха балкарские гагаузы заимствовали и болгар после того, как основная масса переселилась из Добруджи в Бессарабию. Таким образом еще раз подвергается сомнению тезис Е. Квилинковой еще об одном заимствовании гагаузов из арсенала болгарской культуры.

В гагаузских сказках, легендах, пословицах и поговорках содержится немало отголосков о наличии культа коня. Даже такой страстный проповедник православия, а, следовательно, далекий от признания языческих пережитков у гагаузов, протоирей Михаил Чакир в своей знаменитой «Истории гагаузов Бессарабии» вскользь, как бы вынужденно, упоминает: «Gagauzlar veygir Sevici insan, ii gözal veygir için hazir canini da versin»^{ccxviii} («Гагаузы любят лошадей и за хорошую лошадь готовы душу отдать»^{ccxix}. Культ коня, особенно верхового коня, имеет среди тюркских народов более широкое распространение, чем среди многих других народов, олицетворяя собой в мифах, легендах, эпосах и других произведениях устного поэтического творчества небо, солнце, огонь, молнию, ветер, облака, здоровье, благополучие и богатство, народ и государство, власть на небе и на земле^{ccxx}.

По одному из народных поверьев ангел-хранитель приходит к людям во сне в облаке этих красивых и преданных человеку животных. Ярким свидетельством культа лошади может, в частности, служить празднование в селах Гагаузии дня Федора. История этого народного праздника, адаптированного православием, имеет глубокие исторические корни. В первую субботу Великого поста, несмотря на любы капризы погоды, гагаузские юноши с утра гарцевали по селу на лошадях, приглашая на скачки, где достоинство и резвость скакунов соперничали с энтузиазмом и тщеславием их седоков^{ccxxi}.

Подобно тому, как в обычаях турок-сельджуков (кочевников) и византийцев (греков-горожан) прочно сошлось разделение народного календаря на два этапа – летний – от Хедерлеза (св. Георгия, 23 апреля по старому стилю) и на зимний – от Касыма (св. Дмитрий, 26 октября по старому стилю).

Культ волка, как синтезированный продукт оседло-кочевого образа жизни неизбежно порождился тем, что евразийский материк служил исконной средой хозяйственной деятельности предков гагаузов, в том числе в ходе бесконечных выяснений его непростых отношений со свирепым, но почитаемым, мстительным и соперничающим, угрожающим и спасающим («пастырь в пустыне») степным хищником.

Литература

1. Губогло М.Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова. (К вопросу о происхождении гагаузов), автор.дисс.канд.ист.наук, 1967
2. Губогло М.Н. этнокультурные данные о кочевом прошлом гагаузов // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии (материалы и исследования), Кишинёв, Штиинца, 1968, 51-60
3. Губогло М.Н. Культ волка у гагаузов. Этнокультурные параллели в тюркском мире // русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях (Этнологические очерки), М., Старый сад, 2005, с. 408-446

Глава 6. Культ камня²³

Любой камень в нашем Отечестве что-либо Вам расскажет, как только Вы дотронетесь до него.

“In our land every stone will tell you a story if you kick it over”

“Yurdumuzda her hangi bir taş a vursan sana analatacak bir şeyi olur”

[Демир Баба – железняк Баща. Сборник легенды и научни исследования. Под общата ред. на проф., д.и.н. Александр Фол. С.8, 10. 2005. Культурно-просветно дружество «Родно Лудогорие». София. С.8.10]

1. Тайна каменных изваяний

Логическим завершением I раздела служит глава «Культ камня», посвящённая величественному памятнику тюркоязычных кочевников Евразийского пространства – так называемым балбалам сотням и тысячам антропоморфным каменным изваяниям с многими их до сих пор неразгаданными тайнами. Между тем при декодировании структурных и функциональных особенностей обнаруживаются знаковые и значимые этнокультурные параллели с гипотетически разгаданными загадками Оглана, Курбана, Кюльта предков и Кюльта волка, а так же со спецификой гагаузского группового танца.

Персидско-азербайджанский поэт и мыслитель Низами был женат на половчанке. Неоднократно пересекая Великую евразийскую степь и наблюдая за жертвоприношениями куман (половцев) перед каменными изваяниями, обессмертил их в поэтических строках.

Изваяньем таинственным, в годах былых.

Был опущен покров на красавиц степных.

И теперь в тех степях, за их сизым туманом

С неповерженным встретишься ты талисманом.

И приходят кыпчаков сюда племена.

И пред идолом гнётся кыпчаков спина.

Пеший путник придёт или явится конный –

Покоряет любого кумир их исконный.

Всадник медлит пред ним и, коня придержав,

Он стрелу, наклоняясь, вонзаем меж трав.

Знает каждый пастух, прогоняющий стадо,

Что оставить овцу перед идолом надо.

²³ В основу главы положена дополненная и доработанная статья «Скромное обаяние каменных изваяний», ранее опубликованная в 9-м томе «История в культуре и культура истории» серии «Курсом развивающейся Молдовы» (М., 1990, 72-130).

Декодирование текста каменного изваяния означает попытку постижения заключённого в нём тайного значения. Молчаливые камни не открывают своей тайны и своих загадок, хотя порой на их ликах изображена лукавая улыбка. Одним исследователям видится верховное божество – Тенгри (Синее небо). Некоторым поэтически настроенным мыслителям в обратном переводе оригинала «Синее небо» - «Гек огуз» - слышится этноним предков гагаузов.

Большинство воздвигнутых на холме или кургане каменных изваяний лицом было обращено на восток, как будто в историческом движении тюркоязычных кочевников по ходу солнца с востока на запад, навсегда прощались с восточной родиной. В соответствии с ещё не стёртыми окончательно языческими представлениями с насыпанных больших холмов воздвигнутые идолы смотрели на восток, где остались могилы реальных и воображаемых предков.

О доктринальной связи каменных изваяний с культом предков свидетельствует этимология слова «балбал», означающее в тюркском языке – отец, дед, пращур. Можно предположить, что в ходе имущественного и социального расслоения культ предка мог со временем трансформироваться в культ вождя.

Не исключено, что балбал нёс в себе не одну, а целый букет взаимосвязанных тайн и задач. Например, неразгаданная наукой чаша в руках мужчины или женщины по логике этой взаимосвязи различных культов, вполне могла олицетворять ещё один культ – культ степного гостеприимства. Наивысшего расцвета половецкая (куманская) культура «каменных баб» достигла в XII в. Видимо на этот период приходится вершина их и сакрального и секулярного функционального свойства, в том числе их эзотерические лечебные, биоэнергетические и магические интенции, что является одним из немаловажных аргументов верования в чудодейственные силы природы и возникновения культа камня.

Многомерное пространство нравственности и человечности включает в себя биоэнергетическое поле человека, в котором находят питательную среду ощущения и чувства человека – добра и зла, щедрости и жадности, стыда и совести, справедливости и доброжелательности. Словом биополе человека – это «жизненная энергия» как известная с древности аура человека. Целители Древнего Китая считали источником всех болезней состояние «жизненной энергии» человека и нарушение энергетического баланса человека. Не об этом ли идёт речь, когда в обыденной жизни утверждали: «Все болезни идут от нервов».

Сама по себе культура каменных изваяний, основными создателями которой по праву считаются куманы (половцы евразийского пространства) как источник по исторической значимости не уступает законам Хаммурапи, архонским надписям, египетским пирамидам и истуканам на острове Пасхи. Декодирование высеченной в камне информации о материальной и духовной культуре создателей балбалов позволяет по крупицам судить от истории тюркоязычных кочевников.

Что оставляют балбалы в назидание потомкам, какие сведения о географии расселения и местах проживания и оседания, о формах поклонения божествам, какую память предкам. Реинтерпретация «каменной» семантики, хотя и не даёт окончательного ответа о мотивах ваяния, всё же позволяет рассмотреть две теории. Согласно одной каменные изваяния возводились в честь легендарных, наиболее продвинутых личностей, согласно другой – статуи изображали знатных покорённых врагов. Обе вызывают доверие, хотя не подтверждены убедительной аргументацией. Не лишена оснований и третья, менее популярная, но заслуживающая доверия сакральная теория, согласно которой гагаузы унаследовали от куман практику возведения православных храмов, на местах куманских святилищ, где куманы поклонялись балболам, как своим языческим божествам.

Сходства геометрического и частично зооморфного орнамента на современной, в том числе праздничной, одежде гагаузов и в комплекте женских украшений служит ещё одним немаловажным свидетельством генетической близости между культурой создателей каменных изваяний в XI-XIII веках и культурой современных гагаузов. Не случайно белые

минтанки, украшенные чёрным растительным орнаментом, стали одним из популярных брендов традиционной гагаузской культуры. Наряду с волком на официальном знамени и песней об Оглане, звучащей со сцен художественных и оперных театров, не ограничиваются этнокультурные параллели.

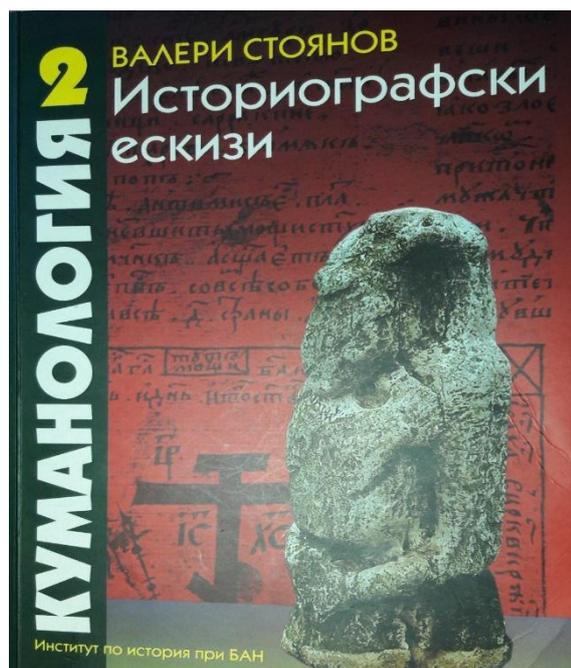
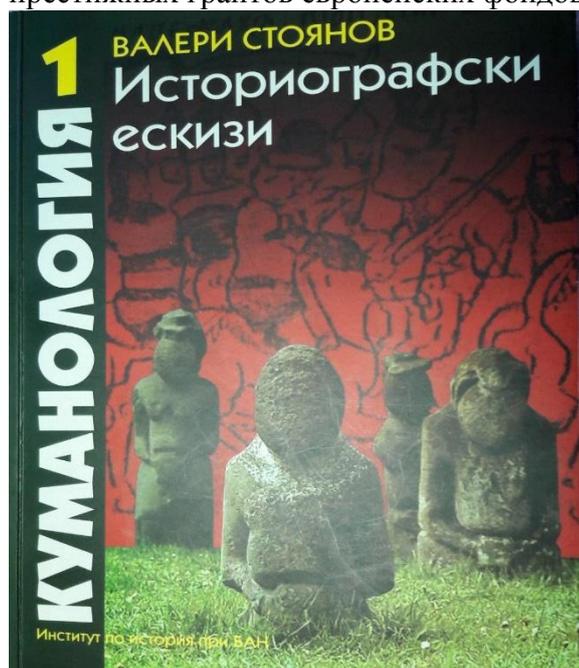
Не до конца разгадана загадка чаши, которую все балбалы обоего пола держат в руках на уровне живота. Одним исследователям она кажется чашей жизни и бессмертия, другим – символом красоты человеческого духа, третьим – ресурсом внутренней силы. Можно не сомневаться, что в ней заложен немалый смысл человечности и манифестация человеческого достоинства.

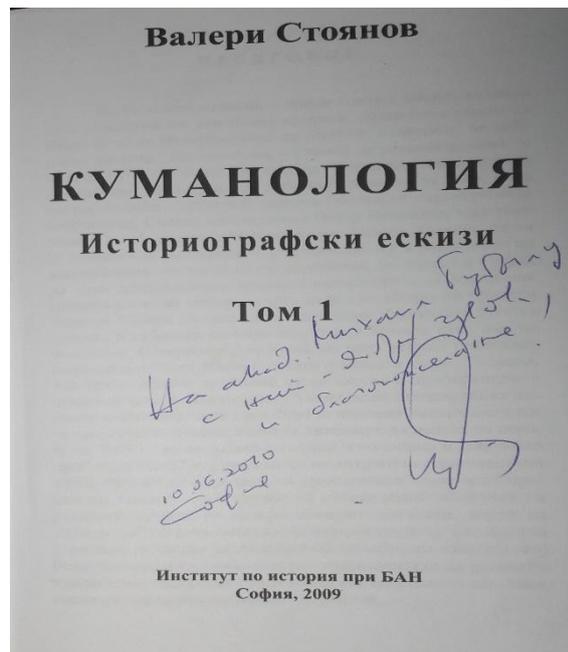
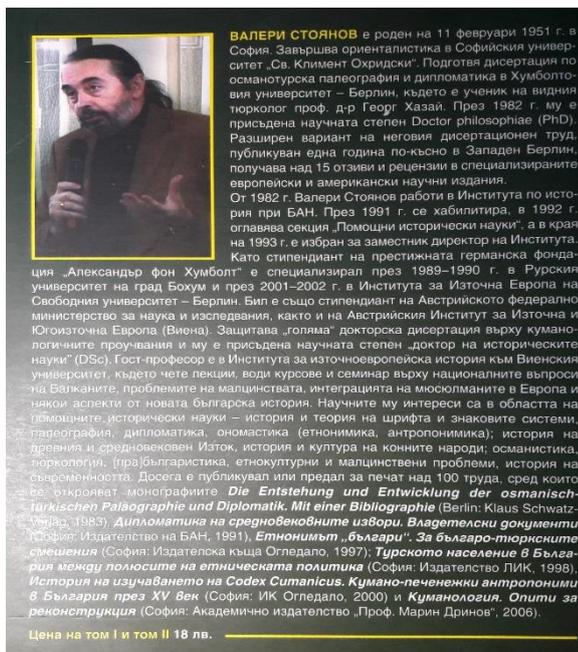
Выразительные лики некоторых женских статуй, найденных на местах поклонений и жертвоприношений, по мнению учёных передают интереснейшие сведения как о состоянии покорности и смирения, так и чувствах человеческого достоинства и гордого величия. Словом, «каменная» поэтика и информация далёким эхом отзывается как в образах гагаузских женщин, так и в образе возлюбленной Оглана – Лянки и героической Тудорки. Героическая куманка (половчанка) многократно вдохновляла русских писателей и поэтов. В одном из поистине шедевров русской классической литературы, созданный Нобелевским лауреатом И.А.Буниным читаем о женщинах из Кумании: «Всё те же губы, тот же взгляд, исполненный и рабства, и свободы, умершей на земле уже стократ».

Старинные памятники (каменные изваяния) на кладбищах балканских и буджакских гагаузов содержат, как зов предков, антропологические характеристики, в том числе изображения профессиональной занятости погребенного.

Непременной принадлежностью гагаузских пастухов был подвешанный в чехле, а в последнее время в кармане или в пастушеской сумке маленький складной нож «чаки», являющийся непременным атрибутом средневековых каменных изваяний – балбалов. Даже несговорчивый сторонник теории болгарского происхождения гагаузов известный болгарский этнограф Васил Маринов был вынужден привести в своих трудах сведения о том, что гагаузский нож «чаки» - не что иное как «чобан бычаки», т.е. нож пастуха, несмотря на то, что сам этот факт, противоречил его теории, свидетельствует скорее о тюркском, нежели болгарском происхождении гагаузов.

Выдающимся достижением исследований кочевых тюрков и каменных изваяний в системе современного гуманитарного знания стала двухтомная «Куманология», созданная авторитетным болгарским исследователем Валерием Стояновым, лауреатом ряда престижных грантов европейских фондов.





[Валери Стоянов. Куманология. Историографски ескизи, том 1, 2, София, 2009, Институт по история при БАН]²⁴. Этим фолиантом болгарская наука как бы компенсировала не оправданное ничем длительное замалчивание тюркского элемента, в том числе в истории народов Болгарии.

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

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

Если «земледелец, - писал в Отчете В.А.Мошков, - то рисуется плуг, запряженный волами, если скотовод, то человек, гонящий баранов, если женщина, то веретено» [В.А.Мошков. 1904. 435 с.; 1905. 407 с.].

До середины XX века потомки тюркоязычных янычар, предки которых были православными, проживали в селах Лудогория (Делиормана) в Северо-Восточной Болгарии. На надгробных памятниках, высеченных из камня в виде скульптурных изображений, местный художник украшал статуи изображениями из элементов их материальной культуры. Наряду с плетеными корзинами («сепет»), пастушьими сумками, головными уборами, на надгробных статуях были изображены ножи. [Маринов Васил, 1956. С.225-226].

Обращает на себя внимание, что носители этой культуры, хотя и самоопределялись янычарами, но жили в районах, населенных в XIX веке гагаузами. К сожалению, в капитальном труде, подготовленном на основе богатейших полевых материалов, известный болгарский этнограф Васил Маринов приводил описание элементов материальной культуры гагаузов, болгар и турок без этнической идентификации тех, где и кто их создавал и кто ими пользовался. Это было обусловлено как идеологически окрашенным, социальным заказом, так и собственными убеждениями исследователя, уверенного, что не существует самостоятельного народа – гагаузы, а есть только православные болгары, воспринявшие

²⁴ Пользуясь случаем, ещё раз приношу глубокую благодарность Заместителю директора Института истории БАН, профессору Валерию Стоянову за бесценный, подаренный мне двухтомник

турецкий язык. [Маринов Васил, 1956. С.27-42, 319-320]. Тем не менее, зафиксированный им уникальный факт изображения на надгробных памятниках предметов домашнего обихода, особенно ножей, заслуживает внимания и дополнительного исследования.

Позволю себе привести цитату из собственного юношеского сочинения, защищенного почти полвека тому назад в качестве кандидатской диссертации. «В заключении о преемственности элементов материальной культуры гагаузов от балканских тюрок, - было отмечено в автореферате этой работы, - ставится вопрос о гагаузских надгробных памятниках, которые могут быть сопоставлены с каменными изваяниями кочевых куман. Чем древнее надгробные памятники на гагаузских кладбищах в сс.Джолтай, Кириет-Лунга, Баурчи (МССР), тем менее они напоминают христианский крест и более похожи на человеческую фигуру. – И далее приводилось важное сообщение из Отчета В.А.Мошкова о его поездке на Балканский полуостров в 1903 году – у балканских гагаузов эти памятники имели менее выраженный антропоморфный характер, зато на некоторых из них черной и красной краской рисовали знак, означающий профессию погребенного; чаще всего человек и отару». [Губогло М.Н. 1967. С.11].

Следы ваяния среди навыков позднего средневековья исследователи обнаружили у гагаузов в начале XX века. Об этом, в частности, сообщала известная исследовательница материальной культуры гагаузов М.В.Маруневич, имея ввиду орнаментальные мотивы на надгробьях, например, на кладбище с.Джолтай [Маруневич М.В. 1988. С.41].

Сходство элементов и изобразительных мотивов на каменных изваяниях буджакских и балканских гагаузов имеет общие глубокие корни и корреспондирует с искусством каменных изваяний, получившим блестящее развитие у средневековых куман (половцев), как вероятных предков гагаузов.

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

Завершая свое исследование, посвященное древнетюркским изваяниям Алтая, В.Д.Кубарев привел рассказ, записанный им у своего информатора – алтайского, сказателя Калкина. Речь шла о каменном изваянии, которое сказителю довелось увидеть в глухой тайге, называемой Тогорок. На одном боку каменного воина, как одного из самых реалистичных каменных скульптур Алтая, опоясанного золотым поясом, были изображены сумка или кожаный сосуд, раскрашенные в красный цвет, на другом боку подвешено оружие в золотых ножнах. Чашка (чочай) была покрыта серебряной краской... В основе сказочного повествования народного сказителя (Калкина), как считает В.Д.Кубарев, видимо, лежали реальные сведения о древнем обычае раскрашивания каменных изваяний. [Кубарев В.Д. 1984.].

В селе Надушита (ныне село Грибова Дрокиевского района Республики Молдова) в начале XX века случайно было найдено каменное изваяние в виде «истукана», на котором отчетливо прослеживалась голова взрослого мужчины с ясно обозначенными усами и бородой. Слабо моделированные глаза производили впечатление как бы опущенных век и придавали всему лицу выражение мертвого спокойствия. По сохранившимся признакам сложно было сделать вывод относительно его этнической принадлежности. Но, поскольку в нескольких шагах от места находки возвышался небольшой курган, напрашивалось предположение, что изваяние первоначально находилось на вершине этого кургана [Археологические исследования в Бессарабии в конце XIX – начале XX века. <http://moldovamap.ru/36-arheologicheskie-issledovaniya-v-bessaravii-v.html>].

Появление каменного изваяния в центральных и южных районах нынешней Молдовы представляется вполне естественным, если принять во внимание, что здесь, во-первых, проходила граница распространения памятников древнерусской и балкано-дунайской культуры, а, во-вторых, со второй половины XI в. расширились контакты славянского оседлого населения с тюркоязычными кочевниками – печенегами на первых порах и куманами (половцами) в дальнейшем. [Чеботаренко Г.Ф. 1979. С.86-105; Чеботаренко Г.Ф. 1982. С.6].

Острый дефицит экспедиционного времени, видимо, не позволил в начале XX века В.А.Мошкову сосредоточиться на обнаруженном явлении. Тем не менее, современные исследователи материальной и духовной культуры гагаузов обязаны ему вышеупомянутой информацией. Ей цены нет, так как она служит связующим звеном между угасающей традицией в культуре современных гагаузов и культурой каменных изваяний, созданных степными художниками. Этот загадочный провал в историографии гагаузов сложился в результате невнимательного и несистематического изучения археологического инвентаря тюркоязычных кочевников путем его сопоставления на всем протяжении южнорусских и буджакских степей и регионов Юго-Восточной Европы.

Вряд ли можно ставить в вину В.А.Мошкову слабое внимание к половецким каменным изваяниям. На то были объективные обстоятельства и, прежде всего, независимый от него факт, что на рубеже XIX – XX вв. только занималась заря кочевниковедения, как особого направления в системе отечественного гуманитарного знания.

Невнимательность В.А.Мошкова частично объясняется и тем, что в одном из географических справочников, изданных в 1901 году, когда в номерах «Этнографического обозрения» печаталась его монография «Гагаузы Бендерского уезда» о малоизвестных тогда каменных изваяниях пренебрежительно было написано нелестное определение: «**Баба каменная** – грубое изваяние из камня, археологический памятник, созданный древним человеком и встречающийся на обширных пространствах Евразии». И далее: «В нескольких местах от Камышина есть урочище, называемое «Бабы»; здесь еще не в очень давнее время стояли те грубые изваяния из камня, за которыми исстари упрочилось название «Баб», потому что они преимущественно представляют изображения женские». [Россия, 1901. С.6; Словарь народных географических терминов. Мурзаев Э.М., __ С.62].

«**Каменные бабы** - каменные изваяния высотой 1-4 м., оставленные древними народами (скифы, половцы и др.) в степях Евразии. Изображают воинов, иногда женщин; связаны с культом предков» [История Отечества с древнейших времен до наших дней. 1999; [http: www.univer-life.ucos.ru/load/0-0-0-8-20](http://www.univer-life.ucos.ru/load/0-0-0-8-20)]. Ни В.А.Мошков, ни современные коллеги из Болгарии, не виноваты в длительном замалчивании тюркских следов в истории русского и болгарского народов, а также тюркского происхождения средневековых и современных гагаузов.

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

Снова и снова перечитываю средневековые источники, как, например, «Повесть временных лет» и «Слово о полку Игореве», в надежде узнать что-либо от очевидцев о степных изваяниях, воздвигнутых на вершинах рукотворных холмов. И... не нахожу ответа, почему сведения о каменных изваяниях не попали на летописные страницы, в апокрифические и поэтические повествования. В упомянутом в «Слове о полку Игореве» «Тьмутараканском болване», вероятно, речь идет об одном из двух изваяний, воздвигнутых в 111 в. до н.э. К культуре куманских изваяний этот памятник не имеет отношения.

Неужели, думается, только из-за религиозной нетерпимости к язычникам-иноверцам монахи выражали своё неприятие иноэтнической культуры пренебрежительным

умолчанием? До сих пор нет вразумительного объяснения каменным изваяниям кроме - названия «каменная баба». От заманчивого с тюркологической точки зрения популярного объяснения его происхождения от слова «баба» (отец, предок, пращур) приходится воздержаться, так как наряду с мужскими воздвигалось значительное число женских изваяний.

До сих пор нельзя считать завершённой дискуссии, длившуюся более столетия, относительно происхождения и первоначального значения памятников каменной скульптуры между крупнейшими авторитетами изучения кочевой степи. [Иловайский Д.И., 1874; Мелиоранский П.М., 1902, с. 277; Корш Ф.У., 1903; Веселовский Н.И., 1915; Кызласов Л.Р., 1964, 1969; Плетнёва С.А., 1966, с. 6-7]

Лишь в самое последнее время, на заре нового тысячелетия, наметились определенные позитивные сдвиги. Так, например, в статье «Скифские» вожди в Болгарском поле (XI-XII в.), подготовленной редактором ряда телепередач о гагаузах Пламеном Павловым, содержится призыв к глубокому изучению и осмыслению участия печенегов, узов и куман в болгарской истории [Пламен Павлов. «Скитски» вождове в «полета на Българи». (XI-XII в.); <http://hglt.yandex.net/yandvbm?gtree=>].

Трудно переоценить значение этого первого шага в деле переосмысления реальной роли тюркоязычных кочевников в создании Первого (680-1018 гг.) и Второго (1186-1396 гг.) Болгарских государств с целью установления истины, в том числе приближения к прочтению полустертых страниц этнической истории предков гагаузов.

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

С одной стороны, как уверенный в себе телеведущий, Пламен Павлов в ряде тематически ориентированных телепередач «Гагаузите», «Потеклото на гагаузите», декларирует себя безоговорочным и непреклонным сторонником «болгарской» теории происхождения гагаузов. Он выделяет в Республике Молдова две группы: «болгароязычных болгар» с центром в Тараклии и «тюркоязычных болгар» (т.е. гагаузов – М.Г.), в автономном образовании «Гагауз-Ери». С целью подтверждения подобной позиции, он рекламирует с экрана телевизора идеологически и политически окрашенную, но не имеющую отношения к науке, брошюрку профессора Емила Боева «Не заблуждение, а ложь о гагаузах» [Боев Емил. 1999].

В самом названии статьи Пламена Павлова «Скифские «вожди» сквозит если не пренебрежительное, то, по крайней мере, недоброжелательное отношение к тюркским народам Подунавья и причерноморских степей. Этнонимом «скифы», византийские средневековые авторы (Константин Багрянородный, Анна Комнина и многие другие) в разное время именовали печенегов, узов (турок) и куман (половцев), объединяя их в общий этноним «скифы», означавшем «варвары».

Вместе с тем делается знаменательное признание в том, что «единственните открити у нас» «двете монументални «каменни баби», найденные недалеко от села Царев Брод, Шуменского округа, принадлежат куманам (половцам) и свидетельствуют о заселении значительной по численности племенной группой этого народа тех самых земель, некогда приютивших кочевников Хана Аспаруха, а позднее в XI в. – принявших печенегов. Более того, в связи с наметившимся в болгарской исторической науке позитивным поворотом к объективному изложению истории тюркоязычных народов, Пламен Павлов, очевидно, под влиянием Г. Атанасова, выражает удовлетворение, что два каменных изваяния, принадлежность которых долгое время приписывали протоболгарам, на самом деле научно установлены достоянием куманского (половецкого) культурного наследия.

И хотя обе указанные статуи были созданы на местном материале, они свидетельствуют, во-первых, о длительном проживании куман (половцев) в Болгарии, а, во-вторых, о сходстве памятников с тюркскими языческими комплексами в южнорусских и

украинских степях. Иными словами, следуя крылатой фразе Елены Огняновой: «Любой камень в нашем Отечестве что-либо Вам расскажет, как только Вы дотронетесь до него», взятой нами в качестве эпиграфа, можно вслед за Пламеном Павловым не сомневаться в том, что два куманских (половецких) каменных изваяния, как и другие археологические материалы, найденные в культовом комплексе, свидетельствуют о длительном проживании («трайного присъствие») куман (половцев) на Болгарской земле. [<http://ghlt.yandex.net/yandvtm?gtree>].

Итак, после приведенных, увы, отрывочных сведений об антропоморфных изображениях надгробных памятников возникает вопрос: каким образом на старых православных кладбищах гагаузских селений в Буджакской степи, лишенной сколько-нибудь значительных месторождений камня и гранита, появились каменные изваяния, сходные с памятниками монументальной скульптуры их вероятных предков – куман (половцев). Сам собой напрашивается ответ о наличии этнокультурных параллелей между практикой камнерезания у гагаузов и их вероятных предков. Но вопрос не так прост, как может показаться с первого взгляда. Эту догадку можно принять как исходную точку отчета, как методологический ориентир для дальнейшего исследования. Она может быть подтверждена или отвергнута.

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

Широкомасштабное исследование, предпринятое С.А.Плетневой по сбору и систематизации куманских (половецких) изваяний, нашло достойное выражение в составленном ею «Каталоге половецких каменных изваяний», из 1322 экземпляров этих памятников. [Плетнева С.А., 1974. С.77-112, Таблицы 1-83. С.117-199] Сведения «Каталога» могут служить важной информационной базой для изучения этнокультурных параллелей между духовной жизнью гагаузов и монументальной культурой их возможных предков времен средневековья.

2. География в камне

«Тюрки делают историю, персы сочиняют легенды об этом,
арабы любят слушать эти легенды»
Персидская пословица

Персидская пословица не случайно приведена в качестве эпиграфа. В известной мере она служит подтверждением этнокультурных параллелей между различными группами средневековых и современных тюркских народов, в едином пространстве которых находятся каменные изваяния куманов южнорусских степей и евразийского пространства, сельджукские статуи, в том числе две из них в Нью-Йоркском Музее Метрополитен, а также всплывшие из исторического небытия балбалы Болгарии, Румынии, Бессарабии. В отечественной куманологической литературе, как и в знаменитой двухтомной болгарской «Куманологии. Историографические этюды» известного болгарского историка Валерия Стоянова.

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

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

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

Кругом все степь да степь.
Шумит трава дремотно и лениво.
Немых могил сторожевая цепь
Среди хлебов загадочно синееет.

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

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

И снова А.П.Чехов: «Перед глазами ехавших расстилалась уже широкая, бесконечная равнина, перехваченная цепью холмов...

Для разнообразия мелькнет в бурьяне белый череп или булыжник, вырастет на мгновение серая каменная баба или высохшая ветла ... перебежит дорогу суслик, и – опять бегут мимо глаз бурьян, холмы, грачи...» [А.П.Чехов. Степь].

Анализ сведений об истории и этнографии, о жизнедеятельности и повседневности тюркоязычных степняков – печенегов, узов (торков) и куман (половцев) – как вероятных предков гагаузов, был бы не полным и не вполне убедительным без краткого обзора географии и истории, семантики и эстетики замечательных памятников искусства, среди которых первостепенное значение имеют каменные изваяния. Несколько тысяч этих великолепных произведений были созданы в обширных Евразийских степях от Байкала до Дуная и от Алтая до венгерской Паннонии и болгарской Старой Планины. Ваятелями «каменных баб» были безымянные талантливые скульпторы из среды куман (половцев) и других тюркоязычных народов. Часть этих изваяний, выдержав равнодушие потомков и напор времени, до сих пор все же сохранились в городах и весях Украины, Юга России, в историко-краеведческих и художественных музеях при университетских центрах. Культурное наследие куман (половцев), сохранившееся в каменных изваяниях, подобно скифскому золоту, «скифскому звериному стилю», вызывает восхищение и представляет несомненный интерес, как с точки зрения его художественной ценности, так и с этнологической и исторической точек зрения.

Гигантская работа, проделанная крупнейшим знатоком кочевой степи, жизни и памятников куман (половцев), и других тюркоязычных народов Евразии – С.А.Плетневой, в том числе сбор, систематизация и типологизация более 1300 изваяний не означает «закрытие вопроса». Напротив, собранная информация о памятниках, служит мощной дополнительной базой для дальнейших исследований, в том числе для прочтения страниц бесписьменной истории вероятных предков гагаузов.

Являясь одним из великих достижений тюркоязычных кочевников, каменные изваяния вместе с тем содержат в себе сведения о социально-экономической, хозяйственной и духовной жизни народов времен X-XIII вв.

Последовательное накопление каменных баб позволило время от времени вносить коррективы в их географическое распространение и вместе с тем в расселение куман (половцев) по регионам южнорусских степей главным образом по берегам рек, впадающим в Днепр, Дон, Донец в их нижнем течении.

Так, например, согласно первой сводке данных, состоящей из 645 изваяний, разработанной А.А.Пискаревым в 1851 году, без малого три четверти, были обнаружены в Екатеринославской губернии.

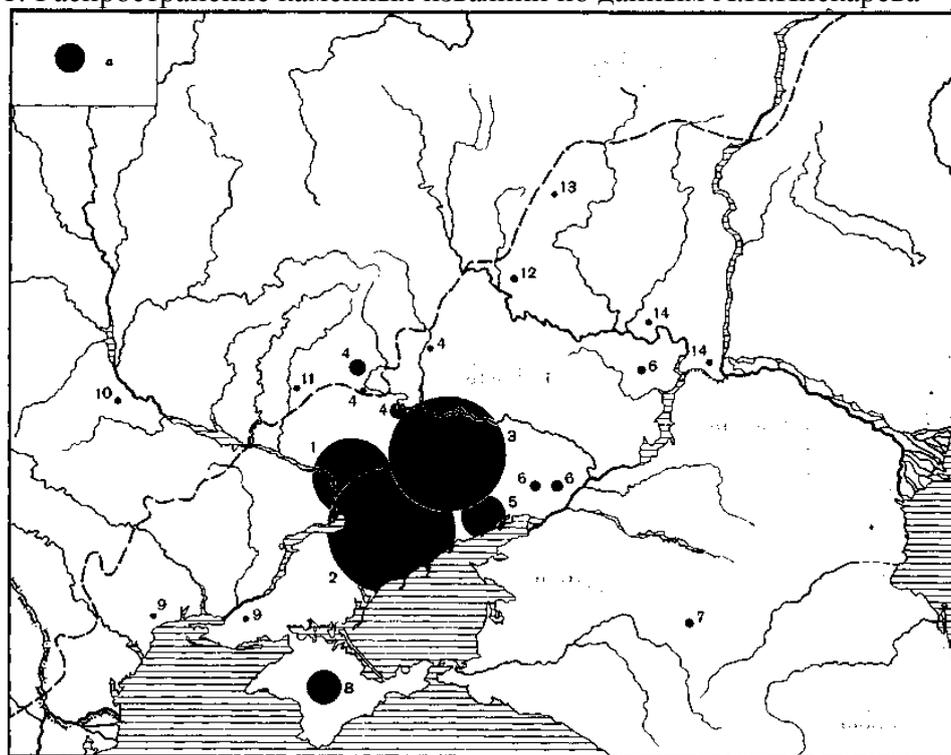
Немногим более чем через полвека в 1908 году П.А.Уварова включила в анализ 1133 изваяния. В итоге обнаружилось, что по количеству каменных баб Екатеринославская область выровнялась с областью войска Донского (29,0% и 30,9%). И началось заметное накопление этих памятников в Таврической и Харьковской губерниях (17,5% и 11,7%), (см.. таб. 1).

География каменных изваяний в Евразийских степях

Губернии	по А.А.Пискареву	по П.А.Уваровой	по делам МАО
Екатеринославская	73,6	29,0	33,4
Таврическая	7,5	17,5	28,6
Харьковская	7,2	11,7	16,4
Область войска Донского	6,0	30,9	0,7
Херсонская	1,9	0,6	15,4
Полтавская	0,8	1,0	-
Ставропольская	0,8	2,9	3,9
Воронежская	0,7	0,7	-
Саратовская	0,5	0,9	0,5
Киевская	0,4	0,2	-
Таганрогская	0,3	-	0,7
Астраханская	0,3	-	0,1
Кубанская	-	3,4	0,2
Подольская	-	0,6	-
Курская	-	0,4	0,1
Самарская	-	0,2	0

* Таблица разработана по источникам: Пискарев А.А. О местонахождении каменных баб в России // ЗРАО, 1851. Том III; Уварова П.А. К вопросу о каменных бабах // «Тр. XIII АС, Т. II, М., 1907. С.92; Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. Археологические памятники. М., 1966. С.187.

Рис. 1. Распространение каменных изваяний по данным А.И.Пискарева



a — 40 статуй

1-3 - Екатеринославская губ.; 4 — Харьковская губ.; 5 — Таганрогское градоначальство; 6 — Область Войска Донского; 7 — Ставропольская губ.; 8 — Таврическая губ.; 9 — Херсонская губ.; 10 — Киевская губ.; 11 — Полтавская губ.; 12 — Воронежская губ.; 13 — Рязанская губ.; 14 — Саратовская губ.

[Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния. М., 1974. С.14. Рис.1]

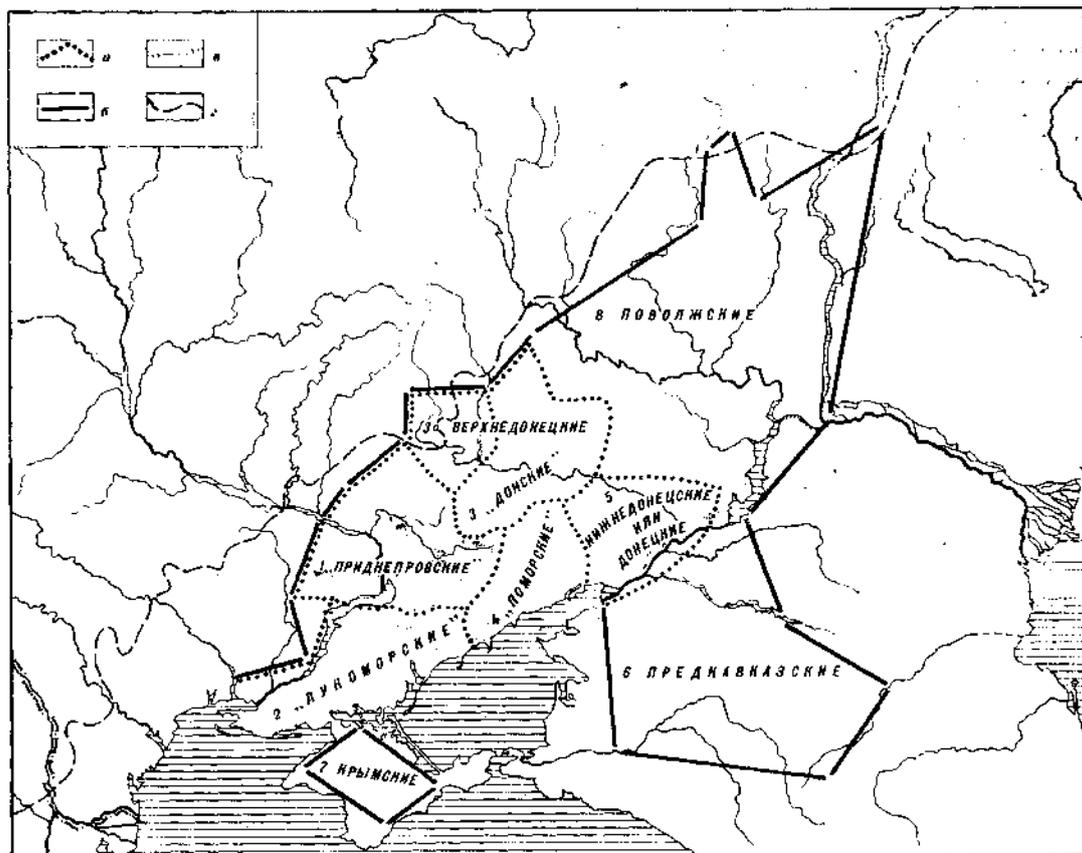
Никто не подсчитал сколько каменных изваяний было сделано различными структурными подразделениями тюрок, в том числе печенегами, узами (торками) и куманами (половцами). Счет ведется не на сотни, а на многие тысячи. Многие из них повреждены, уничтожены или использованы в строительных работах – при сооружении зданий, заборов, вспомогательных хозяйственных построек. Только в Приазовье, по наблюдениям энтузиастов, известно около 600 каменных фигур, в том числе в Мариуполе (Жданове) в начале XIX века находилось 16 каменных изваяний. Они стояли на перекрестках улиц, на возвышенностях, а также на местах, где по преданию куманы (половцы) справляли праздники, традиционные обряды или совершали жертвоприношение.

Крупнейший вклад в систематическое изучение семантики каменных изваяний, распространенных в Европейской части Евразийских степей, в том числе в их систематизацию, типологизацию и обзор содержащихся сведений внесли С.А.Плетнева и Г.А.Федоров-Давыдов. Монография С.А.Плетневой является непревзойденным полным изданием сводки сведений о 1323 экземплярах каменных изваяний, в том числе о 300 из них, представленных в иллюстративной части ее фолианта. Всестороннее исследование памятников куманского (половецкого) искусства позволило ей сделать оригинальные выводы как относительно эволюции самих памятников, так о передвижении их создателей по восточноевропейским степям и политико-административной географии половецкой (куманской) степи в XII веке.

Во второй половине XX века, когда до нового тысячелетия оставалось четверть века, С.А.Плетнева составила полный (по ее находкам и литературным источникам) свод каменных изваяний из 1323 экземпляров. Имеющиеся сведения о каждом из 1021 памятнике, стали основой (с долей условности для их детального анализа по 19 областям России и Украины. Составленные ею таблица и карта половецких (куманских) объединений позволили представить территорию Кумании по состоянию расселения куман (половцев) в XII веке.

Из выделенных ею 8 самостоятельных объединений, представленных: 1) приднестровскими; 2) лукоморскими; 3) Донецкими; 4) поморскими или приазовскими; 5) нижнедонецкими; 6) предкавказскими; 7) крымскими; 8) поволжскими объединениями, пожалуй, только два из куманы (половцы), них, расселенные в нижнем Приднепровье и Придонье создали нечто, подобное предгосударственным объединениям. Наличие родовой знати на первых этапах классобразования служило для формирования элиты куманских (половецких) ханств. Тем более, что еще в предмонгольскую эпоху в состав приднепровских куман (половцев) влились социально продвинутые лукоморы, а в состав донских, вероятно, поморские.

Рис. 2. Схема половецких объединений XII в.



a — примерные границы объединений; *b* — границы Половецкой земли (данные по распространению в степи статуй); *v* — наименования половецких объединений, известных русским летописцам; *z* — граница степи и лесостепи

[Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния. М., 1974. С.19. Рис.5]

Собранные С.А.Плетневой и ее предшественниками сведения о распространении каменных изваяний позволили к концу XX века установить не только географические ареалы, но и среднестатистические реквизиты распространения памятников куманского (половецкого) искусства. Больше всего, около 40% каменных изваяний сосредоточено в Донецкой области, по 12% - соответственно в Запорожской и Ростовской – на – Дону областях. Без малого по 10% хранятся в Луганской и Харьковской областях. Иными словами, основная масса обнаруженных и сохранившихся памятников, почти каждые 2 из 3-х зарегистрированных, находятся в двух областях Украины – Донецкой и Запорожской и ростовской – на Дону области Российской Федерации (см. табл.2).

Богатейшими россыпями каменных изваяний располагает Украина. Только в 7 ее областях – Донецкой, Запорожской, Луганской, Харьковской, Днепропетровской, Херсонской и Крымской насчитывается более 857 памятников или 84% из всей массы куманского (половецкого) искусства (см. табл.2).

Таблица 2.

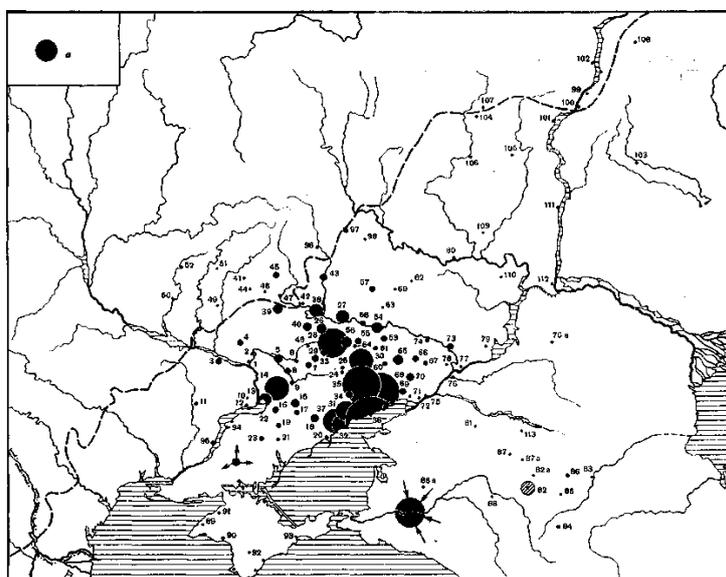
География каменных изваяний в степях по областям и краям Советского Союза*

№	Области	Число районов	Кол-во каменных изваяний	В % количество	
				по СССР	в среднем по районам
1.	Донецкая	14	409	40,0	29
2.	Запорожская	11	127	12,4	12
3.	Ростов – на – Дону	17	124	12,1	7
4.	Ворошиловоградская	13	98	9,5	8
5.	Харьковская	11	97	9,5	9
6.	Днепропетровская	12	80	7,8	7
7.	Ставропольская	8	20	1,9	3
8.	Херсонская	2	11	1,0	5
9.	Саратовская	6	11	1,0	2
10.	Волгоградская	5	10	0,9	2
11.	Крымская	5	9	0,9	2
12.	Белгородская	2	8	0,8	4
13.	Балашовская	2	4	0,7	2
14.	Полтавская	2	3	0,3	1
15.	Сумская	2	3	0,3	1
16.	Краснодарский край	2	3	0,3	1
17.	Воронежская	1	2	0,1	2
18.	Пензенская	1	1	-	1
19.	Куйбышевская	1	1	-	1
		117	1021	100,0	9

* Составлено по источнику: Плетнева С.А., 1974. С.15

Такое положение дел с «географией» и «демографией» памятников, понятно, накладывает особую ответственность на Украину в деле дальнейшего «собирания камней» и заботы об их сохранности и изученности (см. рис. 3).

Рис.3. Распространение куманских (половецких) каменных изваяний в степях Украины и России



[Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния. М., 1974. С.16. Рис.3]

Особое значение в деле изучения культурного наследия тюркоязычных кочевников имеет обнаруженная профессором МГУ Г.А.Федоровым-Давыдовым закономерность, проявляющаяся в том, что «распространение различных деталей одежды и изображение вещей по половому признаку статуй повторяет во многом распределение инвентаря в мужских и женских кочевнических погребениях. Так, например, подкреплял он свою мысль, кресало, предметы вооружения, защитный доспех встречаются почти исключительно в мужских погребениях, а изображения этих предметов мы находим тоже почти только на мужских статуях. Украшения составляют более частую находку в женских могилах. Украшения изображены, за редким исключением, только на женских статуях». [Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.179].

Значение этого вывода трудно переоценить в свете затянувшихся сомнений относительно наличия или отсутствия связи между погребениями в кочевнических курганах и каменными изваяниями, стоящими на курганах. Подводя итоги неутешительному изучению «каменных баб» в первой четверти XX века, академик В.В.Бартольд сожалел, что «по-прежнему остается невыясненным происхождение этого обычая (когда «каменные бабы» ставились турками и изображали убитых покойников врагов – В.В.Бартольд), установление такого типа статуй, хронологическая последовательность встречающихся разновидностей этого типа, отношение статуй типа каменных баб к другим человеческим изображениям, встречающимся в тех же степях» [В.В.Бартольд. Том IV, 1966. С.378].

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

Вплоть до середины XX века у гагаузов Молдовы наряду с различными кухонными и домашними ножами, с помощью которых резали хлеб, другие продовольственные продукты, иногда использовали при обработке легких деревянных изделий, у каждого мужчины непременно должен был быть «чакы», небольшой нож, подвешенный к поясу, или носимый в кармане.

Болгарский этнограф Васил Маринов сообщал о существовании в середине XX века у болгарских гагаузов так называемых пастушьих ножей («чобан бѣчак»), с помощью которых изготавливали различные украшения. [Маринов Васил. 1956. С.220].

Трудно переоценить значение и смысл сделанного Г.А.Федоровым-Давыдовым микрооткрытия. Совпадение атрибуции памятников и вещей из погребений не только придает уверенность в датировке тех и других, но и открывает зеленый свет для их сопоставления с материальной и духовной культурой потомков.

Было бы соблазнительно с этносоциологической и этнографической точек зрения составить панорамную картину распространения куманских каменных изваяний в Восточноевропейских степях, в том числе в Буджаке и Добрудже, в Болгарии и Венгрии. Однако составление итогового Свода затрудняется несколькими объективными обстоятельствами: во-первых, отсутствием типологически сходных данных относительно всех имеющихся единиц, хранящихся в музеях России, Украины, Молдавии и Болгарии; во-вторых, известными, но не введенными в научный оборот изваяниями; в-третьих, неучтенным количеством изваяний, разрушенных временем или человеком.

Трудности для обобщающих выводов дополняются отсутствием каких-либо достоверных данных на представительность каменных изваяний по географическому, хронологическому, этническому и идеологическим критериям. Так, например, в основу двух основополагающих трудов по изучению куманских статуй в Восточноевропейских степях были положены более 200 экземпляров, учтенных в исследовании Г.А.Федорова-Давыдова и

более 1300 изваяний в специальной монографии С.А.Плетневой [Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.4; Плетнева С.А., 1974. С.12].

Изучение культурного наследия куман, как вероятных предков гагаузов, привлекает внимание исследователей с точки зрения сходств и этнокультурных параллелей между отображением на куманских статуях одежды, украшений, бытовых предметов, вооружения кочевников, а также следов их мировоззренческих, в том числе религиозных представлений в культурном наследии Балканских и Буджакских гагаузов. Есть надежда, что изучение средневекового куманского (половецкого) наследия может послужить «переходу» и «переводу» тюркоязычных кочевников средневековья из «вероятных» в категорию «реальных» предков гагаузов. Однако предстоит немалый труд, чтобы вдохнуть жизнь в эту гипотезу.

При этом цель такого подхода заключается не в том, чтобы искусственно «приватизировать» куманское искусство в пользу культуры одного или другого современного народа, а в том, чтобы содействовать успешному продвижению в деле аргументированного, углубленного познания естественно-исторического процесса в ходе которого формировались сходные элементы в культуре гагаузов, болгар и соседних народов, особенно в деле формирования тюрко-славянского симбиоза.

В основу методологического подхода к изучению куманского наследия положены два принципа: во-первых, тезис о том, что ни «вероятные», ни «реальные» предки гагаузов, как, следовательно, ни они сами, не являлись по своему происхождению «чистыми», «этнически» и «антропологически» однородными, а имели более или менее этнокультурно-смешанное происхождение, и, во-вторых, слова, как заповедь С.А.Токарева о том, что никогда нельзя безоговорочно сближать ни один современный народ ни с одним древним». [Токарев С.А. 1949. №3].

По этой причине мы лишены возможности применения бесспорных критериев доверительности для окончательной оценки встречаемости того или иного элемента в культуре гагаузов и их «вероятных» или «реальных» предков в тот или иной период их этнической истории. Однако и случайное сходство открывает возможность для того, чтобы предположить, сказать или думать о наличии определенной закономерной связи между его следами или отзвуками в гагаузской повседневности. Допускаемая при этом умозрительность в определенной мере оправдана летописными и другими письменными свидетельствами.

Взлетевшее до небес этническое самосознание, отвечая вызовам времени и угрозам глобализации, наполняется трепетным ожиданием глубокой древности в истории своего народа. Но, не будучи обремененным фактическими знаниями и озабоченное поисками далекой прародины и знакомых пращуров под неперменным именем «гагаузы», возбужденное самосознание номинирует именем своего народа тех обитателей далеких земель, которые к происхождению родного народа не имели прямого отношения. Любителям новых «концепций» остается неведомым предупреждение Алексея Константиновича Толстого, характеризующего исторический процесс, протекающий тысячелетиями на бескрайних просторах Евразийской степи:

И вот миновали годы,
Столетия вслед протекли,
Народы сменили народы,
Лицо изменилось земли.

3. История в камне

Первым из европейских путешественников обратил внимание на каменные изваяния половцев в степях Евразии Гильом де Рубрук. Проезжая мимо кочевий степняков, которые «не имеют нигде постоянного местожительства», Рубрук наблюдал, как «команы насыпают большой холм над усопшим и воздвигают ему стацию, обращенную лицом к востоку и

держашую у себя в руке пред пупком чашу». [Джованни дель Пано Карпини. М., 1997. С.101; Плетнева С.А., 1990. С.140; Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.186]

По свидетельству академика В.В.Бартольда «обычай ставить на могилах такие фигуры существовал в Китае еще в III в. до н.э.»... От китайцев этот обычай, видимо, заимствовали тюркоязычные кочевники, проживающие вдоль северных границ империи. Более того, находки, обнаруженные во время Орхонской экспедиции, «доказали до очевидности, что фигуры с мечом и чашей в руках ставились тюрками в VII и VIII веках н.э.» . [Бартольд В.В. Том 4., 1966. С.38].

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

И пред идолом гнется кипчаков спина...
Всадник медлит пред ним, и, коня, придержав,
Он стрелу, наклоняясь, вонзает меж трав.
Знает каждый пастух, прогоняющий стадо,
Что оставить овцу перед идолом надо.

[Плетнева С.А., 1974. С.5]

В отечественной летописной и этнографической традиции каменные изваяния упоминаются соответственно в конце XIV в. и во второй половине XVIII в. Первые упоминания о каменных изваяниях, номинированные словом «баба», встречается на страницах Новгородской летописи под 1398 годом [Эварницкий Д.И., 1890. Июль; Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.166].

В начале XVII в. о «каменной бабе» свидетельствует составленный в 1627 г. географический справочник «Книга Большому чертежу» и уточняет, что она ставится на перекрестках дорог в качестве ориентира: «от гнилой Орели до верх реки Терновки верст с 20, ... а Торковка пала в Самару ... от Муравского шляху. А на реке Терновке стоит человек-камень (каменный)». [http://gorod.dp.ua/history/_ru.php?article=146].

В XVIII в. интересные сведения о каменных изваяниях были собраны академиком Петром Симоном Палласом в ходе экспедиций 1768-1744 гг., объединенных общей программатикой и известных под именем «физической» или «академической» экспедиции.

Краткие сообщения имеются и у двух других сподвижников академика Палласа В.Ф.Зуева и И.И.Лепехина, оставивших глубокий след в истории русской этнографии [Зуев В.Ф. 1947; Лепехин И.И. 1975].

Первая сводка сведений о географии местонахождений каменных изваяний была опубликована в середине XIX в. [Пискарев А.А. 1851].

В середине XIX в. во время зародившегося научного интереса к «каменным бабам», сразу возник вопрос относительно их географической прописки и этнической принадлежности. Так, например, замеченные в Харьковском, Васильковском и Полтавском уездах каменные изваяния, были привезены из Екатеринославской губернии или из каких-либо более южных районов. [Пассек В. 1838-1840. Том III. С.226; Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.187].

В обстоятельной статье о каменных изваяниях, подготовленной для прославленной энциклопедии Ф.А.Брокгауза и И.А.Эфрона, увидевшей свет в 1895 году, классик Российской этнографии, автор доктрины тройственного союза этнографии с антропологией и археологией, Д.Н.Анучин предложил следующее определение каменным изваяниям: «так называются древние человекообразные статуи, изображающие большей частью женщин и встречающиеся в довольно большом числе в Южной России, Австрийской Галиции, Прусских провинциях, Южной Сибири, Азии и Монголии» [Энциклопедический словарь. СПб., 1895. С.160].

Через три года после анучинской энциклопедической статьи, имеющей справочно-информационный характер, Ю.А.Кулаковским была опубликована первая статья, в которой

была представлена концептуальная постановка вопроса. [Кулаковский Ю.А., 1898. №7-8; См. также: Эварницкий. 1890. Июль].

Немногим более чем на четверть века, опередил знаменитого Д.Анучина, граф А.С. Уваров. («Этнографические очерки Балканского полуострова». Природа, 1877).. Им были собраны сведения о 44 каменных изваяниях и сделан доклад на I Археологическом съезде в Москве в 1869 году. [Труды I Археологического съезда в Москве. СПб., 1869. Том II].

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

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

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

Систематические исследования каменных изваяний состоялись во второй половине XX в. и связаны в основном с известными именами Л.И.Альбаум, А.Д.Грача, Л.А.Евтюховой, Г.А.Федорова-Давыдова, С.А.Плетневой и некоторых других исследователей [Евтюхова Л.А. 1941; Евтюхова Л.А. 1952. №24; Альбаум Л.И. 1960. Вып.80; Грач А.Д. 1961; Федоров-Давыдов Г.А., 1966; Плетнева С.А., 1974; Плетнёва С.А. Половцы. М., 1990].

4. Неподвижные камни и передвижения кочевников

Полнокровное исследование богатейшей и разноплановой семантики тысяч и тысяч каменных изваяний потребовало бы не одной специальной монографии. Мы ограничим свою задачу анализом рациональных вещей и эстетических изображений на примере географически отстоящих друг от друга куманских (половецких) изваяний с целью, во-первых, выявления их особенностей и сходств с вещами из раскопок, и, во-вторых, с элементами культуры их потомков в лице Балканских и особенно Бессарабских гагаузов.

В данной работе нет необходимости пересматривать датировку и этническую принадлежность кочевнического инвентаря из Причерноморских и Буджакских степей и районов левобережья Дуная. С доверием можно положиться на громадный опыт и результаты продвинутых археологических исследований. Наша цель иная: сопоставить изображения на каменных изваяниях, найденных или сосредоточенных в музеях юга России, в т.ч. Одессы, с вещевым материалом из археологических раскопок.

Опираясь на летописные и иные письменные источники и сравнивая их с данными раскопанного курганного инвентаря, археологи установили, что в степных районах левобережья нижнего Дуная и на юге Днестровско-Прутского междуречья были расселены куманы (половцы) едва ли не начиная с XI в. Именно здесь, в Буджакской степи, переселившись сюда, тюркоязычные кочевники продолжали осваивать навыки оседлой жизни, воспринимали православие, те из них, кто не успел перейти из язычества в христианство во время пребывания в южнорусских степях. Два фундаментальных вывода из археологических исследований – это своеобразный дар этнографам в деле познания этнической истории кочевников, оставившей следы в материальной культуре.

Вместе с тем здесь, в междуречье Днестра и Прута, в Подунавье и в Добрудже угасала традиция монументального искусства, сохраняя и видоизменяя некоторые черты в духовной культуре гагаузов.

Во-первых, речь идет о продолжающемся со времен Поросья процессе оседания тюркоязычных кочевников не без влияния оседлого славянского населения. Во-вторых, смещению акцентов в инвентаре погребений и в изображениях куманских изваяний от однородного кочевнического к смешанному оседло-кочевническому набору вещей. Так, например, в культурном инвентаре кочевой жизни, по данным раскопок поселения Ханска, Г.Ф.Чеботаренко перечисляет: очаги в жилищах, юрту, как характерное жилище кочевников, глиняные котлы и группу посуды, обычной в кочевом образе жизни, ряд украшений, распространенных у кочевников, особенно у женщин, а также специфический обряд погребения. [Чеботаренко Г.Ф., 1982. С.53].

Для анализа перемещений контингентов куманского (половецкого) населения из южнорусских степей на юг и на запад, в том числе на равнины Венгрии, Румынии и Болгарии, дополнительную информацию наряду с инвентарем кочевнических погребений, несут в себе каменные изваяния, содержащие важную этнологическую, социальную и художественную информацию.

Первый вопрос, возникающий перед исследователем истории и культуры тюркоязычных степняков, в качестве вероятных предков гагаузов, и ставящим его в тупик, соотносится с пространственным распределением статуй.

В самом деле, их нет или совсем мало в степях западнее Приднепровья, особенно западнее за пределами нынешних Николаевской, Херсонской и Одесской областей. Большинство из 37 статуй Одесского археологического музея были найдены не в пределах Одесской области и возле курганов, примыкающих к Буджакской степи, а привезены из расположенных восточнее Одессы соседних областей, в том числе 12 изваяний из Николаевской области. Отсутствуют куманские (половецкие) изваяния и на правом берегу Днепра в районах расселения Черных клобуков в Поросье, а также в других местах расселения предшественников куман (половцев) – печенегов и узов (торков).

Между тем из летописных свидетельств, из данных византийских хроник и европейских источников хорошо известно, что куманы (половцы) принимали самое активное участие в политической истории Болгарии, Венгрии, Византии, что вносит дополнительный туман в загадку географического распределения монументального искусства куман (половцев). Нераскрытой тайной до сих пор служит отсутствие в массовом порядке каменных изваяний в Буджаке, Подунавье и особенно в Венгрии, где куманы (половцы) проживали не временно, в качестве военизированных объединений в составе болгарского или византийского войска, а с семьями и имели особое автономное образование. [В.П. Шушарин. 1997]

Не вдаваясь в детали разработанных С.А.Плетневой и Г.А.Федоровым-Давыдовым трудоемких типологий и тем более в острую и интересную дискуссию между ними по этому поводу, сосредоточим свое внимание на гендерном аспекте, т.е. на распределении изваяний на женские и мужские в разных ареалах их распространения.

Типологизацию и картографирование статуй С.А.Плетнева производила по трем признакам: 1) по полу; 2) по позе (стоячие и сидячие) и дополнительно выделяла стеловидные. К изваяниям I-го типа она отнесла статуи, сделанные на плоских плитах в технике низкого барельефа, II-го типа – круглые объемные скульптуры, исполненные двумя приемами: верх – круглая скульптура, низ (подол и ноги) барельеф или горельеф, III-го типа – круглые объемные скульптуры, IV-го – сидящие статуи, VI и VII-й типы – стеловидные изваяния. При этом оказалось, что число женских и мужских изваяний в 8 типах почти одинаково, за исключением 8-го типа, где мужские преобладали. [Плетнева С.А., 1974. С.61. Табл.13].

Совсем иное распределение статуй по гендерному признаку мы получили с учетом географического фактора, выделив в Кумании или в степях расселения куман (половцев) Половецкую степь, именуемую в ряде источников как Дешт-и-Кипчак, три ареала: Запад-Центр-Восток.

Понятно, что границы каждого из выделенных ареалов условны, так как современное административное деление Украины и Российской Федерации не совпадает с границами средневековых кочевых объединений.

Тем не менее изваяния, хранящиеся в наше время в Днепропетровском историческом музее и в пределах Днепропетровской и Запорожской областей в Никопольском, Криворожском, Запорожском и Мелитопольском историко-краеведческом музеях, мы сочли возможным отнести к условному Центру, в котором были сосредоточены в XII в. наиболее крупные и активные контингенты куманского (половецкого) населения: приднепровская и днепская. Судя по летописным данным, уже в конце XI в. Владимир Мономах вступил в интенсивные контакты с объединениями, руководителями которых были два знаменитых куманских хана – Боняк и Тугоркан. Первый был ориентирован на западные пастбища и поле военных действий, второй действовал в восточном направлении.

К номенклатуре приднепровских куман (половцев) стоит присмотреться внимательнее в связи с тем, что они имели наиболее интенсивные политические и бытовые связи с нарождающейся элитой Руси. Так, например, известно, во-первых, что дочь хана Беглука в 1163 г. была выдана замуж за Рюрика Ростиславовича. Через три десятка лет в 1193 г. Святослав отправил послов к лукоморским куманам (половцам) из рода Бурчевичей к ханам Осолуку и Изаю. Бурчевичи, вероятно, были знаменитым куманским структурным подразделением, имеющим отношение к объединению, ранее возглавляемому ханом Боняком. [Плетнева С.А., 1974. С.21].

Авторитет объединения бурчевичей южнорусских степей подтверждается тем, что оно упоминается в текстах арабских авторов XIII-XIV вв. Так, например, эмир Рукн ад-Дин Бейбарс ал-Мансури в перечне из 11 домонгольских куманских (половецких) объединений упоминает бурджоглы [Тизенгаузен В.Г. 1884. С.540-541].

Сравнивая тексты средневековых арабских авторов, в том числе сообщения ал-Мансури и Ибн-Халдуна, Г.А.Федоров-Давыдов сделал вывод, воспринятый его последователями, о том, что именем бурджоглы в арабской графике передано имя бурчевичи русских летописей. Исследователь выявил, что в списке ан-Нувайри определилось и древнее имя печенегов – кангар (кангароглы), а племя Бурджоглы упомянуто у Элайни как то племя, из которого вышли мамлюкские султаны Бейбарс и Калаун [Тизенгаузен В.Г., 1884. С.503; Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.149].

Если местонахождение каменных изваяний в двух областях Украины – Днепропетровской и Запорожской – принимается за Центр, то восточный ареал оказывается, соответственно, на востоке и северо-востоке и охватывает территорию современных Воронежской, Саратовской и Волгоградской областей, а западный ареал – в пределах Херсонской, Николаевской и Крымской областей.

Такое «географическое» видение позволяет, хотя и умозрительно, предположить, что «восточные» куманы (половцы) вряд ли шли на Балканы через головы» и вежи центральных, а западные вряд ли двигались на Запад, а через стойбища центральных и восточных соплеменников возвращались назад на восток от Волги и от Уральских гор.

Привнесение («географического») фактора в распределение каменных изваяний выявило неизвестную в кочевниковедческой литературе топографическую закономерность. В «Центре» куманского расселения, где концентрировались зимние стойбища, количество женских и мужских статуй оказалось приблизительно количественно равным: соответственно 93:89 при большом количестве статуй, пол которых остался неопознанным (67 экз.), (см. табл.3).

В отличие от «Центра» на «Востоке» и на «Западе» концентрация мужских изваяний преобладала над женскими: в первом случае в соотношении 18:7, во втором – 27:18 (см. табл. 3).

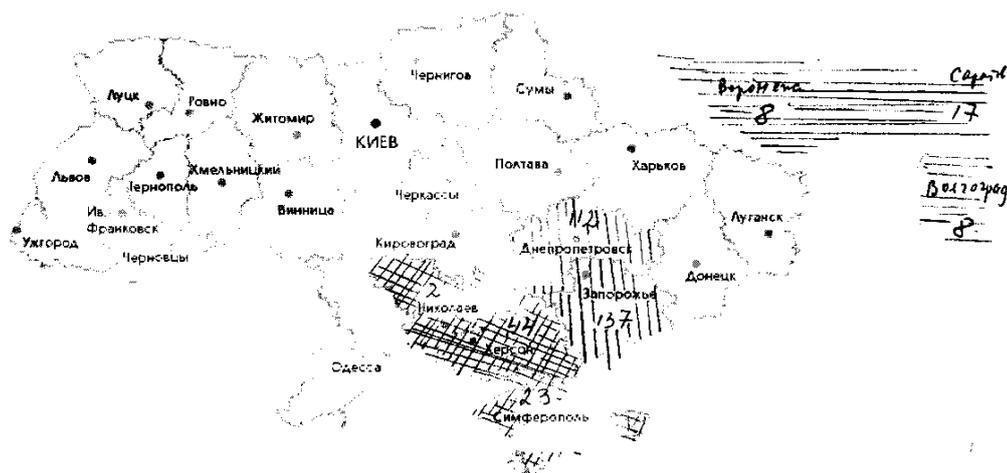
Таблица 3

Распределение куманских (половецких) изваяний по полу в 3-х регионах Кумании*

№	Местонахождение изваяний	Всего	В том числе			Пол не опознан
			Ж	М	%	
<u>ЗАПАД</u>						
1.	Херсонский историко-краеведческий музей	19	4	10		5
2.	Херсонская область	11	-	-		11
3.	Аскание нова	14	8	3		3
4.	Николаевский историко-краеведческий музей	2	1	-		1
5.	Симферопольский музей	14	3	9		2
6.	Севастопольский музей	1	1	-		-
7.	Евпаторийский музей	2	-	2		-
8.	Ялтинский музей	2	1	1		-
9.	Керченский музей	1	-	1		-
10.	Феодосийский музей	2	-	-		2
11.	Алупка	1	-	1		-
	<i>Итого в Крыму</i>	23	5	14		4
	<i>Итого по Западу</i>	69	18	27		24
<u>ЦЕНТР</u>						
1.	Днепропетровский исторический музей	60	37	22		-1
2.	Днепропетровская область	52	14	22		16
3.	Николаевский историко-краеведческий музей	3	2	1		-
4.	Криворожский историко-краеведческий музей	5	1	3		1
5.	Запорожский историко-краеведческий музей	9	5	4		-
6.	Запорожская область, Бердянский краеведческий музей	14	5	9		-
7.	Село Белоцерковка Куйбышевского района	104	27	28		49
8.	Мелитопольский историко-краеведческий музей	2	2	-		-
	<i>Итого по Центру</i>	249	93	89		67
<u>ВОСТОК</u>						
1.	Воронежский исторический музей	3	2	1		-
2.	Воронежская область	5	3	2		-
3.	Саратовский историко-краеведческий музей	8	-	8		-
4.	Саратовская область	9	1	4		4
5.	Волгоградский историко-краеведческий музей	2	-	1		1
6.	Волгоградская область	6	1	2		3
	<i>Итого по Востоку</i>	33	7	18		8
	Всего:	351	118	134		99

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

Рис. 3. Распределение каменных изваяний по областям Украины и России



Прежде чем пытаться расшифровать доступную семантику, которую несут в себе (на себе) каменные изваяния куман (половцев), необходимо иметь представление о мотивах и смысле их ваяния, их функционального предназначения и бытия. Между тем в рамках этнологической и археологической мысли имеют место ряд аналитических и поэтических гипотез, две из которых заслуживают особого внимания. Согласно взглядам сторонников одной идеи куманские (половецкие) изваяния возводились в честь наиболее продвинутых представителей, разбогатевших или владеющих сильными рычагами власти. Иной точки зрения придерживались те исследователи, которые усматривали в статуях убитых врагов. В интересной статье, посвященной этногенезу и этнической истории крымскотатарского народа, говорится, что в Северном Причерноморье «над курганами родоплеменных вождей устанавливались каменные бабы» [Рефат Куртев.].

Однако отсутствие каких-либо дополнительных сведений не позволяет включить это сообщение в круг обсуждаемых здесь проблем.

Каждая из этих теорий обстоятельно обсуждены в сочинениях археологов, поэтому здесь нет смысла следовать за ходом состоявшихся дискуссий и баталий. Тем более, что комплексное изучение данных археологии и письменных источников дает возможность для нового видения воздвижения статуй на степных курганах. До принятия частью степняков христианства, а другой частью – ислама, большинство куман (половцев) верили в культ предков. Каменные изваяния возводились на курганах. И каждая такая статуя становилась объектом поклонения. Перед ним совершались различные ритуалы, приносились в жертву животные, а иногда, судя по глухим намекам или прямым свидетельствам, и человеческие жертвы.

5. Гендерный аспект: статус женщины

Во время передвижения тюркоязычных народов (предков куман) на просторах Сибири и Средней Азии, на кургане вокруг изваяния сооружалась оградка из камней и внутри этого замкнутого пространства совершались жертвоприношения. [Грач А.Д., 1961. С.55; Шер Я.А., 1966. С.20; Кызласов Л.Р., 1969. С.29; Плетнева С.А., 1974. С.73].

В южнорусских степях, оградки вокруг изваяния исчезли, свидетельствуя о модификации «вещной» (материальной) стороны религиозного ритуала, но догматика и смысл поклонения, верования, почитания – сохранились. Пред каменными изваяниями, как перед церковью, по-своему молились и поклонялись, «испрашивая» у них хороший урожай проса или обильный приплод скота, подобно тому, как малолетние дети и подростки гагаузов, поздравляют в дни Рождества и Старого Нового года родных, близких и соседей с пожеланиями урожайного и удачливого года.

Воздвигнутые на курганах и холмах, видимые издали, каменные изваяния притягивали к себе путников и играли не столько роль дорожных ориентиров, сколько определенных идолов, которым следовало оказывать почтение и уважение. Само верование в их чудодейственную силу было, вероятно, довольно сильным, если поклонение и моление сопровождалось жертвоприношениями. И хотя до сих пор не разгадана тайна чаш и кувшинов, изображенных на каждой статуе, можно все же гипотетически думать, что они имеют отношение к культу предков, как адресатам жертвоприношений.

Широкая бескрайняя степь и экстенсивное хозяйство личная ответственность за выживание формировали у кочевников глубокую внутреннюю свободу. Эта свобода в свою очередь становилась основой для сильной веры. В отличие от своих предков – тюркоязычных народов, обитавших до X века в Сибири, на Алтае, в Монголии и Средней Азии и веривших в Тенгри, куманы (половцы) поклонялись культу предков. Было ли это своеобразным прогрессом или регрессом в их религиозном развитии, трудно сказать. Это не входит в нашу задачу. Важно подчеркнуть интенсивность их убедительности, непреклонность их убежденности в справедливость тех догм и представлений, в которые верили средневековые тюрки южнорусских степей. Тот факт, что на курганах, как местах поклонений и жертвоприношений, воздвигались не только мужские, но и женские статуи, дает повод думать, что сами курганы вместе с изваяниями не лишали женщин возможности совершать наработанные временем ритуалы. Делалось ли это вместе или порознь, мы не знаем. Источники не многословны, хотя и говорят больше о воинах-посетителях, чем о женщинах.

Выразительные лики женских статуй в некоторых музейных коллекциях, например, в Днепропетровском историческом, по словам Л.Н.Чуриловой, передают как состояние робости и смирения, так и внутреннего достоинства и гордого величия [Чурилова Л.Н. http://gorod.dp.ua/history/article_ru.php?article=6].

Не о такой ли обитательнице Кумании восхищённо писал И.А.Бунин в известном стихотворении «Встреча»?

Всё та же ты, как в сказочные годы!
Всё те же губы, тот же взгляд,
Исполненный и рабства и свободы,
Умерший на земле уже стократ.

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

«На первый взгляд,
Она – обычный камень,
Нетёсан, холоден и нелюдим.
Но странно чувствовать:
Не он стоит пред вами,
А будто вы стоите пред ним»
[<http://hghltd.eandex.net/yandbtm?gtree>]

Вопрос об этнокультурных параллелях не может изучаться в отрыве от каждого из трех факторов – географии распространения и истории формирования нынешних коллекций или стихийных скоплений, и без учета гендерного аспекта. Несмотря на ряд отличительных черт в атрибутике захоронений, в художественной информации, сохранившейся на каждом памятнике и в одежде балканских и бессарабских гагаузов, все же не трудно перечислить различия в женской и мужской одежде, независимо от предложенных в литературе типологий в зависимости от характера позы статуи. Признаки пола для целей исследования представляются не менее важными, чем разделение каменных изваяний на стоячих и сидячих.

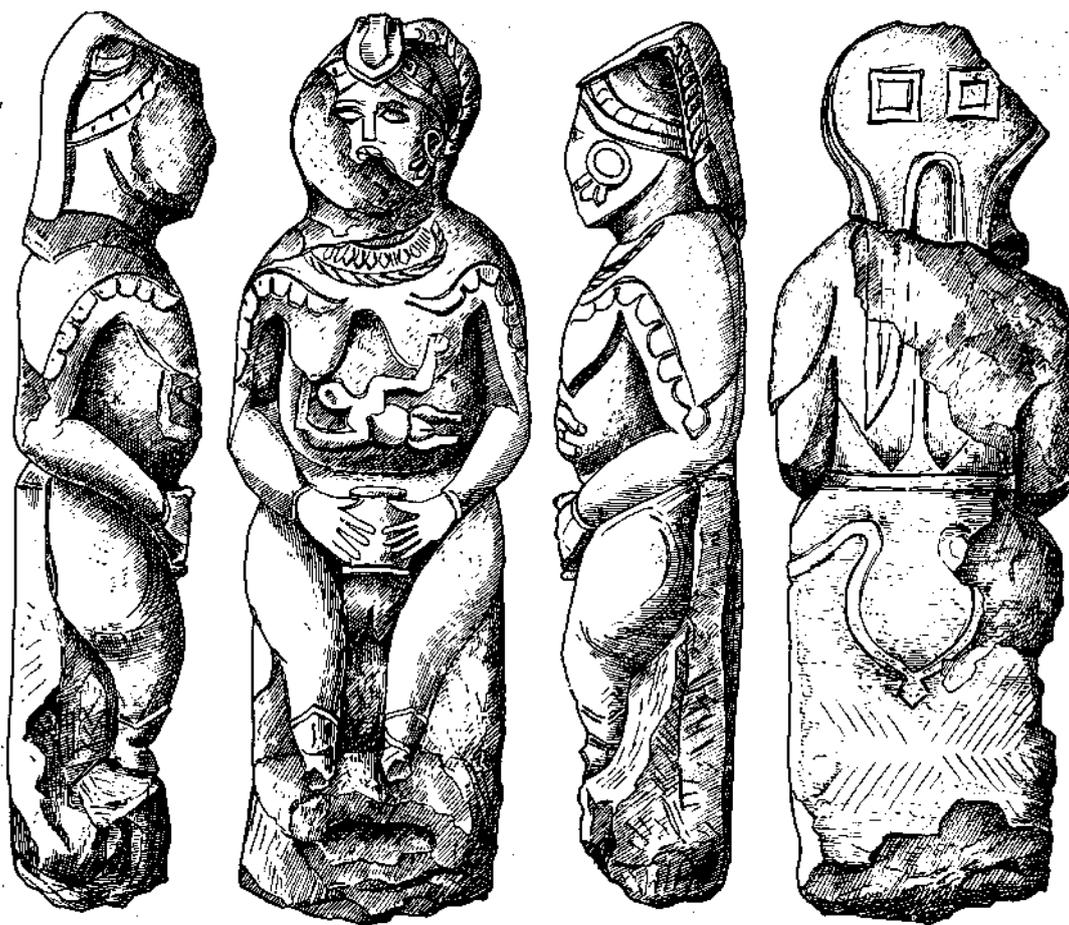
Не исключено, что традиционный культ предков синтезировался со временем с культом «вождей» и «героических личностей», знаменуя собой ход углубляющегося социального неравенства и надвигающегося процесса классового образования. Однако, социальное

расслоение и принятие христианства, связанные с переходом на оседлость, одновременно означали закат масштабной культуры куманского (половецкого) монументального искусства.

Окончательный вывод о размещении женских и мужских изваяний в различных географических ареалах затрудняется тем, что не существует достаточных сведений об истории перемещений каждого из изваяний и об их первоначальном местожительстве. «Прописка» большинства из них в музеях, бывших поместьях, городских парках, являются вторичной, трудно поддающейся анализу с учетом ряда внешних сопутствующих факторов.

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

Рис. 4. Женская статуя с ребенком (Сумская область)



*[Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния. М., 1974. С.75;
инвентаризационное описание №818. С.95]*

На основе этого экземпляра авторитетная исследовательница делает выводы о том, что, во-первых, эта статуя свидетельствует о наличии у куман (половцев) матрилинейного счета родства, свойственного эпохе матриархата; во-вторых, о значительной роли женщины в политической и хозяйственной жизни своего народа; в-третьих, об изображениях, как конкретных лицах, в честь которых воздвигались памятники после их смерти. [Плетнева С.А., 1974. С.74-75].

Действительно, знакомство с информацией, содержащейся в «статуе с ребенком», позволяет частично согласиться с С.А.Плетневой в том, что изображение подчеркивает функциональную роль женщины в качестве хранительницы и продолжательницы жизни, и

дополняет сведения письменных источников о высоком положении женщины в куманском (половецком) обществе. Однако, для далеко идущих выводов, похоже, нет оснований. На всех статуях, например, сохранилась чаша, поддерживаемая двумя, редко одной рукой. Но только на одной статуе - изображен младенец, что говорит о шаткости выводов на основе одного исключительного из тысяч памятников экземпляра.

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

6. Синкретизм религиозных верований

Разумеется, в данном случае разумнее согласовывать свои выводы с данными первоисточников. Между тем, как уже упоминалось, и европейский путешественник Гильом де Рубрук в середине XII в., и персидский поэт Низами сообщали, что куманы (половцы) до принятия ислама или христианства поклонялись каменным изваяниям на курганах. [Джованни дель Плано Карпини. Гильом де Рубрук. Книга Марко Поло. 1997. С.101; Низами. 1940. С.315-318; Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.191; Плетнева С.А., 1974. С.73].

Доверимся, следуя авторитету академика В.В.Бартольда, сведениям, сообщаемым Низами о кипчакских (куманских) каменных бабах, которых он видел воздвигнутыми в степи: «Вокруг них целый лес из деревянных стрел, подобно траве на берегу воды... Все кипчакские воины, приходящие сюда, кланяются этому изображению; приходит ли с дороги конный или пеший, все с благоговением поклоняются истукану. Всадник, проезжающий мимо, кладет стрелу из своего колчана в его колчан; пастух, прогоняющий сюда стадо, приносит перед ним в жертву барана; слетаются с небес орлы, не оставляют ни одного волоса от этого барана; из страха перед орлами, вооруженными стальными когтями, никто не подходит к этим камням». [Бартольд В.В. Соч. Т.IV, 1966. С.39].

Антураж приведенного описания и сакральный характер самого действия производят сильное впечатление и отчетливо вызывают ассоциацию с храмом. И хотя трудно сказать, унаследовали ли реальные предки гагаузов XIX в. настойчивость и неистовство в осознании своей религиозной принадлежности православию от своих вероятных предков или приобрели вместе с восприятием православия, но этнокультурная параллель напрашивается сама собой. Можно думать, что куманские (половецкие) святилища послужили предтечей или прообразом православных храмов. Механизмом наследования послужила вера в веру. Ортодоксальность менталитета сыграла роль закрепителя духовного навыка. Чувство внутренней свободы передалось от поклонения культу предка к поклонению в храме Божьем.

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

Возникает новый вопрос, почему куманы (половцы) утратили традиции сооружения «храмика», поселившись в южнорусских степях? Можно лишь предполагать вслед за

С.А.Плетневой, что активное распахивание куманских (половецких) курганов в плодородных южнорусских степях с богатейшим бонитетом почвы, каменные ограды вокруг статуй были полностью уничтожены, лишив современных исследователей возможности и оснований думать о том, что они служили «двориком» для ограждения замкнутого пространства, в котором совершались жертвоприношения.

О допустимости гипотезы относительно «вооцерковления» куманских (половецких) статуй в святилищах свидетельствуют данные о случаях группирования нескольких изваяний в одном месте. Г.А.Федоров-Давыдов обратил внимание, что в двух таких курганах, раскопанных В.А.Городцовым в 1901 году, имелись следы ритуального погребения собаки. [Федоров-Давыдов Г.А., 1966. С.192].

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

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

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

Для понимания практики и продолжительности (по времени) восхождения к христианству летописные свидетельства имеют непреходящее значение. Во-первых, сам факт воздвижения церквей на местах прежних языческих святилищ мог служить для степняков красноречивым и вдохновляющим примером, когда им пришла очередь принимать христианство. Во-вторых, поселившись сначала на Балканах и в Венгрии, а затем и на Буджакской земле, гагаузы ревностно строили церкви в каждом селе. Это означает, то им важно было не только сохранить интенцию религиозного верования, но и обеспечить достойный антураж. На смену ослабевшей и постепенно исчезающей потребности верить в каменные изваяния, пришло время верить во Всевышнего и воздавать ему почитание не на вершине кургана, перед идолом, окружённом оградкой, а внутри великолепного храма, в сопровождении более чем торжественной обрядности с торжественными песнопениями.

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

Откат от христианства сопровождался борьбой против тех, кто его пытался насаждать силой оружия. «Мадьяры и печенеги, - свидетельствует В.П.Шушарин, в соответствии с данными первоисточников, - каждую ночь свирепо нападали на них (немцев –М.Г.), убивая их отравленными стрелами и, протягивая верёвки между их палатками, захватывали многих... Из страха перед дождём стрел, который заливал и уничтожал немцев, они рыли

для себя землю и, прикрывшись сверху щитами, живые лежали вместе с мёртвыми в могилах» [Шушарин В.П., 1997, с. 301].

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

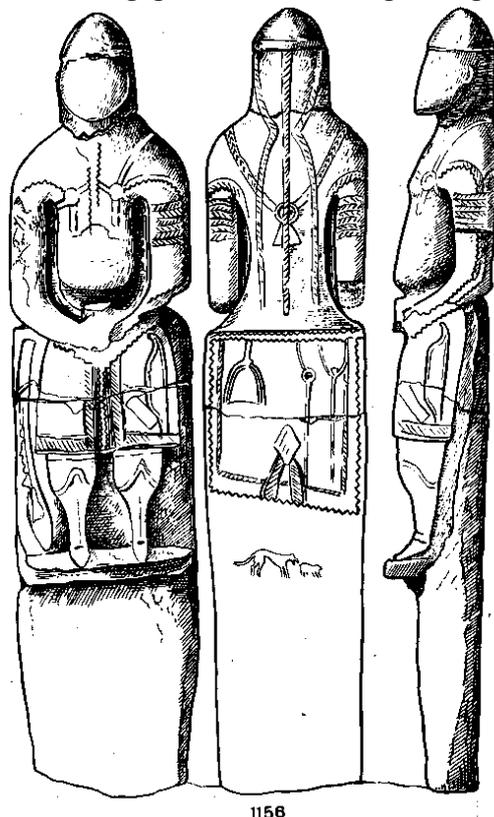
В венгерской хронике XI века «Деяния венгров», сохранившейся отдельными отрывками в рукописях XIV века, тщательно изученными В.П.Шушариным, содержатся важные сведения о событиях 1046-1067 гг. связанных с народными движениями под лозунгом отказа от католичества и возвращения в язычество. Восставшие требовали, в частности, не только то, чтобы народу позволено было «исполнять обряды язычников, убить епископов и клириков, разрушить церкви, отбросить христианскую веру и поклоняться идолам», но и вернуться к традиционному образу жизни: стричь голову, отпустить кудри по обычаю язычников на три стороны, служить демонам и есть конское мясо. [Шушарин В.П., 1997, с. 299].

Согласно летописным данным собака и волк занимали видное место в религиозных представлениях тюрок южнорусских степей. Об этом можно судить по хрестоматийно известному сообщению «Повести временных лет» о волховании хана Боняка перед боем: «... и яко бысть полунощи, и вставъ Бонякъ отъеха от вой и поча выти волчьски, и волкъ отвыся ему, и начаша волци выти мнози» [Повесть временных лет, 2007. С.115].

Перекличка с волком придала уверенность куманскому (половецкому) хану. И хотя волхование Боняка происходило ночью, все же можно сожалеть, что летопись не сообщает, где именно, рядом с каменным изваянием или поодаль от него, хан, обладающий даром камлания, просил у своего тотема помощи в победе в предстоящей битве над врагами.

На мужской статуе в Симферопольском музее помещены изображения собаки (или волка) и еще какого-то животного, напоминающего не то зайца, не то ягненка. Слева на поясе, как и на некоторых других изваяниях, висят колчан и лук. [Веселовский Н.И. 1915. Табл. VI, рис. 29,23,24; Плетнева С.А. 1974, С.105. Таблица №1156].

Рис. 5. Женская статуя из Симферопольского историко-краеведческого музея



[Плетнева С.А., 1974. С.181].

Академик В.А.Гордлевский приводил ряд свидетельств о важной роли воина в представлениях тюркоязычных кочевников, помогая тем самым исследователям понимать значение изображений волка или собаки на куманских (половецких) статуях. [Гордлевский В.А. 1947.].

В поклонении каменным изваяниям, поставленным на курганах в некоем замкнутом пространстве, приспособленном для жертвоприношений, происходило не только смещение акцента с культа предков на культ удачливых вождей, но и синтез язычества с ритуальной стороной христианства. Еще одна неразгаданная тайна, как уже упоминалось, содержится в чаше (или в кувшине), что каждая статуя держит двумя руками у себя на животе. Поэтическому воображению подсказало Олжасу Сулейманову, что изваяния, водруженные на курганах от Монголии до Венгрии, были Внешним атрибутом, символом тенгрианского захоронения». Однако художественный дар и талантливая фантазия увлекли поэта несколько в сторону, когда он уподобил куманские (половецкие, кипчакские) и изваяния воскрешению вавилонской богини Иштор, спустившейся в подземный мир и воскресившей восходящее солнце – Тамуза.

Вместе с тем, если я правильно понимаю мысль именитого казахского поэта, не исключено, что чаша символизирует дохристианскую догму из религии тенгрианства, наивно допускающую плотское возрождение погребенного после ухода в мир иной и поэтому ждущего подношения. Трудно удержаться от искушения и не привести пламенное объяснение поэта смыслового назначения каменной бабы и ее чаши независимо от того, насколько адекватно оно реальности: «И одевая покойника в блестящие одежды, и вручая металлический сосуд, они (торки и монголы – М.Г.) засыпали склеп уже круглыми булыжниками (звезды), воздвигали курган устанавливали на нем изваяние богини воскрешения и всекали ей в руки точную копию той посуды, и лили на свежую землю кумыс и молились: «Славный! Если ты родишься, то родись снова на нашей земле». [О.Иакинф (Бичурин). 1829. С.176; Олжас Сулейменов. <http://www.opentextnn.ru/man/?d=711>].

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

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

7. Тайна куманского дресс-кода и украшений

Подобно любым этническим изолятам (семейские, молokane, староверы и т.д.), известным из мировой истории, гагаузы, попав на пустынные земли Буджака в новое иноэтническое окружение, сохранили наряду с ментальностью, языком и православной верой, многие архаичные особенности повседневного быта. Условием для сохранности старинных черт в материальной культуре и в системе жизнеобеспечения, в том числе в одежде и ее орнаментации, в пище, в способах обработки сельскохозяйственных продуктов. К унаследованной от вероятных предков ортодоксальности, сочетаемой с мобильностью, в новых условиях жизни добавился некоторый изоляционизм, обусловленный полунатуральным характером хозяйственного жизнеобеспечения на протяжении и первой половины XX в., включая межвоенный период.

Не случайно М.В.Маруневич в книге, опубликованной накануне распада СССР, писала: «Почти все, что необходимо было для жизни [на протяжении всего XIX века – М.Г.], производилось в домашних условиях... все, выделяемое колонистами в домашних условиях: шерсть, сукно, плотно, кожи и т.д. – предназначалось для домашней своей надобности, а не для продажи». [Маруневич М.В. 1988. С.8].

Наличие информации о женской и мужской одежде, хотя и крайне ограниченной у варненских и бессарабских гагаузов, позволяет ставить задачу по выявлению этнокультурных параллелей исходных черт в одежде вероятных предков – средневековых тюрок и в одежде гагаузов.

Поразительное сходство одежды, особенно женской, на каменных изваяниях у балканских и буджакских гагаузов (см. фото 1, 2, 3), в том числе обильного геометрического орнамента и типологически сходных комплектов украшений служит важным свидетельством наличия генетической близости между гагаузами XIX–XX вв. и их вероятными предками XI–XIII вв. Наряду с археологическими и летописным материалом в пользу этого вывода служат и лингвистические данные. Систематический анализ названий женской и мужской одежды и ее частей в гагаузском языке и сопоставление их с названиями в остальных тюркских языках позволил сделать важный в концептуальном отношении вывод, во-первых, об их исконном тюркском происхождении, во-вторых, о наличии в гагаузском языке «большого количества кыпчакских элементов». [Валентина (Гюлю) Каранфил. «Названия одежды и ее частей в гагаузском языке». // <http://www.balkaria.info/library/g/gullu/lexicon04.htm>].

Фото 1. Старинная одежда Варненских гагаузов



1. Най-старо мъжко гагаузско обливо съ бирь-гьотлю чаашжрь, томакъ на краката, чалма на главата и препасанъ съ сияхлжкъ.
- 2 и 4. По-сетнешно облько съ чаашжри (4) или шалвари (2), съ или безъ язма около феса.
3. Най-последно обикновено гражданско обливо съ фесъ.

[Фото из книги Атанаса И. Манова. Потеклото на гагаузите. 1938. С.49]

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



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



Едва ли не единственным опытом изучения гагаузского орнамента представляется глава о ткачестве в монографии М.В.Маруневич, посвященной материальной культуре гагаузов. [Маруневич М.В., 1988. С.126]. Еще в одной главе этой же книги «Одежда»

упоминается о том, что изредка рубахи орнаментировали вышивкой. При этом характер орнамента и его расцветка, как пишет исследовательница, «разительно отличались от ярких цветовых всплесков на болгарских, украинских и молдавских рубахах».[Маруневич М.В., 1988. С.126].

Результатом развития гагаузской одежды и ее отдельных составных частей в течение двух столетий на Буджакской земле, в том числе в ходе взаимодействия гагаузов с другими народами, стало выделение Южной Бессарабии в особую историко-этнографическую зону. Одежде этой зоны присущ специфический силуэт: «плечевая безрукавная одежда в сочетании с платком, фартуком, меховой безрукавкой; у мужчин – суконные широкие в шагу штаны, подпоясанные шерстяным поясом, шапка из овчины, суконная или меховая безрукавка и суконная куртка, постолы, надеваемые на белые онучи, обмотанные черным волосяным шнуром. [Маруневич М.В., 1988. С.148].

Важное значение этнографических наблюдений в развитии одежды гагаузов и приведенного вывода состоит в том, что открываются многообещающие перспективы для продолжения специальных исследований этнокультурных параллелей между потомками и их предками.

Исследовательница не ставила перед собой задачи по выявлению сходств и различий одежды и орнаментального арсенала гагаузов с более ранними этапами, чем балканский период их жизни. Однако накопленный ею материал, в том числе хранящийся в архиве Академии наук Молдовы и в домашних архивах ее родственников, открывает широкий простор для продолжения исследований этнокультурных параллелей с более ранними предками народа.

Не взваливая эту задачу и на замысел данной работы, ограничимся указанием лишь на несколько примеров из обширногоклада сведений, содержащихся в изображениях каменных изваяний куман XI-XIII вв. из фондов музеев Украины и России.

Так, например, на двух женских статуях Днепропетровского исторического музея отчетливо выраженными гендерными признаками просматриваются пояса, вышивка на рукавах и полах подола, браслеты, две кисти ленты с подвесками, серьги, орнаментированные кантом расходящиеся полы кафтана.

Рис. 6. Женская статуя из Днепропетровского исторического музея

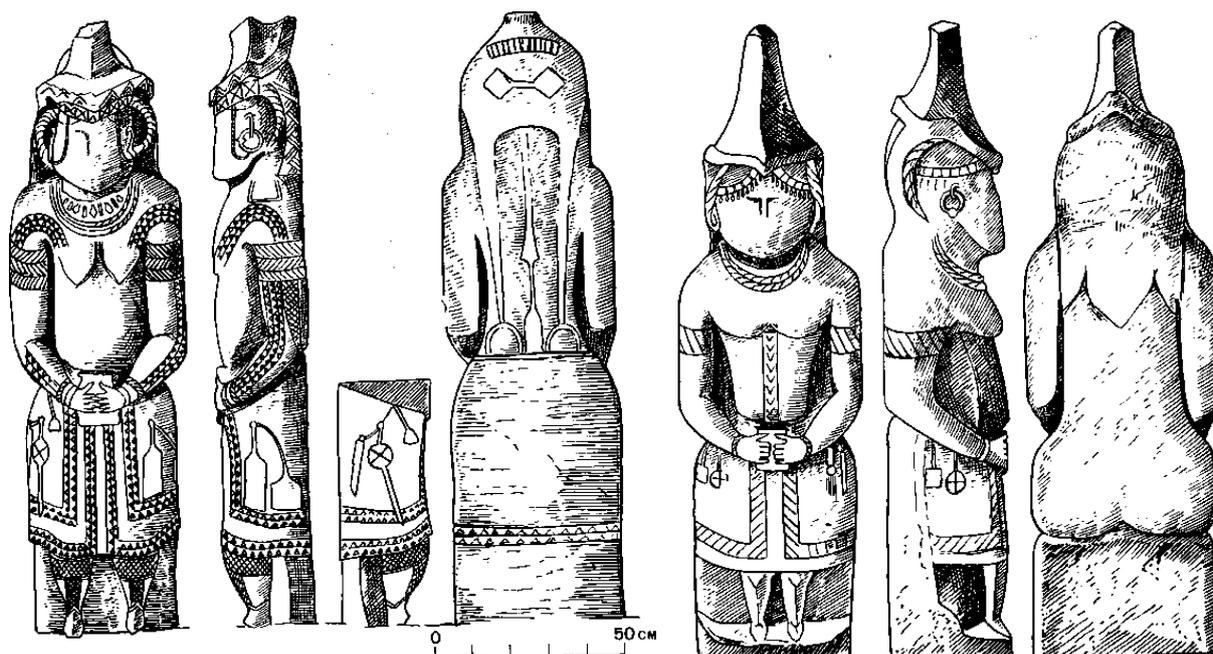


[Плетнева С.А., 1974. №11. С.119]

Все перечисленные вещи в том или ином наборе входят в комплект гагаузского костюма, особенно пояса и кисти, ставшие в середине XX века неотъемлемой частью праздничных головных уборов гагаузок. Без шали с кистями молодые гагаузки не смели появляться на групповой танец (хору), представляющем собой и демонстрацию мод, и рынок невест.

Еще на двух женских статуях из того же музея изображена богатая вышивка на плечах и рукавах, ожерелье и серьги. На талии каждой статуи изображен пояс, ниже которого на подоле видна изящная вышивка, в одном случае (№47) с оборочкой из двухрядных с орнаментом из треугольников, в другом (№46) нашиты ленты со шнурками с насечкой из косых линий. [Плетнева С.А., 1974. №№46, 47. С.130]

Рис. 7. Две статуи из Днепропетровского исторического музея



[Плетнева С.А., 1974. С.130]

Украшения костюмов на куманских (половецких) изваяниях по конфигурации и черному цвету вполне корреспондируют с описанием женского костюма гагаузок. «Иногда низ подола, - писала М.В.Маруневич, - украшала широкая оборка (аборка). По подолу застрачивались широкие складки (паста). Декоративным элементом служили также отделочные ленты (ширит, кыйнаш пача, парчажык), преимущественно черного или коричневого цвета, сочетавшиеся со складками ... , платья девушек или молодых женщин украшали две или три полосы из лент либо оборки» [Маруневич М.В., 1988. С.112].

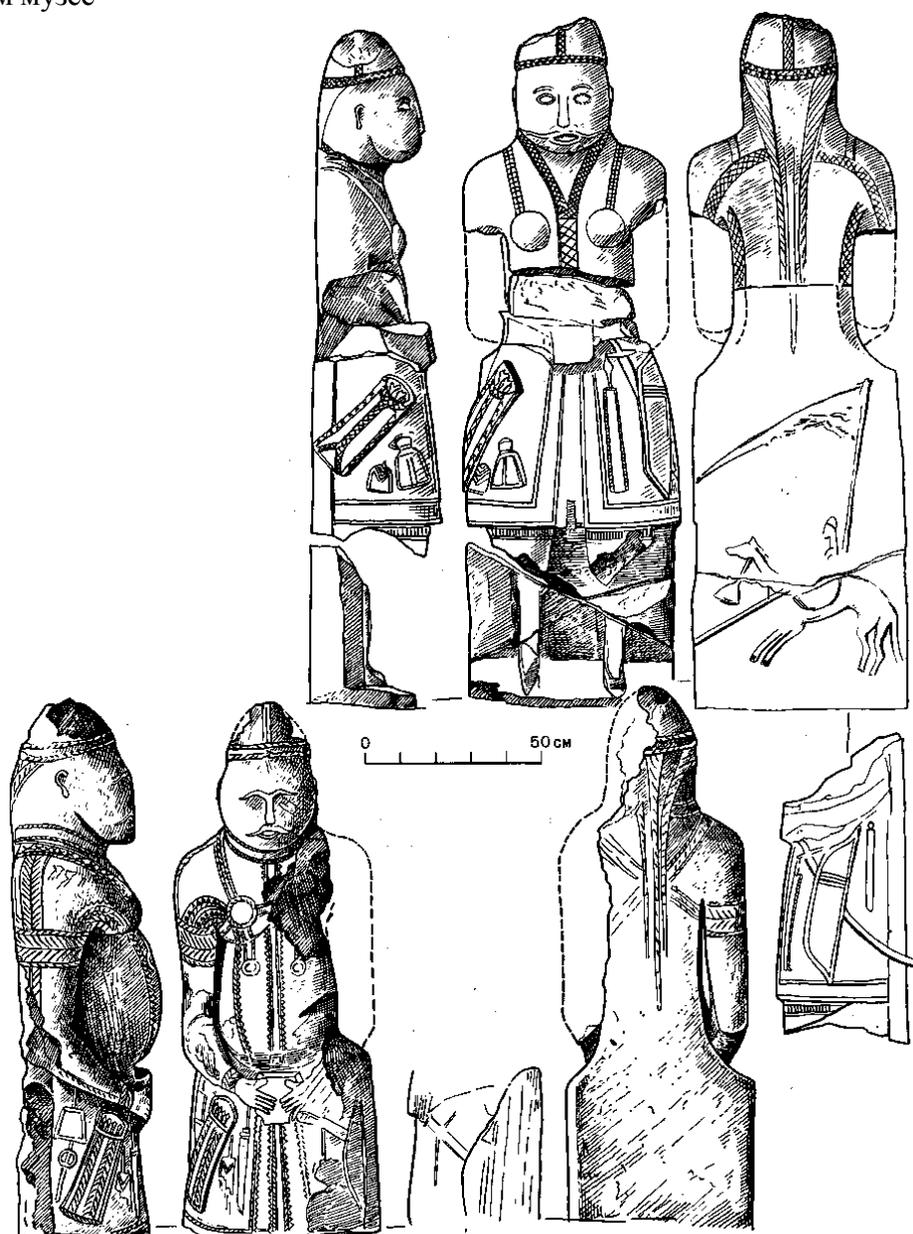
Перед нами не стоит задача углубляться в истоки куманского (половецкого) орнамента, но представляется несомненным, что в его формировании играли роль и древнетюркские наследия, и китайские влияния, испытанной в своё время на себе всей древнетюркской культурой.

Орнамент, как упоминалось, представляет собой тайную запись мировоззренческих представлений предков. Несмотря на многообразие орнамента, в основе его, во-первых, лежат элементарные знаки: линии, кресты, кружочки, треугольники в самых различных сочетаниях; во-вторых, практическая деятельность человека, связанная с плетением, вязанием, вышивкой, ткачеством. В современном растительном и зооморфном орнаменте гагаузов, густо населенном целым миром птиц, растений, зверей и чудовищ, как реальных, так и фантастических, на бытовых предметах, и произведениях искусства проглядывают элементы и компоненты геометрического орнамента, доставшегося потомкам из

культурного наследия их вероятных предков. Этот симбиоз 3-х видов орнамента, геометрического, растительного и зооморфного, свидетельствует о межпоколенной и кросспоколенной преемственности культур, подтверждает наличие этногенетической связи между вероятными предками и реальными потомками.

В ряде случаев отдельные элементы или целые комплексы орнаментальных мотивов современных гагаузов напоминают простейшие элементы куманского (половецкого) искусства, в том числе хорошо видимую на изваяниях косую насечку, косую сетку, треугольники, елочку, цепочки кружков и овалов, спиралевидные и арочковидные линии. Часть простейших элементов геометрического орнамента, например, хорошо просматривается на двух мужских статуях из Херсонского историко-краеведческого музея (31206 и №1207). На одной из них ворот кафтана, вырезанный «мыском» и отороченный заштрихованной полосой, расходящиеся полы кафтана и два кошелька оторочены галуном. На поясе справа колчан и два кошелька, слева сабля и лук. На другой кафтан пышно украшен. В том числе ворот, рукава, застежка, полы, подол. Справа на поясе кочан со стрелами, плеть, нож, два кошелька., слева сабля и лук.

Рис. 8. Одежда и орнамент на одежде мужских статуй в Херсонском историко-краеведческом музее



[Плетнева С.А., 1974. №1206, №1207. С.187]

Центром идейной и художественной нагрузки изображений на каменных изваяниях выступает, например, в поэзии В.Хлебникова, - время. Сама поэма «Каменная баба», написанная им в 1919 году, стала выражением небывало тесного контакта поэзии и живописи. Познание и осмысление кочевого мира кочевников в первой четверти XX века стало важной проблемой в науке, в живописи и поэзии. Историческое время стало выражением движения от прошлого к будущему. Каменные изваяния, число которых стало приумножаться в научном обороте, для исследователей средневековой и древней истории гагаузов стали выразительным, хотя и бесписьменным источником для восстановления прошлого ради обеспечения надежного будущего.

Для этнолога и историка в каменных изваяниях выражена современность образов прошлого и будущего, единения Азии и Европы, единения победителей и побежденных.

В романтически окрашенной летописи повседневности и праздности проступают пророческие слова В.Хлебникова:

«Не надо делений, не надо исток.

Вы были нами, мы Вами будем»

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

Библейское напоминание о том, что ничто не ново под луной, само собой напрашивается в качестве эпитафии к исследовательскому проекту, посвященному истории вероятных предков гагаузов, вырезанной на каменных изваяниях предков.

От куманских изваяний остается ощущение упрямой, почти фантастической попытки передать потомкам простую и вместе с тем невероятно сложную мысль: жизнь прекрасна! Эта мысль выражается в одежде, украшениях и особенно в чаше жизни на пупке, как в центре Вселенной.

Каменные изваяния, положимся на русскую литературу, поэтам и писателям давали более сильную эмоциональную подзарядку, чем археологам и этнографам.

Так, например, за свою недолгую жизнь, всего 37 лет (1885-1922 гг.) один из талантливых поэтов России, Велимир Хлебников, незаслуженно выведенный за скобки литературных антологий и школьных учебников, в специально посвященной поэме «Каменная баба», проникновенно писал:

Стоит улыбкою подвижной,

Забытая неведомым отцом,

И на груди ее булыжной

Блестит роса серебряным сосцом.

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

Войдя в образ и в душу каменного изваяния, созданного талантливым скульптором много веков тому назад и изображающего половецкого воина на вершине степного кургана, анонимный автор постарался понять, зачем каменный воин держит в руках каменную чашу. «У меня нет лица, - признается каменный половецкий воин. – Но никто не посмеет назвать меня обломком скалы. Священная чаша в моих руках пробуждает древние инстинкты, и люди покорно приносят дары. Одни называют ее чашей жизни или чашей бессмертия, другие считают ее чашей красоты духа, третьи – чашей внутренней силы. И хотя никто из ныне живущих, - продолжает свой монолог давно ушедший из жизни половецкий воин, - уже не в состоянии постичь той власти, что таится внутри меня, для меня это не имеет никакого значения» [<http:www.ruschudo.ru/miracles/3348/>]

8. Этнокультурные параллели: время собирать камни

На безлесном нашем юге,
На степных холмах
Дремлют каменные бабы
С чарками в руках...

Слышат каменные бабы
С чарками в руках,
Что им сказывает ветер,
Рея в ковьялах.

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

В ходе дискуссии об этнической принадлежности каменных изваяний сторонники радикальной точки зрения довольно безапелляционно заявляют, что «половецкие каменные изваяния – это старые русские надгробные памятники». [<http:hghltd.net/yandbtm?gtree;> <http://www.chronologia.org/xpon5/03.html>].

Признаком нарастающего интереса к семантике и, следовательно, к этнической принадлежности «каменных баб», служит, в частности, полемика между учеными разных стран относительно надписей, обнаруженных на некоторых экземплярах каменных изваяний, обнаруженных в различных районах Болгарии. Так, например, известный венгерский ученый Геза Фехер, авторитет которого признан в среде болгарских специалистов, признает культуру каменных изваяний протоболгар тюркской.

Рис. 9. Статуя из села Ендже



Он, в частности, пишет (в переводе с болгарского В.А.Чудинова): «Праболгары донесли с собой с далекого востока такие формы почитания мертвецов, какие были известны у всех тюркских народов, следовательно, происходят от наиболее древнего культурного богатства. Древнейший обычай, который обязывал наследников поставить их умершим родителям надгробный памятник в виде статуи, виден из того факта, что такие статуи (рис. 20-21) находятся во многих областях Азии, а также в Южной России. Точно такие же статуи мы находим и у праболгар. Открытые в 1926 году между Плиской и Мадаром в селе Ендже статуи показывают точно такие же схематические формы (рис. 22-23), как и их аналоги на Востоке. Не только их техника обработки, но и их подробности,

одежда, покрытия головы женщин и мужчин, три длинных плитки у изображения мужчины и прочее настолько сходны, что нет сомнения, что перед нами стоят известные на Руси тюркские надгробные памятники». [Фехер Геза. 1997. С.48; Чудинов В.А. <http://www.trinitas.ru/rus./doc.>; его же: Лик Мары Булгара и Болгарии // <http://hghltd.yandex.net/yandbtm?gtree>].

Рис. 10. Та же скульптура на фотографии



О пробуждении интереса к «каменным бабам» можно судить и по инициативе Харьковских чиновников приступить к их паспортизации. Так, например, два каменных изваяния, которые вдруг исчезли из Натальевской усадьбы под Харьковом, побудили местных чиновников заняться реестром культурного наследия региона [<http://hghltd.yandex.net/yandbtm?gtree>].

Еще одно каменное изваяние, ставшее источником полемики по поводу его этнической принадлежности было найдено в селе Царево Брода Шуменского района Болгарии [Аладжев Живко. 1999. С.68. Рис 97; <http://www.trinitas.ru/rus/doc>].

На каждом из двух каменных изваяний, по внешнему виду скорее напоминающих куманские (половецкие) изваяния позднего средневековья, о чем можно судить по традиционной чаше, поддерживаемой у пупка статую двум руками, академик РАЕН В.А.Чудинов обнаружил написанные кириллицей слова ЯРА МАРА и МАРА ЯНА. Эта, расшифрованная им надпись позволило сделать заключение о том, что «якобы тюркские изображения этой богини (Богини смерти и загробной жизни славянского пантеона Мара, принадлежавшая комплексу Яра – М.Г.) и в Булгаре миксоморфном виде, и в Болгарии, в антропоморфном виде, были однозначно славянскими с русскими пояснениями [<http://chudinov.ru/lik-maryi-bulgara-i-bolgarii/>].

Не вдаваясь в тонкости полемики, можно, все же заметить, что, во-первых, некоторые переселяющиеся на Балканский полуостров тюркоязычные кочевники выучили русский язык в пору своего пребывания в южнорусских степях. Во-вторых, ваятелем статуй был, бесспорно, талантливый человек, который в отличие от своих многочисленных единомышленников, мог быть двуязычным, т.е владеющим тюркским языком своего народа и древнерусским языком. Поэтому отрицание тюркской этнической традиции, имеющей

почти тысячелетнюю традицию и номинирование каменных изваяний славянскими вместо тюркских, не представляется бесспорным.

Начиная с XI в. куманы, как их предшественники печенеги, узы (торки), двигаясь по евразийским степям из глубин Алтая, Средней Азии и Южной Сибири, провели несколько веков в причерноморских степях и двинулись далее на равнины Паннонии, Добруджи и нашли себе уют в различных регионах Балканского полуострова. Ошибаются авторы, считающие, что кочевники не оставили никаких следов. Подобно знаменитому скифскому золоту, куманы (половцы) создали свою высокую культуру каменных изваяний, которую вполне можно считать культурным наследием вероятных предков гагаузов, а, следовательно, и культурным достоянием гагаузов.

Если согласиться, что плавильным котлом для формирования этнического ядра вероятных предков гагаузов послужило время их пребывания в Поросье и связано с этнически неоднородным массивом его населения, состоящего по крайней мере из печегенеов, узов (торков), берендеев, то можно, хотя и умозрительно, допустить чем вызвано отсутствие каменных изваяний у современных гагаузов. Дело в том, что в пору наивысшего расцвета куманского ваятельного искусства, когда каменными изваяниями были усыпаны некоторые регионы южнорусских степей, в Поросье, где обитали черные клобуки, каменных изваяний уже не было. Следовательно, здесь, в Поросье, в регионе расселения черных клобуков началось опережающее по сравнению с тюркоязычными кочевниками других регионов затухание традиций куманского ваятельного искусства. Кроме того, нельзя не учитывать и тот факт, что именно в Поросье оставались пастбища, не занятые куманами. Тем более удивительны и вызывают жгучий интерес сообщения исследователей, во-первых, о каменных изваяниях у гагаузов, сохранившихся до конца XIX в., и, во-вторых, о наличии аналогов тех или иных признаков куманских изваяний в материальной культуре гагаузов XIX и XX веков.

Обнаруженные этнокультурные параллели между элементами материальной культуры, т.е. атрибутикой, изображенной на каменных изваяниях, созданных куманскими ваятелями в ареалах от Поросья до Буджака и от Причерноморских степей далее на запад до холмистой Добруджи и материальной культурой балканских и бессарабских гагаузов снимают сомнения относительно связывающей этногенетической близости.

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

9. Камни времени неподвластны Вместо заключения

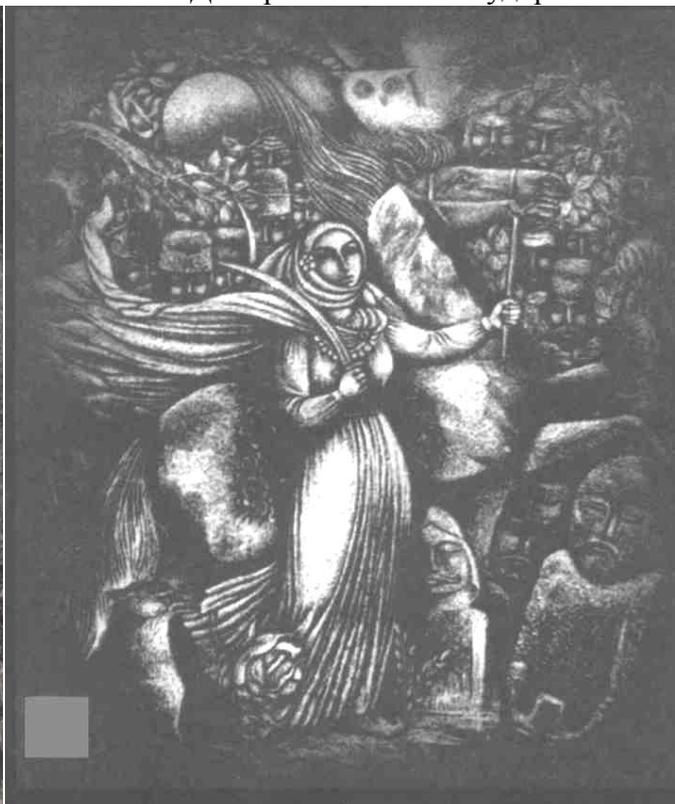
Время беспощадно расправляется с опредмеченными «продуктами» человеческого творчества. Однако, против преимущества истории время, порой, оказывается бессильным. То, что сохраняется и хранится в музеях и заповедниках, предоставляет потомкам возможность не только насладиться творениями рук и сердец далеких пращуров, но и восстанавливать их облик, создавать себе впечатление относительно особенностей их повседневной жизни и мире их ценностей. Историческая память, нанизанная атрибутикой на каменных изваяниях, вдохновляет нынешних историков, художников, искусствоведов. Не случайно, например, в ряде произведений основоположника гагаузской профессиональной живописи Д.И.Савастина, зримо, хотя и контурно присутствуют в дымке времени вероятные предки гагаузов в виде каменных изваяний.

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

Рис. 11. Дмитрий Савастин. «Диалог».



Рис. 12. Дмитрий Савастин. Тудорка



Тысячи «каменных баб», безмолвно стоящие на вершинах кочевнических курганов, подобно часовым, украшали южнорусские, причерноморские, буджакские степи и добруджанские холмы. Большинство из них служили культовыми предметами почитаний и поклонений едва ли не до последнего времени. Подобно вероятным предкам гагаузов – куманам (половцам) и некоторым другим древним и средневековым народам, люди новейшего времени верили в их сверхъестественные возможности в деле обеспечения хорошего урожая или сохранения обильного приплода скота.

В ментальности изваятелей «каменных баб», как носителей кочевой и полукочевой культуры, складывались навыки, художественные вкусы и передавалась из поколения в поколение мифологема о том, что каменные изваяния, стоявшие «дозором», «оком небесных

сил», могут покарать за конокрадство и за другие преступления, в том числе за непочтение или за воздержание от соблюдения предписанных историей традиций жертвоприношения.

Заслуживает, например, внимания судьба каменного изваяния, обнаруженного в начале XX века недалеко от небольшого кургана в одном из сел Дрокиевского района Молдовы. Местный крестьянин Давид Нико, раскопавший «истукана» при вспашке своего поля, хотел продать находку Одесскому Обществу истории и древностей. Однако пока длились нудные переговоры, он успел продать статую своему односельчанину. Тем временем его мать заболела тифом. И хотя эти болезни случались в селе и раньше, взволнованные земляки потребовали закопать «турка» на прежнее место, приписав ему вредоносное действие. Пошла молва, что в камне залегает причина будущих бед, череды несчастий и потрясений.

Актуализация дальнейших исследований «золотого века» куманского ваятельного искусства, с культурным наследием современных гагаузов требует учета ряда обстоятельств методологического характера. Важнейшим из них, безусловно, является хронологическое совпадение заката практики каменных изваяний с историко-хозяйственным и ментально-культурным переломом в судьбе южнорусских кочевников.

Этот перелом был вызван кардинальным сдвигом, обусловленным переходом кочевых тюрок на оседлость и переходом от язычества к христианству. Как уже говорилось, памятники на старинных могилах гагаузов, напоминающие антропоморфные стелы, имеют немало точек соприкосновения с художественной традицией дохристианских изваяний.

Очевидные сходства в семантике языческих каменных изваяний и созданными ваятелями вероятных предков гагаузов и православными надгробьями на старинных гагаузских кладбищах, проявляются в редком и живописном орнаменте, в изображении профессиональной идентичности усопшего, а также в эстетическом освоении камня.

Исчезающее в позднем средневековье искусство вероятных предков гагаузов уходит своими корнями, по крайней мере, на тысячу лет, если отчет ограничить известными изваяниями скифского времени, не забывая при этом этнолингвистические различия ираноязычных скифов от тюркоязычных торков. Поэтому, не нарушая логики типологизации института куманского искусства, время существования традиции ваяния каменных изваяний («девок каменных», «человеков-камен», «Каменная баба») можно ограничивать хронологическими рамками VI-VII вв. на Алтае, в Сибири и в Монголии и XI-XIII вв. в степях Украины и юга России. В потоках истории Евразийских степей отсутствовала сколько-нибудь длительная прямолинейная преемственность. Следовательно, любые этнокультурные параллели неизбежно будут носить скорее умозрительный, чем неопровержимо доказательный характер, по той причине, что будут основаны на данных, относящихся к различным народам или к структурным подразделениям одного и того же народа.

Даже в рамках единого этногенетического мира культурные различия имели заметный характер, а взаимоотношения носили как мирный, так и, порой, конфликтный характер. Согласно летописным данным отношения между куманами (половцами) и обитателями Поросья (печенегами, узами (торками) и берендеями) отличались повышенной враждебностью. Не случайно сохранилась запись о походах куман (половцев) на славянское население трех древнерусских княжеств – Черниговское, Переяславское, Новгород-Северское – 18 раз, а на небольшую территорию – Поросье, заключенную между двумя правыми притоками Днепра (Росью и Ступкой) и населенную черными клобуками – 14 раз. [Плетнева С.А., 1974. С.18].

Вдумываясь в подвижнический опыт многих поколений археологов, вряд ли можно позволить себе сомневаться в том, что у вероятных предков гагаузов была богатая история, отраженная в камне и граните, и что каменные изваяния, в свою очередь, отражали не только историю, но и совершенство соционормативной культуры и художественного мышления степняков.

Культурное наследие любого народа служит питательной средой его ментальности, изобразительности, гарантом самобытности и выживаемости. И если дальнейшие исследования подтвердят, что традиционная культура и повседневная жизнь гагаузов в самом деле причастны к великому искусству своих вероятных предков, то им не надо будет выдумывать свои истории, как это принялись делать в последние десятилетия некоторые историки, не-историки или псевдоисторики. Между тем даже в первом приближении, напоминая скорее известный в этносоциологии пилотажный подход, обнаруживается, что у современных исследователей истории и культуры гагаузов есть надежная информационная база, которая не позволяет показать пальцем в небо, или высасывать из пальца небылицы о древней или средневековой истории своего народа.

Не случайно на чаше, извлеченной из древней гробницы, чувствительный к святой атрибутике древностей, И.А.Бунин скорее услышал, чем прочитал надпись, достойную библейского масштаба:

Вечно лишь море, безбрежное море и небо,
Вечно лишь солнце, земля и ее красота,
Вечно лишь то, что связует незримою связью
Душу и сердце живых с темной душой могил.

[Бунин И.А. Избранное. Стихотворения и переводы. М., 1977. С.65]

Итак, в задачу моих наблюдений, имеющих предварительный и обзорный характер, не ставилась цель «приватизировать» блистательное искусство каменных изваяний в пользу гагаузов. Великолепные памятники куман (половцев), а в той или иной мере других, более ранних тюркских народов, заслуженно являются достоянием многих других современных народов – украинцев, русских, ряда народов Северного Кавказа и Болгарии, составляя важную часть их культурного наследия и национальной гордости. Не исключено, что представители гагаузов, в первую очередь имеют право на претензии, не меньше, чем другие народы.

Вместе с тем, взгляды в современное искусство, в элементы материальной и духовной культуры гагаузов, мы имели некоторые, хотя порой и косвенные основания для того, чтобы сделать вывод о существовании непрерывных, следовательно, не прерванных, сохранившихся традициях гагаузского национального искусства.

Иными словами, попытки изобразить историю гагаузов как преемственность в виде прямолинейного поступательного процесса, без учета сложнейших поворотов их этногенетической судьбы. окажется, в конечном счете, фикцией или предвзятой схемой, окрашенной ультрапатриотической риторикой и ориентированной не на истину в лоне гуманитарного знания, а на охлократию или на митинговую вакханалию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Anatol Petrencu Gagauz: Historiographic aspects of Their history and culture (theses). // Historiography and politics to Eastern and Western areas of the Romanian space. P.88-93.
2. Edited by Svetlana Suveica Jon Eremia Sergin Matveev Sorin Sipos. Cartdidact Press/Oradea University Press. Chişinău/Oradea, 2009. P.88-93.
3. Аладжев Живко. Памятники на прабългарското езичество. Университетско издателство «Св. Климент Охридски» Академично издателство «Проф. Марин Дринов». София, 1999.
4. Альбаум Л.И. Об этнической принадлежности некоторых «балбалов». Краткие сообщения Института истории материальной культуры . 1960. Вып.80
5. Аристов Н. О земле половецкой (Историко-географический очерк). Киев, 1877.
6. Арсланова Ф.Х., Чариков А.А. Каменные изваяния Верхнего Прииртышья // Советская археология , 1974. №3. С.220-236.

7. Бартольд В.В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов. // Соч. т. IV, М., 1966, с. 377-396.
8. Бартольд В.В. Отчёт о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893-1894 гг. соч. т. IV, М., 1966, с. 21-91.
9. Бачинский А.Д., Добролюбский А.О. Буджакская орда в XVI-XVII вв. (историко-археологический очерк) // Социально-экономическая и политическая истории Молдавии периода феодализма. Кишинев, 1988.
10. Бейлекчи В.С. Раскопки кургана 3 у с.Копчак // Археологические исследования в в Молдавии. 1985. Кишинев, Штинница, 1990.
11. Боев Емил. Не заблудаты, а лъжата за гагаузите. София. 1999
12. Бранденбург Н.Е. Журнал раскопок, 1908, СПб.
13. Бранденбург Н.Е. К вопросу о каменных бабах // Труды VIII Археологического съезда. Том III. М., 1897.
14. Будаев Н. Западные тюрки в странах Востока // <http://buday.narod.ru/>
15. В.А.Мошков. Турецкие племена на Балканской полуострове. Отчет о поездке на Балканский полуостров летом 1904 г. // Известия Императорского Русского географического общества. Т.ХI. Вып. 3. СПб, 1904. 435 с.; или // Известия Русского исторического общества. Т.40. 1904. СПб., 1905.
16. Васил Маринов. Приносъ към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите в североизточна България. София, 1956.
17. Веселовский Н.И. Мнимые «каменные бабы» // Вестник археологии и истории. Вып. XVII. СПб., 1906.
18. Веселовский Н.И. Современное состояние вопроса о «каменных бабах» // Записки Одесского общества истории и древностей. Том XXXII, Одесса, 1915. Табл. VI, рис. 29,23,24
19. Веселовский Н.И. Современное состояние вопроса о «каменных бабах» или «багбагах». ЗООИД, 1915, том XXXII, Одесса.
20. Гордлевский В.А. Что такое «босый волк»? // Изв. АН СССР, отд. литературы и языка, т. VI, вып. 4, М., 1947
21. Городцов В.А. Результаты Археологических исследований в Бахмутском уезде Екатеринославской губернии. 1903 г. // Труды XIII Археологического съезда. Том 1. М., 1907.
22. Городцов В.А. Результаты археологических исследований в Изюмском уезде Харьковской губернии. 1901. // Труды XII Археологического съезда. Том 1. М., 1905.
23. Грач А.Д. Древнетюркские изваяния (по материалам исследований 1953-1960 гг.). М., 1961.
24. Грач А.Д. Древнетюркские изваяния Тувы. М., 1961
25. Грязнов М.П. Минусинские каменные бабы в связи с некоторыми новыми материалами // СА, 1950. №12. С.128-155.
26. Губогло М.Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова (К вопросу о происхождении гагаузов). Автореферат дисс. на соискание к.и.н. Изд-во МГУ, 1967.
27. Дашкевич Я.Р., Трыярски Э. Каменные бабы причерноморских степей. Коллекция из Аскания-Нова, 1982.
28. Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло. Вступительная статья, комментарии М.Б.Горнунга. М., «Мысль», 1997.
29. Добролюбский А.О. Тайны причерноморских курганов. Одесса, Маяк, 1989. 224 с.
30. Добролюбский А.С., Дзигевский А.М. Памятники кочевников IX-XIV вв. на западе причерноморских степей. Материалы к археологической карте // Памятники древних культур Северо-Западного Причерноморья. Киев, 1981.
31. Дубов И.В. И поклоняешься идолу каму... СПб., 1995.

32. Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Современного Алтая. Труды Государственного исторического музея. 1941
33. Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии. Материалы и исследования по археологии СССР. 1952. №24
34. Ермоленко Л.Н. Древнетюркские изваяния с сосудом в двух руках // Первобытная археология. Человек и искусство (К 70-летию Я.И.Шера). Новосибирск, 2002. С.188-192.
35. Ермоленко Л.Н. Могли ли раскрашиваться древнетюркские изваяния? // Степи Евразии в древности и средневековья (К 100-летию со дня рождения М.П.Грязнова). Кн. 2. СПб., 2002. С.236-239.
36. Ермоленко Л.Н. Средневековые изваяния казахстанских степей. Новосибирск, 2004.
37. Зуев В.Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII в. // «Труды ИЭ». Том 5, М.-Л., 1947
38. Иловайский Д.И. Несколько соображений о памятниках Тмутараканской Руси и «Тмутараканском болване». // Древности, т.4, вып. 2, М., 1874.
39. История Отечества с древнейших времен до наших дней. Энциклопедический словарь. Составители: Б.Ю.Иванов и др. М., 1999
40. Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223-1556. Отв. ред. М.А.Усманов. Казань, 2001. 428 с.
41. Как составлялось собрание «каменных баб» музея одесского общества истории и древностей, ЗООИД, т. XXXII, 1915, Одесса.
42. Калаур В.А. Каменные бабы в Аулиятинском уезде // ПТКЛА, Год III, 1898. С.9-14
43. Карамзин Н.М. История государства Российского. М. 2006.
44. Кельсиев А.И. О каменных бабах. Тр. V, АС, т. 1, М., 1887
45. «Книга Большому Чертежу», подготовка к печати и редакция К.Н.Сербиной, 1950, М.-Л.
46. Корш Ф.Е. Турецкие элементы в языке «Слова о полку Игореве» // «Известия отделения русского языка и словесности», 1903, том VIII, кН. 4.
47. Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Отв. Ред. Е.И. Деревянко. Новосибирск, 1984.
48. Кубарев В.Д. Изваяние, оградка, балбалы (о проблемах типологии, хронологии и семантики древнетюркских поминальных сооружений Алтая и сопредельных территорий) // Алтай и сопредельные территории в эпоху средневековья. Барнаул, 2001.
49. Кубарев В.Д. Каменные изваяния Алтая. Новосибирск: Горно-Алтайск, 1997.
50. Кубарев В.Д., Цэвэндрож. Древнетюркские мемориалы Алтая. // Археология, этнография и антропология Евразии. №1, 2002. С.76-95.
51. Кулаковский Ю.А. К вопросу о каменных бабах // АИ, 1898. №7-8
52. Курогло С.С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв. Кишинев, 1980
53. Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. М., 1969.
54. Кызласов Л.Р. О назначении древнетюркских каменных изваяний, изображающих людей. СА, 1964, № 2.
55. Кызласов Л.Р. Рецензия на книгу А.Д.Грача «Древнетюркские изваяния Тувы», 1964, СА, № 1.
56. Лепихин И.И. Дневные записки путешествия по провинциям Российского государства. СПб., 1975
57. Мавродинов Н. Старобългарското изкуство. Изкуството на първото българско царство, 1959, София.
58. Маринов Васил. Приносът към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите в Североизточна България. София, 1956.
59. Маруневич М.В. Материальная культура гагаузов. XIX – начало XX века. Отв. ред. Ю.В.Иванова. Кишинев, «Штиинца», 1988.

60. Мелиоранский П.М. Об орхонских и енисейских надгробных памятниках с надписями. Журнал Министерства народного просвещения, 1989, июнь, СПб.
61. Мелиоранский П.М. Турецкие элементы в языке «Слова о полку Игореве». Отделение русского языка и словесности, 1902, том VII, кн. 2.
62. Миненкова Н.Е. К вопросу о святилищах кочевников X – XIII степеней юга Восточной Европы (историография проблемы) // ДАС. Вып. 9, 2001. С.98-111.
63. Минцлов С.Р. Памятники древностей в Урянхайском крае // Записки восточного отделения (Императорского) Русского археологического общества. Том XXIII. СПб., 1916. С.291-312.
64. Михайлов С. За первоначалните поселения на Аспарух в Южна Бессарабия и Северна Добруджа. // Археология. София, 1976. С.71-73.
65. Младенов К. Одринските гагаузи // Архив за поселения проучвания, Год 1, Кн.4, 1938.
66. Молчанов С.Н. К вопросу об использовании в законодательстве понятий «культурное наследие» и «культурное достояние» // ОАИСУ. Вып.3, 1999. С.235-241.
67. Мустафин В.А. Каменные бабы // (ПТКЛА) – Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Ташкент, Год III, 1898. С.17-42.
68. Низами. Искандер-намэ. Баку, 1940.
69. О.Иакинф (Бичурин). История первых четырех ханов из дома Чингисова. СПб., 1829.
70. Олжас Сулейменов. Аз и Я // <http://www.opentextnn.ru/man/?d=711>
71. Паламарчук С.В. Тюрки Буджака в эпоху позднего средневековья // Степи Европы в эпоху средневековья. Том 1. Донецк, 201. С.361-369.
72. Пармакли С.И., Русев Н.Д. К истории изучения античных памятников Бессарабии // Stratum plus. №3, 1999. С.359-368.
73. Пассек В. Курганы и городища в Харьковской Васильковском и Полтавском уездах // Русский исторический сборник. 1838-1840. Том III.
74. Пискалёв А.И. О местонахождении каменных баб в России // Записки русского археологического общества, том III, 1851, СПб.
75. Плетнёва С.А. Половецкие каменные изваяния, Археология СССР. Свод археологических источников. Вып. Е 4-2, М., Наука, 1974
76. Рефат Куртев. Этногенез и этапы этнической истории крымскотатарского народа // <http://www.cidst.org.ua/publications/Ocherki/3.html>
77. Савинов Д.Г. Древнетюркские изваяния Узунтальской степи // Историческая этнография: традиции и современность \ Проблемы археологии и этнографии. Вып.2. Л., 1983. С.155-163.
78. Савинов Д.Г. Древнетюркские курганы Узунтала (К вопросу о выделении курайской культуры) // Археология Северной Азии. Новосибирск, 1982. С.102-112.
79. Слово о полку Игореве. Вступ. Ст., редакция текста, дословный и объяснительный перевод с древ.-русского, примеч. Д.С.Лихачева, М.2009.
80. Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981.
81. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории риафов, относящихся к истории Золотой Орды. Т.1., СПб., 1884.
82. Токарев С.А. К постановке проблемы этногенеза. СЭ, 1949. №3
83. Уваров А.С. Сведения о каменных бабах. // Тр. I АС, том 1(II), 1871, М.
84. Уварова П.А. К вопросу о каменных бабах. // Труды XIII АС, т. II, 1908, М.
85. Фёдоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966.
86. Фехер Геза. Ролята и културата прабългарите. Значението на прабългарската култура в изграждането на цивилизацията на Източна Европа. София «Огледало», 1997.
87. Худяков Ю.С. Искусство средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1998.

88. Чариков А.А. Раннесредневековая скульптура из Верхнего Прииртышья // СА, 1976. №4. С.153-165.
89. Чеботаренко Г.Ф. К вопросу об этнической принадлежности балкано-дунайской культуры в южной части Пруто-Днестровского междуречья // Этническая история восточных романцев. М., 1979.
90. Чеботаренко Г.Ф. Население центральной части Днестровско-Прутского Междуречья в X-XII вв., отв.ред. д.и.н. Г.Б.Фёдоров. Кишинёв, «Штиинца», 1982.
91. Чеботаренко Р.Ф., Яровой Е.В., Тельнов Н.П. Куганы Буджакской степи. Кишинев, Штиница, 1989
92. Чудинов В.А. Проблема возникновения болгарской культуры (Рецензия на книгу Газы Фехера о протоболгарах)
93. Шер Я.А. Каменные изваяния Семирежья. М.-Л., «Наука», 1966.
94. Шушарин В.П. Ранний этап этнической истории венгров. Проблемы этнического самосознания. М. 1997.
95. Эварницкий Д.И. Каменные бабы. // Исторический вестник, 1890, № 1, М.
96. Эварницкий. Каменные бабы // Исторический вестник. 1890. Июль
97. Яровой Е.В. Погребальный обряд некоторых скотоводческих племен Среднего Прута (по материалам раскопок у ела Корпач) // Курганы в зоне новостроек Молдавии. Кишинев, Штиинца, 1984.

Раздел II. Декодирование концептов мировидения гагаузов (опыт этносоциологического исследования)

Глава 1. Труд

*«Человек рождён для труда,
Труд составляет его земное счастье,
труд – лучший хранитель человеческой
нравственности, и труд же должен
быть воспитателем человека»*

Константин Дмитриевич Ушинский

1. Труд как ценность и как средство выживания

Декодирование элементов традиционной культуры является одним из перспективных и продуктивных способов выявления и анализа этноспецифических факторов, обуславливающих сходства и различия в процессах концептуализации фрагментов и проявлений этничности, раскрытия многомерного структурно-функционального пространства человечности.

Одним из центральных понятий этого пространства по справедливости признаётся концепт «труд». Основанием высокой философской и практической значимости трудовой деятельности служит само оправдание существования человека, в том числе получаемое им удовлетворение от осознания самого существования.

Занимая видное место в значимой системе базовых ценностей традиционной культуры, концепт труд²⁵ представлен в гагаузском языке обширным корпусом лексических и смысловых единиц, фразеологизмов, пословиц и поговорок, афоризмов и изречений. В совокупном виде вокабулар этого корпуса служит навигатором Грамматики жизни человека, в том числе стратегии его поведения по канонам человечности. В смысловом плане концепт труд содержит в себе, во-первых, образ человека, осознанно выполняющего необходимые действия с целью своего жизнеобеспечения и обеспечения своей семьи, во-вторых, понятийный аспект, представляющий целенаправленную деятельность, сопряжённую с умственными или физическими креативными усилиями, направленными на производство «опредмеченных результатов деятельности». В-третьих, как будет показано ниже – труд как ценность, представляет насыщенное содержание морали и нравственности как важнейшую грань человечности человека. Ценностная коннотация концепта труд содержит в себе позитивную оценку желания и негативную неумение трудиться, положительную умения и отрицательную неумения трудиться, отрицательную оценку принудительного и безрезультативного труда.

Новому научному направлению – этносоциологии, родившейся одновременно в России и в Республике Молдова на рубеже 1960-1970-х годов, принадлежит значительный вклад в измерении производственных результатов в различных отраслях народного хозяйства по систематическим отчётам соответствующих министерств и ведомств. Не менее значительные успехи достигнуты в исследовании роли труда в формировании социальной структуры народов. Ещё в начале XX века статистика труда, показатели трудовой занятости и произведённой продукции использовалась для поиска ответа на вопрос «Куда идёт Россия?». Для нынешней эпохи, когда значительно возросла необходимость креативного

²⁵ Is zanaat calisma – делать работу, calismak – труд, caliscan – трудолюбивый человек, любящий свою работу, caliskannik – трудолюбие, прилежность, чаще всего в своих интересах, старательность, calisan – трудящийся, is aaramaa – искать работу, is adami – бизнесмен, деловой человек, isci – рабочий

труда параллельно с безумным ростом потребления, порой гораздо больше чем потребность исследования труда, встают вопросы о нравственном понимании сущности труда, не только как средства жизнеобеспечения, но и как катализатора духовного развития человека, его очеловечивания.

Одна из задач проекта « Электрокардиограмма (ЭКГ) выживания. Этнорегиональный опыт . 2006» X/ – состояла в изучении нравственности труда, как одной из важных сфер проявления морали и этических принципов. Мораль и нравственность, если воспринимать их в качестве синонима, охватывают все стороны общественно полезной деятельности человека, в том числе по производству материальных благ, воспитательную, художественную, научную деятельность государственного и общественного управления, словом, всю повседневную жизнь человека. Многие из этих вопросов ставились и раньше, однако, менее всего изучались представления граждан, во-первых, об отношении к труду, во-вторых об условиях труда в связи с инфраструктурой проживания, в-третьих, о связи трудовой этики с идентичностью и идентичностями человека, в том числе с особенностями исторически сложившейся традиционной культуры и норм этики.

Уделяя главное внимание соотношению труда как средства выживания в переходный период и труду как нравственной основы человечности, как ценностной характеристики его ментальности я пытаюсь на материалах представительных опросов показать притягательную роль русскоязычия и русскокультурия для этнически смешанного анклава на примере Гагаузии, состоящей из населения 4-х городов и 28 сёл на юге Республики Молдова.

X/ Вопросник, состоящий из 85 вопросов, Был разработан М.Н.Губогло при участии А.Г.Главчевой (Няговой), Д.Е.Никогло, П.М.Пашалы .

Такой подход сулит выявление не только современного состояния Гагаузии и социально-культурного, морального состояния её граждан, но и представить себе перспективы молдавского нациестроительства с точки зрения моста в этом процессе решения задач, связанных с развитием Гагаузии.

В пору расцвета этносоциологических исследований в 1970-1980-е годы, проводимых Институтом этнографии АН СССР, проблемы труда занимали едва ли не центральное место в связи с исключительно важной ролью характера трудовой занятости вместе с уровнем образования в формировании социальной структуры народов Советского Союза [Арутюнян, 1971, 91-138].

О методологических проблемах и практике исследования труда, как средства выживания и как культурологической ценности следует вкратце сказать о накопленном опыте. Один из проектов ЦИМО ИЭА РАН «Электрокардиограмма (ЭКГ) социальных изменений» преследовал цель теоретического обоснования и эмпирического описания сферы этногосударственных и межэтнических отношений, в том числе социального самочувствия людей в 4-х республиках Российской Федерации – Башкортостане и Татарстане, Удмуртии и Марий-Эл²⁶.

В известной мере он является продолжением исследований, проведённых ЦИМО ИЭА РАН совместно с американскими и голландскими политологами и социологами в последнем десятилетии XX века, в пору начавшихся (стартовавших) преобразований культуры, быта и ментальности советских народов. Задача совместных проектов состояла в исследовании механизмов и процессов деинфантилизации советских граждан.

Предложенные сотрудниками ЦИМО метафорические обозначения теории деинфантилизации, как адаптационной стратегии на вызовы модернизации и этнической

²⁶ По итогам его реализации опубликованы 10 томов в 12 книгах, в том числе 2 авторских тома М.Н.Губогло и С.К.Смирновой: 1) Феномен Удмуртии, том 1, Парадоксы этнополитических трансформаций на исходе XX века (М., 2001); 2) Феномен Удмуртии, том 9, Траектории деинфантилизации. Из опыта этнорегиональных исследований (М.,-Ижевск, 2006). На основании одного из томов серии: Феномен Удмуртии. Этнополитическое развитие в контексте постсоветских трансформаций (М.,-Ижевск, 2002) её автору С.К.Смирновой была присуждена степень доктора политических наук.

мобилизации, как движений этнических элит за сохранение национальной самобытности народов, позволили выявить и оценить динамику массового, в том числе этнического сознания и самосознания, а также поведения лиц различных национальностей в зависимости от различных ситуаций и под влиянием различных объективных и субъективных факторов.

В целом реализация проекта «ЭКГ социальных изменений» в первом десятилетии нового тысячелетия позволила сделать вывод о несостоятельности национальной политики по модели affirmative action, начавшейся с решений X съезда ВКП(б), и ставшей к середине XX века одной из причин рождения социальной инфантильности на примере некоторых народов Севера и Дальнего Востока. В то же время гагаузы, лишённые каких-либо государственных дотаций и льгот, без патерналистской поддержки, только благодаря упорному труду и форсированному повышению образовательного уровня, сумели не только отстоять, но и закрепить свой этнополитический статус.

Немаловажной инновацией, позволившей рассматривать динамические аспекты современных этнокультурных, этнопсихологических и этнополитических процессов и движений, стала заимствованная из медицины метафора электрокардиограммы социальных изменений, с помощью которой строилась матрица взаимных пересечений линий по вертикали: этничность-конфессиональность-гражданственность (ЭКГ) и по горизонтальным сферам экономика-конфессии (религиозность)-государство (ЭКГ). Такой подход позволил наводить мосты между социальными и этническими изменениями от хрущёвской оттепели и брежневского застоя до горбачёвской перестройки и до развала Советского Союза.

В 1990-е годы наших партнёров – американских коллег волновали стратегии избирательных кампаний и, в частности, как будут себя вести бывшие советские граждане, оказавшись перед избирательными урнами, а также как будут восприниматься радикальные шаги страны по переводу населения из развитого социализма в недоразвитый капитализм с его непредсказуемым первоначальным накоплением. Российских коллег больше всего интересовали вопросы духовной жизни советских людей в переходный период истории, когда происходило смещение акцентов в их хозяйственной жизни, в культурном поведении и в речевом репертуаре.

В программах этносоциологических и этнополитических исследований важное внимание было уделено вопросам морали, понимаемой как социальная система норм и ценностей традиционной культуры народов России и некоторых стран ближнего зарубежья, подобно Грамматике жизни призванных гармонизировать и регламентировать взаимоотношения людей.

Задачей первостепенной важности для советских участников советско-американских проектов выступала адекватность массовых опросов реальности. При этом особое доверие политологи США (Джерри Хафф, Дэвид Лейтин, Тимоти Колтон, Роберт Осборн, Сьюзен Лейман и некоторые другие) оказали опыту этносоциологических исследований, проведённых в 1970-1980-е годы в регионах Советского Союза по крупномасштабному научно-исследовательскому проекту «Оптимизация социально-культурных условий развития и сближения наций в СССР», реализованного под руководством основоположника советской этносоциологии Ю.В.Арутюняна.

Вклад этносоциологии, как нового научного направления в исследование повседневности, доверия, вертикальной и горизонтальной мобильности, а также индивидуальной и групповой этнической мобилизации оказались особенно привлекательными для американских учёных. В дальнейшем, в начале второго постсоветского десятилетия в ходе реализации проекта «Феномен Удмуртии. Электрокардиограмма (ЭКГ) социальных изменений» (автор М.Н.Губогло), реализованного в 2002-2006 гг. под руководством депутата Государственной Думы С.К.Смирновой, удалось показать как освобождённая социальная энергия, мотивированная трудом и проблемами выживания и надеждами на лучшее будущее для одних групп населения, конструирования оптимальных условий жизнеобеспечения для вторых и материального обогащения для третьих, помогла значительной части россиян в той или иной мере адаптироваться в

рыночную экономику и не потерять при этом себя в ходе обретения новых и конвертирования базовых ценностей советскости вместе с её составной частью – этничностью.

Этносоциологические исследования с их надёжной опорой на достаточные по количеству массовые источники, позволили выявить и охарактеризовать потребности и проблемы переходного периода в истории страны в момент болезненной переоценки ценностей.

Вместе с тем возникла потребность более чёткого и ясного осознания дуализма морали и нравственности, таких бинарных оппозиций как добро и зло, хорошо и плохо, доверие недоверие, справедливость несправедливость, добродетели и пороки. Свалившаяся в 1990-е годы избыточная свобода нравов привела к тому, что моральные и нравственные состояния общества менялись отнюдь не в лучшую сторону. Так, например, социологические исследования, проведённые в 2014-2015 гг. Институтом социологии РАН на высоком профессиональном уровне убедительно показали, что значительные группы российских граждан опасаются дальнейшей нравственной деградации российской нации, считая падение нравов как показатель расчеловечивания, не меньшим злом, чем снижение производственных показателей уровня жизни и кризиса социальной сферы, проявляющегося в угрожающем нарастании социального неравенства.

Сегодня, в конце второго десятилетия нового тысячелетия «морально-нравственная проблематика, - как пишет известный социолог В.В.Петухов, - переместился в центр общественного внимания, становясь не только предметом острых дискуссий, но и конфликтов, носящих нередко ярко выраженный политический оттенок. На этом фоне начался интенсивный процесс выработки новых нравственных идеалов, которые соответствовали бы степени развития современных общественных отношений» [Петухов, 2015, 347].

Обращение к этносоциологии к вопросам морали и нравственности было вызвано, во-первых, востребованностью проблем выявления этнических сходств и различий, и, во-вторых, исключительно важной ролью социальных идентификаций и идентичностей в складывании характера межэтнических и межконфессиональных отношений. Проблемы мотивации трудовой занятости имели скорее экономический, а порой и идеологический характер, и менее – нравственный и психологический. Под мотивацией в широком смысле понималась совокупность факторов, вызывающих переход человека из пассивного в активное состояние, сдвиг, побуждающий его к деятельности. Внешние факторы, стимулирующие тот или иной уровень мотивации, имели более важное значение, чем внутренние. Немалую роль играли идеологические интенции и институты, призванные утверждать мотивацию к труду во имя блага советского общества. И хотя этносоциология, в отличие от ряда смежных гуманитарных дисциплин, была повёрнута к человеку и её центральным объектом изучения межэтнических отношений была трудовая и этнокультурная биография человека, в её предметной области весьма скромное место занимала трудовая этика, выражающая «отношение людей к труду, запечатлённое в комплексе ценностей и норм, воплощённое в категориях и образах культуры и выраженная в человеческом поведении» [Остапенко, 2017, 242].

Одной из первых к систематическому исследованию трудовой этики приступила Л.В.Остапенко на материале русских пословиц и поговорок. Незначительный опыт, имеющийся в дискурсе этой темы, побудил её скорее сформулировать, чем решить ряд проблем, связанных с историческим ракурсом, с условиями и характером труда русского крестьянства в XIX веке, с выражением отношения к труду в пословицах и поговорках, собранных в своё время титаническими усилиями В.И.Даля, с характеристикой трудовых качеств работников и его отношением к орудиям труда, с оценкой ориентаций на экономический рост. С точки зрения задач современной этнологии и, в частности, исследования трудовой этики, важное значение имеют сделанные ею выводы о

коллективизме и индивидуализме, семейном разделении труда, о расширении знаний и совершенствовании трудовых навыков [Остапенко, 2017, 242-264].

Проведённые ранее нами исследования на рубеже первого и второго постсоветских десятилетий преследовали цель анализа мотивации трудовой деятельности, в том числе выбора места и условий работы, не столько через призму трудовой этики, сколько из задач выживания. Понятно, что постановка этических задач в то время выглядела менее востребованной, чем задача выживания. В экстремальной ситуации переходного периода, борьбы населения Гагаузии и ПМР, за сохранение не только самобытности, но и самого существования, человеческие действия, в том числе трудовые поведенческие ориентации, оценивались не столько с этической точки зрения хорошо-плохо, сколько с точки зрения того, в какой мере они способствуют выживанию.

2. Апология труда как нравственный ресурс гагаузского народа

*«Adami baker zaamet, eer haylazsan yok kismet»
«Konstantin Vasilioglu massallar uygun sözlär bilmeygelär Chişinău, 2002, s. 67»
«Человека красит труд, но если ты ленив, к счастью путь тебе закрыт»¹.*

Гагаузская народная поговорка

В Гагаузии, как части Буджакской природно-географической зоны, в местах компактного расселения гагаузов, нет алмазов и золота, нет нефти и газа, но есть плодородная почва [Федотова. 2006. с. 132-133; 2006. с. 143-144], на которой около четверти тысячелетия развивается сельскохозяйственное производство - как основа культуры жизнеобеспечения гагаузов и представителей соседних народов².

Буджакская степь, как намоленная родина гагаузов, представляет собой открытую всем ветрам, относительно ровную и безлесную поверхность, лишь местами и вдоль временных дорог пересеченную ореховыми рощами вместо бывших лесополос, посаженных в 1950-е годы по «Великому сталинскому плану преобразования природы». Недостаток атмосферной влажности и поверхностные вод, неравномерное распределение тепла и атмосферных осадков по месяцам и временам года, резкие колебания температуры в течение дня и ночи требовали особого напряжения от людей, избравших волею исторической судьбы Буджак для своего существования и повседневной трудовой жизни.

Оказавшись наедине не с самыми благоприятными природно-климатическими условиями, гагаузы выработали мощную систему адаптационной жизнедеятельности, в системе которой принципиальное значение приобрели труд, хлеб и семья, не только как средство выживания, но и как морально-этические ценности.

При отсутствии произведений профессиональной культуры, «поэзию души и жизни» у гагаузов составлял груд, обращенный на окультуривание земли и окружающей среды. Бодрая жизненная сила людей, не познавших крепостного права, породила особую чувствительность к трудовой деятельности, Трудофилия делала человека, оказавшегося наедине с природой, не лишённого фантазии, самодостаточным и самонадежным, что нашло отражение в ментальности гагаузов, в народных пословицах и поговорках..

3. Труд и народный календарь: причинно-следственные связи

«Ezken kalkana Alla da yardimnaymiş»
«Тому, кто рано встает, тому Бог помогает»
Гагаузская пословица

Вполне естественно, что одна из важнейших особенностей труда и трудовой деятельности гагаузов состояла в тесной причинно-следственной связи с природно-климатическими условиями, что нашло отражение в народном аграрном календаре, в многочисленных пословицах, поговорках, стереотипных выражениях³.

Это означает, что календарная обрядность, а также ассоциированная с ней риторика, поэтика и символика исторически формировались на основе двуединой - скотоводческой и земледельческой хозяйственной деятельности предков гагаузов, и, достигнув некоего институционального уровня развития, в свою очередь дисциплинировали организацию труда по временам года.

Интенсивность, периодичность и напряженность трудовой деятельности гагаузов в немалой мере зависят от структурирования, исчисления, измерения и учета времени как важной категории исторического дискурса. История, как принято считать, не только определяет времяположение прошлого, настоящего и будущего, но одновременно конструирует множество хронологических форм: настоящее в прошлом, прошлое в настоящем, будущее в прошлом [Савельева, Полетаев. 1997].

Не случайно, тесная связь времени и истории в представлениях, быту и в образе жизни гагаузов привлекла внимание исследователей, что, в частности, нашло отражение в многочисленных описаниях различных аспектов гагаузской календарной обрядности в трудах Е.Н. Квилинковой и Е.С. Сорочяну [Квилинкова 2005; Sorocanu 2006].

В новейших публикациях, посвященных календарной обрядности гагаузов, основанных, как и многие другие работы по этнографии гагаузов, преимущественно на информации, собранной В.А. Мошковым на рубеже XIX-XX вв., а в ряде случаев и на своих собственных полевых материалах, за пределами внимания остается проблема философии труда, труда, как ценности и как меры ответственности человека перед самим собой, перед своей семьей и средой обитания, перед социумом и перед государством.

Вполне обоснованно обращение Е.С. Сорочяну к мысли Л. Толстого о необходимости изучения «связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» [Sorocanu. Ibid, P.139].

Более того, Е.С. Сорочяну, похоже, сделала шаг вперед, по сравнению со своими коллегами, указав, во-первых, что «календарные обычаи и обряды годового цикла составляют важную часть народной духовной культуры», и, во-вторых, подчеркнув, что «в основе календарной обрядности гагаузов лежит трудовая деятельность древнего скотовода и земледельца» [Sorocanu. Ibid, P.140].

Однако исследование философии и социологии труда, имеющих причинно-следственные связи со многими аспектами жизнедеятельности и культуры жизнеобеспечения гагаузов, в том числе и с народным календарем, осталось на долю последующих исследователей. Востребованность знания о представлениях гагаузов (в прошлом и в настоящем) о месте и роли трудовой деятельности в их истории, вытекает из аксиомы, что креативная деятельность путем воздействия на экологию и использование даров и возможностей природы для производства предметов и продуктов, необходимых для удовлетворения своих потребностей, лежит в основе формирования существенной части ментальности народа.

Не случайно, на заре письменной истории гагаузов, освещенной обстоятельной этнографической характеристикой их культуры и быта, родоначальник научного гагазоведения В.Л. Мошков буквально с первых страниц своего знаменитого труда выделил

в качестве основополагающей характеристики их «энергичность и трудолюбие» [Мошков. 1900. №1. с. 8.]. В его классическом исследовании «Гагаузы Бендерского уезда» представлены всесторонние и полные характеристики основных и второстепенных форм трудовой деятельности и хозяйственной занятости гагаузов, в том числе в специальных главах о хлебопашестве, огородничестве, виноделии и садоводстве, скотоводстве, ткацком деле и ремеслах, об изготовлении различных элементов материальной культуры от домов и надворных построек до одежды, от домашней утвари и посуды до сельскохозяйственных орудий. Описание этих отраслей хозяйства в конце XIX в. остается непревзойденным по сей день не только в гагаузоведении, но и в других отраслях отечественной тюркологии. По многим страницам книги щедро рассыпаны ценные замечания об отношении гагаузов к труду, об ответственности перед собой и перед семьей. Однако вряд ли можно признать удовлетворительным одностороннюю характеристику трудовой занятости только как суровой необходимости добывать средства к существованию и анализ труда, с точки зрения его в качестве гуманитарной ценности. В новейших исследованиях по гагаузской проблематике также мало кто ставил перед собой задачу освещения характерного для гагаузской системы жизнедеятельности - социологии и поэтики труда.

Чаще всего народная мудрость философски изображала труд как первую жизненную необходимость, с которой связывалась естественная связь жизнедеятельности гагаузов с обеспечением средств существования. Общеизвестная в менталитете русских крестьян поговорка: «Без труда не вытащишь и рыбку из пруда», в гагаузском варианте звучала в связи с хлебом: «Zaametsiz ekmek olmaz» («Без труда и хлеба не бывает») Еще одно высказывание напрямую связывало ответственное отношение к труду и хлебу с усердным отношением к производственной деятельности. «Сок dostum işleyecân, tatlı ekmek iyecân» («Хорошо, мой друг, потрудишься, вкусный хлеб покушаешь»). Как и среди многих народов, у гагаузов говорили: Ne ekescân, onu da yüescân» («Что посеешь, то и пожнешь»); Ekmeyân, Bismaâzmiş ta» («Кто не сеет, тот не жнет»).

Без риска ошибиться, можно сказать, что до сих пор в гагаузоведении нет специальных исследований, посвященных современному рынку труда и, особенно, меняющимся представлениям об этом рынке. И в этом плане степень разработанности социологии труда и трудовой деятельности в Республике Молдова существенно отличается от практики российских исследований, посвященных социологическому анализу рынка, рыночных отношений и рынка труда с точки зрения их этнических аспектов. У истоков научных исследований, посвященных анализу труда и трудовой деятельности, лежит, как известно, классическая монография «Человек и его работа», созданная под руководством В.А. Ядова на заре становления позднесоветской социологии [Здравомыслов, Рожин, Ядов. 1967].

4. Труд: отражение мировидения в пословицах и поговорках.

*«Инсанын ихтибары йоктур, ихтибар иштя»
«Уважение оказывают не человеку, но его труду»
Гагаузская пословица*

Ментальность гагаузов, проживающих, как правило, в меньшинстве среди численно преобладающего этнического большинства, формировалась и формулировалась на инокультурном фоне. При этом своеобразии соединения отзвуков язычества и православия, отраженное в слове, в произведениях устного народного поэтического творчества, обусловило многие особенности гагаузского менталитета, в том числе нашло отражение в культуре адаптации и в адаптации к природно-климатическим условиям и к инокультурным традициям. Так, например, в пору проживания на балканском полуострове, гагаузы, согласно своим представлениям, следовали принципу «Nava uy masa sana, sen havaya uyasin» («Если

погода тебе не соответствует, постарайся сам ей соответствовать») [Zajaczkowski. 1960. с. 870].

Понятно, что под понятием *hava* (погода) подразумевается окружающий мир и внешняя по отношению к человеку среда, представляющая, понятно, совокупность климатических, географических, социально-экономических и этнокультурных условий, в которых происходит жизнедеятельность людей, включая те или иные институты, общности, группы. Без умения приспособиться к условиям внешней среды вряд ли можно ожидать сохранения своей самобытности, элементов своей традиционной культуры.

Однако адаптивность человека согласуется не только с внешней средой, как это отмечено в вышеприведенной гагаузской поговорке, зафиксированной польским востоковедом, тюркологом Владимиром Зайнчковским, но и со временем, в рамках которого имеют место приспособительные технологии. В другой поговорке, опубликованной в сочинении болгарского исследователя Афанасия Манова, и типологически сходной с первой, речь идет именно о соотношении человека со временем (временами). «Заман замана уймаса, - говорили гагаузы, проживающие в окрестностях Варны, - сен замана уй» («Если одно время не соответствует другому, то ты соответствуй времени») [Мановъ. 1938. с. 160].

Приведенные примеры наводят на мысль о том, что поговорки и пословицы, являющиеся образцами устного народного поэтического творчества, в меткой, образной и лаконичной форме отражают важные аспекты ментальности народа, в том числе ответственность в отношении с внешней средой, природой и временем. Однако, несмотря на публикации поговорок, пословиц, загадок и частушек, бытовавших и бытующих в народе, они до сих пор не стали предметом специального изучения, подобно тому, как, например, был дан анализ дастанного эпоса гагаузов, предпринятый Л.С. Чимпоеш [Чимпоеш. 1997].

Одним из первых собирателей произведений устного народного поэтического творчества гагаузов в конце XIX века был основоположник научного гагаузоведения В.А. Мошков [Куроглу. 2002. с.31-42; 2004. С. 477-484; Решетов. с. 453-459].

В 10-м томе серийного издания «Образцы народной литературы тюркских племен» (под общей редакцией академика В.В. Радлова) в 1904г. были опубликованы (без комментариев) 271 пословица и поговорка, 98 загадок и 111 частушек [Радлов. 1904].

В дальнейшем многие собиратели фольклорных текстов включали в свои коллекции некоторые пословицы и поговорки, почерпнутые из первоисточника, созданного В.А. Мошковым.

Так, например, Афанасий Манов собрал и опубликовал в 1938г. в Болгарии 102 пословицы, 7 загадок на гагаузском и болгарском языке, часть из которых имеет повторы или смысловые аналоги с пословицами, опубликованными ранее В.А. Мошковым [Мановъ. 1938. с. 156-163].

После введения письменности для гагаузского языка в 1957 году, через два года был издан литературный сборник «Буджакские голоса» на гагаузском языке. В нем были опубликованы 32 пословицы и 28 загадок, собранные Д.Н. Танасоглу [Буджактан сеслер. 1959. с. 103-107].

В роскошном фолианте, объемом почти в 1 тыс. страниц, изданном в 1960 году в Болгарии в честь памяти выдающегося болгарского слависта академика Стояна Романски, польский востоковед Владимир Зайнчковский и поместил на гагаузском и польском языках 124 гагаузские пословицы [Zajaczkowski. 1960. с. 867-874] и 108 загадок [Zajaczkowski. 1960. с. 855-867], часть из которых была заимствована из собраний В.А. Мошкова, А. Манова и из некоторых других источников.

Позднее, через 4 года, Владимир Зайнчковский дополнил свое собрание пословицами и поговорками, собранными им в 1957-1958 гг. среди гагаузов Варненского округа, и опубликовал 421 пословицу на гагаузском языке и в переводе на русский язык отдельным оттиском и в журнале «Folia Orientalia» [Zajaczkowski. 1964].

Обстоятельный корпус фольклорных материалов, в том числе 849 пословиц и 259 загадок опубликовали в Анкаре турецкие авторы Харун Гюнгер и Мустафа Аргуншах [Güngör, Argunsah. P.58-91, 92-107].

Важный вклад в изучение устного народного поэтического творчества гагаузов -- пословиц, поговорок, легенд, песен, частушек внесли многие исследователи, среди которых выделяются труды Л.А.Покровской, А.С. Аманжолова, Крыстю Баева, Г.А. Гайдаржи, С.С. Курогло, МП. Губоглу, П.А. Чеботаря, Л.С. Чимпоеш и ряда других [Аманжолов. 1964. с. 258-265; Баев. 1964. с.61-74; Курогло. 1974; Покровская. 1953; 1966; Чеботарь. 1993; Guboglu. 1985 ; 1987. S.63-72; Guboglu. 1988, Konya, 1990. S.137-153].

Работа гагаузов в поле не была столь изнурительной и загрязняющей как в шахте, но и не велась в белых перчатках. Народная мудрость осуждала белоручек, избегающих пыльной работы. «Biyaz ellär kara işi sevmâz» [Vasilioglu. Ibid. P.79.] («Белым ручкам не по душе черновая работа») - говорили гагаузы.

5. Мотивации трудолюбия

«Ömür ölçülmeer vakidin uzunnuunnan, yillarlan, ama adamin yaptiklarinnan [Vasilioglu K. Ibid. P.80]

*«Жизнь измеряется не годами и не продолжительностью времени, а деяниями человека»
(«Человек славен трудом»)*

Гагаузская поговорка и ее аналог на русском языке

Этносоциологические исследования, проведенные в 1998 г. в Гагаузии по совместному российско-американскому проекту⁴, показали, что почти через столетие после выхода компендиума В.А. Мошкова, в конце первого постсоветского десятилетия, мотив трудолюбия оставался глубоко укорененным в менталитете гагаузов.

Проблемы трудовой занятости и мотивации труда всегда, на протяжении всей истории гагаузов, имели особую значимость. Крутые изменения в социально-экономической, общественно-политической и духовной жизни неизменно выдвигали на передний план мотивировку трудовой занятости и выбор той или иной сферы экономической деятельности.

Не случайно, на рубеже 1960-х-1970-х годов на заре младописьменной гагаузской литературы, восходящей к истокам устного народного поэтического творчества, Д.Н. Танасоглу назвал свою автобиографическую поэму «Адамын ишлери» («Дела человека») и раскрыл в ней благородство и трудности межпоколенной передачи верности гагаузов трудолюбию, как единственному достойному пути из безнадежного вчера в светлое завтра [Танасоглу. 1969. с.34-56].

Таблица 1

Условия успеха в трудовой деятельности

(в % по итогам опроса 1973 г.)

	Что является условием успеха в трудовой деятельности			
	Производственная дисциплина в коллективе	Эффективная система стимулирования	Инициатива, самостоятельность в решениях, условия для творчества	Другое, затруднились в ответах
Мужчин	40	22	21	16
Женщины	39	25	20	15 1

В начале 1970-х годов, когда колхозному строю, основанному на коллективно-групповых основаниях трудовой занятости, исполнилось всего лишь четверть века, каждые двое из пятерых сельских гагаузов (40%) указали в ходе этносоциологического исследования «Этнокультурные контакты многонационального населения МССР», (автор и руководитель М.Н.Губогло) что главным условием успеха в их трудовой деятельности выступает производственная дисциплина в коллективе. Это было колхозное время, когда закончилась хрущевская оттепель, и не наступил еще Брежневский застой. Уровень материального благосостояния гагаузов, занятых производством сельскохозяйственной продукции, вполне удовлетворял их относительно невысокие материальные потребности. Неудивительно, что лишь 25% женщин и 22% мужчин в ходе упомянутого исследования условием успеха в их трудовой деятельности назвали эффективную систему материального стимулирования (см. табл. 1).

Трудно в данном случае, несколько забегаая вперед, не отметить, что немногим более, чем через четверть века в ходе реализации российско-молдавского проекта «Электрокардиограмма (ЭКГ) выживания: этнорегиональный опыт», большинство взрослого гагаузского населения в ответ на вопрос о решающем факторе при выборе места работы, на первом месте среди других 10 факторов указало «большую зарплату».

Снова возвращаясь к временам, когда колхозный строй еще не был дискредитирован коррупцией, воровством и безответственностью руководителей и рядовых колхозников, почти каждый четвертый или пятый гагауз (22% мужчин и 25% женщин), в селах Юга Молдавии считали для себя приоритетным эффективную систему материального стимулирования. При этом каждый пятый назвал - инициативу, самостоятельность и условия для творческой деятельности (см. табл. 1).

6. Отношение к труду – гарант жизненного успеха

*«Saburluk, zaamet getiriir kismet. «Терпение и труд счастье принесут»
(Zaamet - kismetin bobasi). «Труд - отец счастья».*

Гагаузские пословицы

По итогам некоторых социологических исследований, в постсоветской России трудовая занятость, как одна из самых важных ценностей, в значительной мере потеряла свой высокий рейтинг [Абульханова. 1997. с. 23.]. Движение статуса труда по нисходящей линии в иерархической шкале ценностей, особенно в первое постсоветское десятилетие, эксперты и интерпретаторы выводят из того, что, во-первых, труд потерял былую идеологическую подпитку, когда жестко действовал на нервы и на поведение сталинский закон: «Кто не работает, тот не ест»: во-вторых, истлела правовая основа обязательного труда, когда уклонение от труда в государственной сфере расценивалось, как преступление перед социалистическим отечеством. Разумеется, падение рейтинга труда в общественном мнении граждан России было обусловлено не природной ленью русских и других народов России, а скорее выступало как ответная реакция на чрезмерное идеологическое давление, осуществляемое коммунистической идеологией. Впрочем, эта несвойственная для народов России тенденция начала ослабевать на рубеже первого и второго постсоветских десятилетий. И уже в 2002 г., согласно данным этносоциологического исследования, проведенного ЦИМО ИЭА РАИ в четырех республиках Приволжского федерального округа, (Башкортостан, Марий Эл., Татарстан, Удмуртия), около половины титульного населения (кроме башкир) и все русское население назвали труд важнейшим условием достижения жизненного успеха в экономической сфере.

В Гагаузии коммунистическая идеология не сдавала свои позиции с такой же поспешной скоростью, как в России. Отношение к труду оставалось почетным и престижным. Корни этой установки заложены не в советской, а в досоветской ментальности жителей Молдовы, накопивших большой жизненный опыт усердного трудолюбия. По

итогах этносоциологического опроса, выяснилось, что в 1998г. интересный груз, как необходимое слагаемое жизненного успеха, занимал второе место в системе ценностей гагаузов и болгар, и первое место в иерархии ценностей русских, молдаван и представителей других национальностей, проживающих по соседству с гагаузами в Гагаузии. На первом месте у гагаузов сохраняла свои позиции конформистская ценность «жить не хуже других», обусловленная могущественным давлением махали (общественного мнения субреальной среды обитания).

При этом гагаузский архетип «жить не хуже других», в отличие от русского «быть как все», означает постоянное, подчас утомительное или даже изнурительное желание быть не только «не хуже других», но и по возможности «не уступать другим». Если сосед построил красивый дом, гагауз теряет покой, пока не перестроит свой так, чтобы свой дом был лучше, роскошнее и в чем-то превосходил дом соседа. Если сосед, к примеру, пригласил на свадьбу своего сына 200 чел., то сосед-гагауз должен хоть из кожи лезть, но пригласить не менее 250 родственников и гостей.

Нечто подобное гагаузской модели «быть не хуже других», наблюдал Н. Державин еще на рубеже XIX - XX вв. среди болгар Таврической Губернии. «Безотчетное стремление к воспроизведению у себя того, что имеет сосед, - удивлялся российский ученый, - вот характерная черта, если не ошибаемся, всей массы болгарского народа, и ей болгарин остается верным и на новых местах своего жительства, благоприятные к тому же топографические и этнографические условия развития, давая богатый материал, еще более способствует укреплению в населении этого оригинального и характерного явления его жизни». [Державин. 1900. № 4. с.58].

Важная особенность гагаузского сообщества во времена Российской Империи в XIX в. и Советского Союза в XX в. заключалась в слабой социально-профессиональной дифференциации. Она была обусловлена единообразием хозяйственно-бытовой жизни. Однако эта отрицательная по сути характеристика, как ни парадоксально, играла позитивную роль. Она придавала социуму относительную устойчивость и стабильность, блокируя возникновение атмосферы острой соревновательности, соперничества и глубокой ревности к достижениям соседа. От зависти и ревности предостерегала гагаузская пословица: «Гулма комушуна, гелир башына» («Не смейся над соседом, беда придет и на твою голову») [Zajaczkowski. Ibid. P. 137].

Таким образом, нынешняя конформистская установка «жить не хуже других» играет в известной мере позитивно-мобилизующую роль. В противном случае, если жить и действовать по логике «не высываться», то нетрудно проиграть, оказаться на обочине жизни, без надежд на достижение жизненного успеха. Рассказы гагаузских писателей порой пестрят сюжетами об удачниках и удачливых и гораздо реже повествуют о тех,

кому не выпало «удачи» в жизни. Раньше «кысметли» («счастливым») считался тот, кого судьба одарила везением, кому Бог помог, кто родился под счастливой звездой. Счастье («кысмет») воздавалось, преподносилось откуда-то извне. В настоящее время для того, чтобы реализовать свои амбициозные устремления, надо не с рождения «счастливым быть», а усердно трудиться и «хотеть счастливым быть». Иными словами, в изменяющемся менталитете гагаузов, как в менталитете соседних болгар, молдаван, русских и представителей других национальностей, счастье как ценность становится не подаренным, а заработанным архетипом. Словом счастье не надо ждать, а надо хотеть и иметь. Две ценности - «иметь интересную работу» и «быть высококвалифицированным специалистом» в сумме собрали урожай в 63,1 % голосов взрослого гагаузского населения (см. табл. 2).

**Ценности как слагаемые жизненного успеха национальностей
АТО в сфере экономики
(в %, по итогам опроса 2006 г.)**

Национальности	Что означает жизненный успех					
	Жить не хуже других	Иметь интересную работу	Быть высококвалифицированным специалистом	Добиться самостоятельности	Сделать карьеру	Быть богатым
Все национальности	47.1	40.9	26.4	26.2	22.1	17.4
Гагаузы	49.7	38.8	24.3	25.5	23.3	17.6
Болгары	47.8	44.4	25.6	27.8	20.0	20.0
Другие	38.1	51.2	31.0	27.4	19.0	9.5
Русские	36.0	44.8	36.8	28.8	17.6	19.2

Для каждого четвертого гагауза необходимым условием жизненного успеха в условиях рыночной экономики выступала самостоятельность. Относительно низкий по сравнению с русскими, молдаванами и болгарам статус 3-х ценностей, связанных с категорией «труд», компенсировалось у гагаузов более высокой потребностью «сделать карьеру» (см. табл. 2).

Иными словами, успехи этнополитической истории, выраженные в продвижении по пути создания своей государственности, вселяли в гагаузов некоторую надежду и уверенность в предстоящей социально-профессиональной мобильности. В этой оптимистической ноте гнездилась более глубокая, чем у представителей других национальностей, установка на высокую оценку «сделать карьеру» в шкале слагаемых жизненного успеха. При этом особую надежду и оптимизм вселяют межпоколенные различия, в частности, форсированное обретение молодежью ориентации на достижение зрелости и самостоятельности и на сотворение социально-профессиональной карьеры. Установки на самостоятельность и на усвоение принципов ответственности и готовности к взрослой жизни имеют среди гагаузов глубокие исторические корни. «Еще задолго до общепризнанной зрелости, на 11-м и 12-м году, - как отмечал более столетия тому назад В.А. Мошков, - мальчик начинает считать себя взрослым и стыдится играть с самыми маленькими ребятами; он подбирает себе компанию своих однолеток и начинает, подражая взрослым, заигрывать с девушками» [Мошков. 1901. с. 98].

При этом логика успешной карьеры у нынешней (постсоветской) молодежи вытекала из желания скорейшего достижения самостоятельности. Каждые трое в возрасте 18-24 лет (32,1%) и двое из пятерых (40,2%) в возрасте 25-29 лет считали «самостоятельность» одной из важных составляющих для достижения успеха в сфере экономической жизни. Среди пожилого населения урожай голосов в пользу самостоятельности не превышал 17% среди тех, кому было 50-59 лет, и 22.6 % среди лиц преклонного возраста (старше 60 лет) возраста (см. табл. 2).

Обращает на себя внимание тенденция «освобождения» молодых поколений гагаузов, болгар лиц других национальностей от чрезмерного давления на них общественного мнения, отраженного в известной идеологеме «Инсан маана булмасын» («Чтобы народ не

осудил»). Так, например, конформистскую установку «Жить не хуже других», выбрали в качестве критерия «жизненного успеха» 34,4% молодежи в возрасте 18-24 лет, 36,9% - в возрасте 25-29 лет, против 56,7% - 67,1 % среди лиц, переваливших полувековой рубеж (подробнее см. табл. 3).

Наиболее устойчивую ориентацию на «интересную» работу, как необходимого слагаемого экономического успеха, несут в своем менталитете поколения среднего возраста, т.е. кому в момент опроса (2006 год) исполнилось от 30 до 49 лет (см. табл. 3).

Таблица 3

Ценности как слагаемые успеха в сфере экономики в различных возрастных группах
(в %, по итогам опроса 2006 г.)

Возраст	Что означает жизненный успех					
	Жить не хуже других	Иметь интересную работу	Быть высококвалифицированным специалистом	Добиться самостоятельности	Сделать карьеру	Быть богатым
18-24	34.4	32.1	28.8	32.1	32.1	19.5
25-29	36.9	39.3	28.7	40.2	26.2	18.9
30-39	41.3	47.8	22.3	26.6	23.9	20.1
40-49	48.8	43.6	26.0	22.0	25.6	14.8
50-59	56.7	43.9	32.2	17.5	9.9	18.1
60 и более	67.1	38.4	19.9	22.6	9.6	13.0

Обладая базами данных этносоциологических исследований, проведенных по сходным программам в Российской Федерации и в Республике Молдова, было бы неразумно не воспользоваться ими для сравнения масштабов, глубины и темпов реформационных процессов и степени адаптации российского и молдавского населения к условиям рыночной экономики. Структурная близость и сходство (с минимальными отклонениями в частностях) представлений россиян и граждан Молдовы, особенно лиц гагаузской национальности о ключевых факторах, составляющих основу жизненного успеха, поражает воображение. Среди трех титульных национальностей в 4-х республиках Приволжского федерального округа (удмуртов, марийцев и татар) приоритетное (первое) место жизненного успеха занимал труд в формате «интересная работа».

В представлениях русского населения, проживающего в 4-х республиках, включая Башкортостан, труд также занимал лидирующую позицию в иерархии факторов, обеспечивающих жизненный успех. На втором месте с незначительным отрывом от первого и третьего, по мнению опрошенного взрослого населения, находился критерий «жить не хуже других». Существенная разница в оценке критерия «добиться самостоятельности», попавшего согласно ответам гагаузов на 3-е место, в представлениях титульных национальностей оказался отодвинутым на последнее в шкале ценностей - 6-е место. Это различие (см. табл. 4) вполне объяснимо, если принять во внимание свежесть эйфории гагаузов по поводу обретения ими своей государственности в результате их успешной этнической мобилизации накануне распада Советского Союза и в первое постсоветское десятилетие.

Однако, несмотря на близость представлений россиян и гагаузов о приоритетной значимости труда в деле достижения жизненного успеха, в основе этого сходства, по-видимому, залегают разные корни. В то время, как среди граждан Российской Федерации высокий рейтинг трудовой занятости, скорее всего, обусловлен опережающими темпами нынешних реформационных процессов и тем, что народы России раньше, чем жители Республики Молдова «вкусили» плоды рыночной экономики, у гагаузов высокий рейтинг труда имеет исторические корни. Пожалуй, можно сказать так: традиционное трудолюбие гагаузов, наблюдаемое В.А. Мошковым на рубеже XIX-XX вв., а также отмеченное рядом других исследователей, не успело выветриться и обесцениться во времена колхозного строя. Поэтому, несмотря на запаздывающие реформы в сфере экономики в Республике Молдова по сравнению с российскими реформами, отношение гагаузов и оценка ими роли труда в достижении жизненного успеха оказались сходными.

Таблица 4

**Иерархия факторов жизненного успеха в представлениях граждан России
в 4-х республиках Приволжского федерального округа
(в %, по итогам опроса 2002 г.)**

Национальности, республики	Что означает жизненный успех в экономике?					
	Иметь интересную работу	Жить не хуже других	Быть высоко- квалифициро- ванным специалистом	Сделать карьеру	Быть богатым	Добиться самостоятель- ности
	Титульные национальности					
Удмурты	52.3	36.6	36.0	21.2	19.2	18.9
Марийцы	47.0	43.9	29.0	25.9	22.1	19.7
Татары	43.1	37.4	26.0	31.7	25.6	22.8
Башкиры	41.3	47.3	27.0	24.4	27.9	21.6
	Русские в республиках					
Удмуртия	47.3	32.3	30.5	27.0	24.0	26.8
Марий Эл	48.7	33.8	31.9	24.7	25.1	26.0
Татарстан	45.1	31.7	28.9	27.9	24.7	26.4
Башкортостан	44.2	31.1	30.9	28.6	21.7	28.1

7. Что важнее: престижная или высокооплачиваемая работа?

«Isleyarsan – iyecan, usenearsan - parmaani' emecan»
«Если поработаешь – то поешь, если будешь ленив, палец пососешь»
 Гагаузская народная пословица

«Умение усердно трудиться» как необходимое условие, как фактор для получения престижной работы в рамках современного рынка труда, занимало почетное третье место в списке, состоящем из 12 факторов (см. табл. 4).

Ответственное отношение к труду закреплено в гагаузском менталитете, в популярных пословицах: «Башлады иш йарым калмаз» («Начатую работу не оставляют неоконченной») [Zajackowski. 1962. P. 133], «Буунку иши йарына бракма» («Сегодняшнюю работу не оставляй на завтра») [Ibid. P. 135].

Социально-экономическая ситуация и соответственно отношение к трудовой деятельности как средству выживания и как ценности, определяется тем, что неведомо было нескольким поколениям гагаузов. К концу первого постсоветского десятилетия гагаузы обрели свою государственность в форме автономно-территориального образования («Гагауз Ери»), Народное Собрание, своего Башкана, свободные выборы, относительно бесцензурные СМИ, беспрепятственные выезды в зарубежные страны, возрожденный интерес к высшему образованию, свободное предпринимательство, свободу развития национальной культуры и языка.

В этих условиях, понятно, резко возросла персональная ответственность каждого человека за свою судьбу, за свое материальное благополучие и за планку жизненного успеха. Самоотстранение постсоветских государственных органов от обеспечения социальных гарантий, каковые имели место при социализме, с одной стороны, и отсутствие у широких масс населения представлений о новых условиях постсоциалистической жизни, вызвала наряду с безработицей неслыханный взлет беззакония и коррупции. Не случайно немногим более чем половина гагаузов (53,3%) и болгар (51,7%) на первое место в иерархической структуре факторов, необходимых для получения престижной работы поставили «наличие связей, знакомства с нужными людьми». С заметным отрывом от «коррупционного», т.е. нелегитимного фактора на втором месте оказался фактор высшего образования. Каждый третий гагауз и болгарин указали в ходе опроса, что без наличия высшего образования трудно устроиться на престижную работу. Более того, фактор образования имел тенденцию усиливаться. Об этом можно судить по целому ряду обстоятельств. Так, например, местные олигархи», из бывших спортсменов, сделавшие карьеру в мутной воде первых лет приватизации и создавшие свои фирмы или устремившие свои капиталы в те или иные производственные сферы в начале второго постсоветского десятилетия, обнаружили в себе глубокие изъяны в виде недостатка высшего образования, в том числе профессионального. Чтобы сохранить свои места в заново формирующейся социально-профессиональной и особенно в управленческой структуре общества с рыночной экономикой, им потребовались не купленные на улице, а реальные легитимные и полноценные дипломы.

Дополнительные трудности в поисках престижной работы и в своей социально-профессиональной карьере гагаузы встретили в связи с незнанием молдавского языка и в связи со своей принадлежностью к национальным меньшинствам. В самом деле, 16% гагаузов и 18% болгар были уверены, что только хорошее знание молдавского языка может служить условием для получения престижной работы. Равнозначную роль играл и этнический фактор, т.к. примерно такие же группы гагаузов (17%) и болгар (11%) указали в качестве фактора, благоприятствующего получению престижной работы в Республике Молдова - принадлежность к молдавской национальности.

Таким образом, несмотря на общую нормализацию сферы межэтнических отношений по истечению 4-х лет после принятия закона «Об особом правовом статусе Гагаузии» (1994 г.), этноязыковой фактор давал о себе знать.

Свободное знание молдавского языка и принадлежность к молдавской национальности в деле получения престижной работы играла для гагаузов, как и для болгар, более важную роль, чем 6 остальных факторов, показанных в таб. 4 в убывающем порядке по степени их социальной значимости: талант (одаренность от природы), активное участие в рыночной экономике, хорошее знание русского языка, активное участие в политической жизни, принадлежность к русской национальности и национальным меньшинствам.

На последнем месте оказался фактор «свободное владение гагаузским языком» (см. табл. 5).

Иерархия критериев для получения престижной работы в Республике Молдова
(в %, по итогам опроса 1998 г.)

Что помогает получить более престижную работу?	Взрослое население	В том числе	
		Гагаузы	Болгары
1. Наличие связей, знакомств	54.3	53.3	51.7
2. Наличие высшего образования	33.4	34.5	33.9
3. Умение усердно трудиться	26.6	26.3	33.0
4. Хорошее знание молдавского языка	17.6	17.0	17.8
5. Принадлежность к молдавской национальности	16.9	16.7	11.0
6. Талант	8.1	7.9	17.4
7. Активное участие в рыночной экономике	4.3	4.4	4.2
8. Хорошее знание русского языка	2.3	2.2	4.2
9. Активное участие в политической жизни	2.3	1.6	2.6
10. Принадлежность к русской национальности	1.4	1.4	2.5
11. Принадлежность к национальным меньшинствам	0.9	0.4	0.8
12. Хорошее знание гагаузского языка	-		-

Конкретные данные этносоциологического исследования позволяют узнать, что думает народ и определить как его представления коррелируют с реальными условиями жизни в трудный период истории, связанный с переходом из плановой к рыночной экономике.

Несмотря на наличие консервативных черт в повседневной жизни и явлений в производственной и бытовой сферах жизни, гагаузы относительно быстро в 1950-е годы адаптировались к условиям колхозного строя жизни и даже достигли успехов, прогремевших на весь Советский Союз.

Приветственная телеграмма первого Секретаря ЦК КПСС Н.С. Хрущева в адрес колхозников-гагаузов «проявившим замечательную инициативу в борьбе за создание изобилия сельскохозяйственных продуктов», во-первых, вывела гагаузов из информационного небытия, во-вторых, сделала достоянием общественности трудолюбие гагаузов, как их приоритетную национальную черту. По оценке, содержащейся в той же телеграмме, передовые люди Чадыр-Лунгского района, «проявили государственный подход к делу, глубокое понимание интересов нашего народа, показали хороший пример для всех районов нашей страны» [Правда. 1957.25 апреля].

Словом, ни много, ни мало, ответственное отношение гагаузов к труду руководителем Советского государства было поставлено в пример всем остальным народам Советского Союза. И какова бы не была дань инспирированию социального энтузиазма в соответствии с идеологическим климатом того времени (середины 1950-х годов), речь все же идет о высокой оценке трудолюбия, проявленного гагаузами в новой тогда для них колхозной системе хозяйствования. Более того, высокая оценка труда в жизни гагаузов стала немаловажным фактором в подъеме их национального самосознания и одним из источников, подпитавшим их этническую мобилизацию во второй половине XX века [Губогло. 2004]. После распада Союза и обретения Республикой Молдова независимости, гагаузы со скрипом, под давлением руководящей кишиневской элиты почти развалили колхозы. Оказавшись перед лицом ужасающей безработицы, нашли в себе силы выстраивать свои новые жизненные стратегии с помощью гастарбайтерства [Губогло. 2006.]. Как тут не вспомнить

птицу Феникс, которая вставала из крови и пепла и возрождалась тогда, когда, казалось, что наступил закат ее истории.

В Гагаузии, как и во всех регионах и странах постсоветского пространства, рыночная экономика приучала к рациональности и расчетливому подходу в построении траектории своей жизнедеятельности. Надо было избавляться от былого государственного патернализма и иждивенчества и брать свою судьбу в свои руки. Не прошло и десяти лет (с 1998 по 2006 гг.), как в структуре критериев высокооплачиваемой работы произошли заметные изменения. Удельный вес гагаузов, указавших «усердный труд» в качестве необходимого условия для получения высокооплачиваемой работы, возрос с 25,7 до 40,4%, т.е. в 1,6 раза. Аналогичным образом в представлениях граждан возросла цена таланта (см. табл. 5).

В итоге труд, в шкале критериев рационального фактора высокооплачиваемой работы, сместился в представлениях гагаузов с третьего на второе место. Разрыв между лидирующим в 1998 году критерием «наличие связей и знакомств с нужными людьми», занимающим первое место и «усердным трудом», находящимся на третьей позиции, сократился почти в 5 раз - от 30,8% до 6,2%.

Повышению рейтинга труда, надо думать, в известной мере способствовало наведение порядка в Республике Молдова, предпринятое по инициативе и под руководством Президента В.Н. Воронина. Общественное мнение не прошло мимо этого благоприятного изменения. В 2006г. почти на 10% снизилась доля гагаузов, считающих нелегитимной фактор «наличие связей...» первостепенным критерием получения высокооплачиваемой работы. Наряду с сокращением криминалитета, в Республике Молдова и, прежде всего, в Гагаузии улучшилась ситуация в сфере этногосударственных и межэтнических отношений. Косвенное подтверждение этого улучшения нашло, в частности, отражение в том, что почти в три раза сократилась (с 13,5 до 4,8%) доля гагаузов, считающих принадлежность к молдавской нации одним из значительных факторов (4-е по значимости место) для получения высокооплачиваемой работы (см. табл. 6).

За эти же годы наметилась, хотя и в слабой степени, тенденция повышения значимости знания русского языка, как средства, способствующего получению высокооплачиваемой работы. Все перечисленные здесь тенденции в сторону обеспечения адаптации гагаузов к новым условиям рыночной экономики, с незначительными отклонениями повторились в представлениях болгар, молдаван, русских и других национальностей, проживающих в Гагаузии (см. табл. 6).

Таблица 6

Критерии получения высокооплачиваемой работы в Республике Молдова

(в%, по итогам опроса 1998 и 2006 гг.)

Что помогает получить более высокооплачиваемую работу?	Взрослое население		В том числе гагаузы	
	1998	2006	1998	2006
1. Наличие связей, знакомств	57.4	48.3	56.5	46.6
2. Наличие высшего образования	33.6	39.2	34.9	37.5
3. Умение усердно трудиться	25.2	39.2	25.7	40.4
4. Принадлежность к молдавской национальности	12.8	5.8	13.5	4.8
5. Хорошее знание молдавского языка	12.3	11.1	11.3	10.1
6. Активное участие в рыночной экономике	8.6	5.8	6.8	5.8
7. Одаренность от природы (талант)	6.9	9.8	5.7	9.4
8. Активное участие в политической жизни	3.8	3.4	3.4	3.7
9. Хорошее знание русского языка	1.6	2.9	1.4	3.3
10. Принадлежность к национальным меньшинствам	0.9	1.4	1.0	1.6
10. Хорошее знание языка национальных меньшинств	0.8	0.4	0.6	0.5

11. Принадлежность к русской национальности	0.7	1.5	0.6	1.6
12. Затруднились ответить	8.0	7.8	9.3	9.5

Немалую роль в формировании ответственного отношения гагаузов к самому труду играет традиционная культура. До сих пор существует верование, отмеченное В.А. Мошковым еще в конце XIX в., согласно которому «если первый человек, которого встретишь, идя на работу, трудолюбивый, то работа в этот день пойдет хорошо, если же встретишь лодыря, то ослабеешь и хорошо работать уже не будешь» [Мошков 1902. с. 22].

8. Труд в условиях рыночной экономики

«Иш ишлемӓй кадынжа ойнамаа бенземеер»
«Трудиться - не танец («кадынжа») танцевать»
«Adam zaametsiz, nicӓ kuş kanatsiz»
«Человек без занятости, что птица без крыльев»
 Гагаузские народные поговорки

Меняющиеся условия экономической деятельности, появление новых форм трудовой занятости побуждали и сегодня, по завершению второго постсоветского десятилетия, побуждают гагаузов, как и лиц других национальностей, искать новые эффективные способы адаптации к новым условиям жизни. В прошлом сельскохозяйственное производство оставляло небольшие возможности для выбора, характера и содержания труда. Виноград надо было вовремя обрезать, поле вовремя распахать, бороновать, засеять и убрать урожай, огород - вовремя полить и уничтожить сорняки кукурузы и картофеля, несколько раз прополоть.

В процессе перехода от плановой к рыночной экономике существенному изменению подверглись многие ценностные ориентации, в том числе отношение к трудовой занятости и активности, а также критерии выбора профессии, мест, содержания и смысла работы. Перемены, происходящие на рынке труда, являются отражением баланса спроса и предложений. В условиях, когда многие тысячи бывших советских граждан оказались без работы и средств существования, довольно быстро рассеялись культивированные социалистической идеологией и советской пропагандой иллюзии о том, что труд служит первой жизненной потребностью, едва ли не как потребность к самовыражению или творчеству (см. табл. 7).

Таблица 7

Динамика представлений об отношении к трудовой деятельности среди работающего населения СССР и России

(в %, на итогам социологического мониторинга)

	К труду, как ценности, хотя и не высшего порядка	Инструментальное отношение к труду	Отношение к труду как:		Нет определенного мнения
			Одной из высших ценностей	Трудности как антиценности	
1989	54	25	15	6	-
1991	31	48	12	9	-
1993	23	47	12	10	8
1994	12	65	14	4	5
1995	20	57	14	5	4

1996	16	64	10	6	<;
1997	17	61	12	5	5
1998	12	66	10	6	7
1999	10	71	10	2	7
2000	12	68	14	2	4

[Гордон, Клопов. 2001. с. 136].

По результатам многих, ставших теперь классическими, социологических исследований человека и его труда выходило, что в советское время первостепенное значение придавалось, прежде всего, содержанию, затем режиму работы и только на третьем месте - величине заработка [Человек и его работа. 1967; Арутюнян. 1971].

В процессе перехода от плановой к рыночной экономике существенному изменению подверглись многие ценностные ориентации, в том числе отношение к трудовой занятости и активности, а также критерии выбора профессии, мест, содержания и смысла работы. Перемены, происходящие на рынке труда, являются отражением баланса спроса и предложений.

Таблица 8

Динамика представлений об отношении к трудовой деятельности среди работающего населения СССР и России
(в %, по итогам социологического мониторинга)

Годы	Отношение к труду, как ценности, хотя и не высшего порядка	Инструментальное отношение к труду	Отношение к труду как:		Нет определенного мнения
			Одной из высших ценностей	Трудности, как антиценности	
1989	54	25	15	6	-
1991	31	48	12	9	-
1993	23	47	12	10	8
1994	12	65	14	4	5
1995	20	57	14	5	4
1996	16	64	10	6	5
1997	17	61	12	5	5
1998	12	66	10	6	7
1999	10	71	10	2	7
2000	12	68	14	2	4

[Гордон, Клопов. 2001. с. 136].

В условиях, когда многие тысячи бывших советских граждан оказались без работы и средств существования, довольно быстро рассеялись культивированные социалистической идеологией и советской пропагандой иллюзии о том, что труд служит первой жизненной потребностью, едва ли не как потребность к самовыражению или творчеству (см. табл. 8).

Формирование свободной общественной атмосферы в Гагаузии в 1990-е годы, как и во всем постсоветском пространстве, устранение идеологического и пропагандистского давления позволило руководителям предприятий и работникам более трезво относиться к своей трудовой деятельности, в том числе к критериям ее выбора.

Опрос весной 2006 г. показал, что на первое место среди прочих критериев выдвинулась материальная заинтересованность работника. Немногим более чем каждый второй житель Гагаузии, в том числе 61,3% гагаузов, 55,2% русских, 60% болгар указали, что сегодня решающим критерием выбора работы для них стала «большая зарплата».

Несколько неожиданным явилось то, что на втором месте по значимости оказался прежний, бытовавший в советские времена, критерий: «интересная работа». Его назвали решающим фактором 33,8 взрослого населения Гагаузии, в том числе 46,4% русских, 37,8% болгар и 30,4% гагаузов (см. табл. 9).

«Интересная работа», занявшая второе место в представлениях всех групп отображала единство представлений граждан независимо от национальности. Отношение национальностей к «интересной работе» как важному критерию, имело несколько иное выражение по сравнению с представлениями русских.

Если первый по рангу критерий («большая зарплата») можно объяснить обнищанием значительной массы населения, а второй по рангу («интересная работа») - неким реликтовым остатком советских времен, то оказавшийся на третьем по значимости месте критерий («надежное место работы») представляет собой совершенно новое явление, характерное для пореформенной ситуации на рынке труда, обретения и сохранения места работы в условиях конкуренции.

Обращает на себя внимание такой этнопатриотический критерий выбора работы, как «приносить пользу своему народу». Среди гагаузов и болгар этот выбор в структуре критериев места работы оказался соответственно в 2,8 и в 3,3 раза выше, чем среди русских. В то же время фактор «возможности для карьеры» среди русских был предпочтительнее в 1.7 раза больше, чем среди гагаузов и в 2 раза больше, чем среди болгар (см. табл. 9).

Таблица 9

Ценностные грани трудовой деятельности
(в %, по итогам опроса 2006 г.)

Структура критериев выбора места работы	Взрослое население	В том числе			
		Гагаузы	Русские	Болгары	Другие
1. Большая зарплата	58.5	61.3	55.2	60.0	34.5
2. Интересная работа	33.8	31.6	46.4	37.8	32.1
3. Надежное место работы	29.3	30.4	28.8	23.3	26.2
4. Комфортные условия труда	10.7	10.4	11.2	11.1	11.9
5. Приносить пользу своему народу	10.7	11.3	4.0	13.3	11.9
6. Свободный режим работы	7.4	6.6	11.2	6.7	10.7
7. Простая и легкая работа	7.4	7.6	7.2	6.7	6.0
8. Возможности для карьеры	7.2	6.5	11.2	5.6	9.5
9. Престижная организация	6.2	5.7	7.2	7.8	7.1
10. Польза государству	3.2	3.0	1.6	8.9	1.2
11. Затруднились ответить	6.6	6.3	4.8	5.6	13.1

В условиях рыночной экономики постепенно проходило убеждение в том, что для нормальной и успешной жизни вряд ли надо искать «простую и легкую работу» или, как в прошлые (советские) времена - «свободный режим работы». Неслучайно, каждый из этих

двух новых критериев при выборе работы, люди с пониманием реальной ситуации на рынке труда выбирали в 4,6 раза реже, чем «интересная работа» и в 4 раза реже, чем «надежное место работы».

Интерпретация основных мотивов (критериев) выбора места работы невозможна вне анализа основных общественных функций трудовой деятельности. Как неоднократно указывалось, труд является основой человеческого существования, главным стержнем истории общества. Наряду с природными ресурсами труд является источником всех материальных и духовных ценностей, мерой культурного роста каждого народа. Подчеркнув большую зарплату и надежность места работы, опрошенные гагаузы откровенно подтвердили, что в истекшем и в наступившем десятилетии труд стал не только основой существования, но и одновременно противоречивым фактором и объединения, и разъединения людей. Если наши современники беспокоятся о том, чтобы место работы было «надежным», это, по крайней мере, позволяет выделить еще одну, вновь сформированную функцию труда. В нынешней житейской практике труд становится мерой конкурентоспособности человека наряду с такими изначальными его функциями, как источник богатства, мерой удовлетворения потребностей человека и стратегией его самовыражения и самоутверждения.

Если бы кто-то взялся определить тематическое распределение социологических исследований на закате Советского Союза, то наверняка бы обнаружил, что львиная доля посвящена проблемам занятости, трудоустройству, а также социально-профессиональной мобильности, т.е. вертикальным и горизонтальным перемещениям рабочей силы. Такая диспозиция актуальных проблем в предметной области гуманитарной сферы исследований и сегодня не должна вызывать удивление, так как динамические тенденции в сфере труда не менее наглядно отражают результаты социальных трансформаций об этих изменениях.

В постсоветском десятилетии востребованными оказались темы, связанные с формированием конкурентного рынка труда как неизбежной составной части и как социального результата экономических реформ [Стратегия ... 1998; Капелюшников. 1999; Гимпельсон. 2002. с. 463-485; Хагуров. с. 303-315].

Снова трудно удержаться от сравнений успешности и трудностей адаптационных стратегий в Гагаузии в ходе трансформационных процессов и в республиках Российской Федерации. Прежде всего, обращает внимание принципиальное сходство пирамид, выражающих иерархию мотивов выбора места работы. Первые три места - «большая зарплата», «интересная работа», «надежное место работы», а также 8-е место - «возможности для карьеры», в каждом случае (в каждой пирамиде) совпадают. Однако разрыв между первым критерием («большая зарплата») и вторым - в Гагаузии составляет среди гагаузов 2 раза, среди болгар и русских - 1,6 и 1,2 раза. В России среди 4-х титульных национальностей он колебался в интервале от 1,3 - среди башкир и удмуртов до 1,5-1,7 раза среди марийцев и татар (см. табл. 10).

Глубокая озабоченность гагаузов и болгар о величине зарплаты при выборе работы косвенным образом свидетельствует о более низком уровне жизни в Гагаузии в отличие от 4-х республик Приволжского федерального округа. Мотив «престижная организация» в Гагаузии занимает 9-е место, в то время как среди удмуртов в Удмуртской Республике - более высокое 5-е место. И напротив привлекательность «простой и легкой работы», занимающей среди удмуртов 10-е место, в представлениях гагаузов занимает 6-е место.

Несмотря на справедливое недоверие к вульгарно-материалистическому упрощению детерминантов образа жизни, можно согласиться с Л.А. Гордоном и З.В. Клоповым, в том, что для большинства людей именно труд составляет в настоящее время основу жизнедеятельности и в немалой степени предопределяет отношение к времени, обществу, самому себе, а также к итогам социальных трансформации [Гордон, Клопов. 2001. с.6-7].

Иерархия критериев выбора места работы
(в %, по итогам опроса 2002 г.)

Критерии выбора работы	Национальности							
	Титульные				Русские в республиках			
	Удмурты	Башкиры	Татары	Марийцы	Удмурты	Башкиры	Татары	Марийцы
Большая зарплата	54.1	50.8	48.3	54.9	49.4	53.7	53.2	56.0
Интересная работа	41.9	38.1	28.3	36.4	42.9	42.6	37.3	40.9
Надежное место работы	31.7	26.1	37.5	27.4	31.9	29.3	32.0	28.1
Свободный режим работы	9.3	9.4	6.7	9.1	12.2	10.0	8.1	9.4
Престижная организация	7.0	6.5	8.3	9.3	6.3	6.6	8.5	7.1
Комфортные условия труда	5.5	4.6	4.1	9.3	5.5	6.6	8.1	5.9
Возможность приносить пользу своему народу	4.9	8.4	9.2	5.5	5.5	4.6	6.9	4.4
Хорошие возможности для карьеры	4.7	4.1	6.3	6.7	3.9	5.9	6.7	5.2
Возможность приносить пользу государству	2.9	3.8	4.4	4.5	2.8	2.8	4.8	3.8
Простая и легкая работа	2.6	5.5	6.7	4.7	5.1	3.1	2.8	4.2

В переходный период истории страны передвижения занятого населения из одной хозяйственной сферы в другую отражают успехи или неудачи, глубину скорость социальных трансформаций.

Без преувеличения можно сказать, что в сфере занятости населения, как на экране, отражаются противоречивые тенденции нынешних социальных трансформаций. Для одной части населения переход из государственной сферы в частнособственническую означает крах уверенности в завтрашнем дне, разрушение прежней системы представлений о порядке и мироустройстве. С другой - бесконечные задержки зарплат, спад производства, банкротство, толкает людей на риск смены своего трудового самоопределения и социального выживания.

9. Трудовая занятость: реальность и перспективы.

«Zaamet adamin ömürünü uzalder, ama haylazlik –onun omurunu kisalder»

«Труд удлиняет человеку жизнь, лень ему жизнь укорачивает»

Гагаузская поговорка

Статистика в современной Республике Молдова не грешит чрезмерным энтузиазмом в деле публикации данных о распределении представителей различных национальностей по секторам собственности. Для того, чтобы судить о социально-экономических изменениях, происходящих в экономике в связи переходом от социалистической к рыночной экономике, приходится обращаться к дорогостоящим социологическим опросам. И хотя полученные данные не лишены условности в силу того, что население, занятое на двух или более работах, трудно отнести к какому-либо сектору, однако они позволяют получить представление об основных закономерностях ротации кадров.

Невооруженным взглядом видно, что к концу первого постсоветского десятилетия сохранились существенные различия между гагаузами и болгарами, с одной стороны, и русскими и молдаванами - с другой. Среди первых удельный вес лиц, занятых в государственном секторе, судя по данным опроса, составил примерно половину взрослого населения, имеющего занятие, в том числе 56,9% - среди гагаузов и 47,5% - среди болгар. Среди молдаван и русских доля лиц в госсекторе составляла, соответственно, 80,4 и 64,8% (см. табл. 11).

В основе этого перекоса лежало неравномерное распределение городского и сельского населения среди различных национальностей.

Таблица 11

Распределение занятого населения Гагаузии по секторам экономики

(в %, по итогам опроса 1998 г.)

Взрослое Население / Национально сти	Форма собственности предприятия (организации), где работают или работали в последнее время				
	Государствен ная	Кооперативная, групповая (колхозная)	Частная	Муниципальная (город, село)	Другое
В целом по Гагаузии	54.8	19.7	9.2	3.4	1.9
Молдаване	80.4	11.8	3.9	-	-
Русские	64.8	9.2	13.2	2.6	2.6
Другие	64.4	8.9	4.4	6.7	-
Гагаузы	51.9	21.0	10.9	2.6	1.8
Болгары	47.5	28.8	3.4	7.6	3.4

Так, например, по данным переписи населения Республики Молдова 2004 г., лишь каждый третий гагауз (33,3%) и двое из пятерых болгар (40,5%) проживали в городах, в то время как среди молдаван и русских доли городских жителей в трех городах Гагаузии (Комрат, Вулканешты, Чадыр-Лунга) достигали в первом случае - 61,8% и 75,5% - во втором. Добавим, что в среднем в городах Гагаузии в 2004г. проживало 37,4% ее населения, в то время как по Республике Молдова в целом удельный вес горожан сократился с 47% в 1990г. до 45% - в 2002 г. [Статистический ежегодник. 2002. с. 501].

Особый интерес, с точки зрения успешной (или безуспешной) адаптации к современным процессам перехода из государственного в частный сектор экономики, представляют данные опроса о распределении национальностей Гагаузии в приватизированных организациях и на предприятиях частного сектора. Лидировали в этом

отношении русские и гагаузы, организовавшие свой бизнес, или перешедшие в частный сектор. Доля занятого населения среди этих национальностей составляла в 1987

г. - 13,2% и 10,9%, при среднем удельном весе лиц, занятых в частном секторе - в 9,2%. Несколько меньше в частном секторе были представлены болгары и молдаване, у которых лишь 3,4% и 3,9% работали на предприятиях частного сектора (см. табл. 11).

Таблица 12

Занятость в экономике по секторам собственности
(в %, по итогам опроса 2002 г.)

Национальности и республики	Форма собственности предприятия или организации, где работают					
	Государственная	Акционерная	Муниципальная	Частная	Кооперативная	Современное предприятие
Титульные национальности						
Удмурты	32.6	11.6	10.2	9.3	9.0	0.6
Марийцы	30.2	10.3	10.3	7.7	6.7	0.2
Башкиры	38.1	10.2	10.5	5.1	5.4	-
Татары	38.8	17.3	2.2	11.2	0.8	0.6
Русские в республиках						
Удмуртия	29.8	15.5	10.6	13.8	3.2	1.1
Марий Эл	29.5	12.9	9.8	14.0	2.2	0.4
Башкортостан	31.8	16.4	10.4	13.8	1.8	-
Татарстан	45.1	16.1	2.7	10.7	1.9	1.3

В целом формирование частного сектора в Гагаузии вполне корреспондировало с успехами реформ, проводимых в 4-х республиках Российской Федерации. Напомним, что в 2002г. по данным этносоциологического опроса, в частном секторе трудились от 5,1 % башкир до 11,2% татар, и от 10,7% русских в Татарстане до 14,0% - в Республике Марий Эл (см. табл. 12).

В постсоветский период, начавшийся с развала Советского Союза и обретения независимости Республикой Молдова, и далее - с создания государственности гагаузов, сами гагаузы настроились жить одновременно в трех измерениях: в прошлом, в настоящем и будущем. Если этой диалектики не усвоить, нельзя понять ни итогов и масштабов ротации занятого населения из одного сектора экономики в другой, ни маятникового принципа межэтнических отношений, ни эйфористичных порой, но малообоснованных надежд на так называемое возрождение языка своей национальности, ни того, как соотносятся между собой реальная жизнь и представления жизни. Поясним эти мысли на конкретных примерах.

Как уже было показано выше, в 1998г. немногим более чем каждый десятый гагауз находил себе занятие в частном секторе или в совместных предприятиях с иностранным капиталом. Однако в это же время по данным того же опроса почти каждый второй (48,3%) при наличии возможности предпочел бы работать не в государственном секторе, а в частном

или акционерном предприятии (11,5%), в совместном предприятии с иностранным капиталом (17,4%) и, наконец, хотел бы организовать свое дело (19,4%). Иными словами, психологическая готовность перейти из государственного или колхозно-кооперативного сектора в частный или в ассоциированные с частным сектором предприятия и организации опережала реальное пребывание в указанных предприятиях частного сектора почти в 4 раза (см. табл. 13). Еще разительнее разрыв между экономической реальностью и психологической настроенностью был выражен в представлениях болгарского населения. Предпочтение работать в частном секторе экономики среди болгар превышает их реальную занятость примерно в 8 раз, а среди молдаван и русских соответственно в 12 и 3,6 раза (см. табл. 13).

Таблица 13.

Предпочтительный сектор экономики
(в %, по итогам опроса 1998 г.)

Национальности	Если возникнет возможность выбора, где бы предпочли работать?					
	Государственная	Организация своего дела	Совместное предприятие с иностранным капиталом	Частное или акционерное предприятие	Кооперативное	Затруднился сделать выбор
Гагаузы	33.9	19.4	17.4	11.5	3.0	14.7
Болгары	28.0	23.7	22.0	10.2	2.5	13.6
Русские	25.0	25.0	26.3	7.9	3.9	11.8
Молдаване	37.3	11.8	33.3	2.0	-	15.7
Все	52.7	19.6	20.6	10.2	2.7	14.1

По истечении 8 лет, в ходе серьезных трансформационных процессов, свои предпочтительные ориентации реализовали в той или иной мере и гагаузы, и представители остальных национальностей, расселенных в Гагаузии. Удельный вес гагаузов, занятых на государственных предприятиях, сократился на 17,7%, доля русских и болгар, соответственно, на 22,4 и на 4,2%; доля молдаван в совокупности со всеми «другими» национальностями - на 42,3%. Существующий в 1998 году размах вариации между молдаванами и болгарями (32,9%) сократился в 2006 году до 9,1% (между болгарями и гагаузами). Понятно, что преодоление диспропорций между национальностями, представители которых были заняты в государственном секторе экономики, стало одной из основ в деле стабилизации атмосферы межэтнических отношений.

Ротация занятого населения из госсектора в частный сектор, имела место среди всех без исключения национальностей Гагаузии. В течение рассматриваемого периода доля гагаузов, занятых в частном секторе возросла в 2006г. по сравнению с 1998г. на 20,4%, доли болгар, молдаван и русских соответственно на 21,0%, 18,2% и на 14,0% (сравним табл. 9 и табл. 14).

Распределение занятого населения Гагаузии по секторам экономики
(в% по итогам опроса 2006 г.)

Национальности	Форма собственности предприятия или организации, где работают по месту основной работы					
	Государственная	Частная	Акционерная	Кооперативная	Муниципальная	Совместное предприятие, иностранная фирма
Гагаузы	36.2	29.6	3.9	3.1	2.2	2.1
Болгары	43.3	24.4	3.3	5.6	1.1	2.2
Русские	42.4	27.2	1.6	0.8	3.2	2.4
Молдаване	38.1	22.6	6.0	2.4	4.8	2.4
Все	34.2	31.3	4.1	3.3	1.9	2.0

Размах вариации по доле населения, занятого в частном секторе, сократился с 9,8% в 1998 г. между русскими и болгарами до 8,7% в 2006 г. между гагаузами и молдаванами (ср. табл. 9 и 14). Следовательно, позитивный итог трансформационных процессов в сфере трудовой занятости состоял в том, что сокращение доли занятого населения на предприятиях и в организациях с государственной собственностью и, напротив, возрастание доли занятого населения в частном секторе приводил к выравниванию национальностей по их представительности в каждой из названных сфер экономики. Подобное выравнивание, согласно одной из версий теории мобильности, вполне могло служить стабилизирующим фактором системы межэтнических отношений.

Быстрота обретения гагаузами навыков полузабытых ими законов рыночной экономики, скорость приобщения к новым технологиям и формам труда не подтверждает излюбленный тезис сторонников теории «иноэтнического влияния», а скорее опровергает ее. Речь, по-видимому, должна идти не столько об «имитаторском» менталитете гагаузов, сколько об их редкостном трудолюбии, непоколебимой уверенности в себе, в своих силах и об ответственности перед самим собой и перед своей семьей. Трудолюбие, адаптивность и толерантность проходит через всю жизнь, определяя характер истории народа на многие столетия.

Начиная изложение своего труда «Гагаузы Бендерского уезда», В.А. Мошков буквально с первых страниц характеризовал хозяйственную, культурную и психологическую жизнь гагаузов на рубеже XIX-XX вв., и счел при этом обязательным, прежде всего, отметить, что каждый гагауз «легко сам найдет себе новый заработок даже и в том случае, если, вследствие естественного прироста населения, обеднеет в земельном отношении» [Мошков. 1900. №1. с. 8]. Мои наблюдения над безжалостно свалившимся институтом гастарбайтерства на рубеже XX-XXI вв., [Гастарбайтерство... 2006] дает основание думать, что и сегодня, через столетие после наблюдений В.А. Мошкова, гагаузы проявляют такое же трудолюбие, такую же находчивость, как их предки столетие и более тому назад.

10. Трудовая занятость: реальность и представления

*«Секіз гунун өмуру гокуз гунун чалышмасы вардыр»
«На восемь дней жизни приходится девять дней работать»*
Гагаузская поговорка

Из поля зрения статистических органов и социологических исследований в постсоветский период истории Республики Молдова ускользают данные о масштабах и парадоксальном явлении на рынке труда и в сфере трудовой занятости. С одной стороны, немало говорится о безработице и приводятся удручающие данные о ее динамике. Так, например, по данным Государственного Департамента статистики и социологии, в 2003 г. каждый десятый взрослый человек в Республике Молдова был безработным [Цит. по: Дмитренко. 2003. с. 498]. С другой стороны, в дискурсе о проблемах в сфере трудовой занятости мало известно о новом постсоциалистическом явлении, как вторичная трудовая занятость. В самом деле, получается очевидный парадокс: с одной стороны - массовая безработица, а с другой - нехватка кадров. На фоне обширных обсуждений состояния дел в экономике и в сфере занятости редко раздаются голоса о том, что существовавшая в советские времена система подготовки трудовых кадров, не вполне соответствует вызовам современных трансформационных процессов.

Так, например, в одном из вариантов «Концепции социально-экономического развития Гагаузии на период до 2015 года» [<http://www.cheadir-l'anga.md.conception.html>. с.1] красноречиво говорилось о состоянии дел в Гагаузии на рубеже первого и второго постсоветских десятилетий: «Основная масса профессионально подготовленных специалистов ушла с государственной службы, наладив собственный бизнес. В основной массе остались старые кадры, которые дорабатывают необходимые для выхода на пенсию годы и те, кто не в состоянии организовать собственное дело... Размер оплаты труда в органах государственной власти в сравнении со степенью ответственности и нагрузкой неадекватно отражает положение дел и не способствует улучшению работы кадров местных органов власти. Известны случаи, когда высокопоставленные сотрудники органов власти или члены их семей вынуждены выезжать на заработки, чтобы обеспечить свое существование» [<http://www.cheadir-l'anga.md.conception.html>. с.12].

Одним из массовых способов мобилизационных усилий **в нынешней** Гагаузии, наряду с гастарбайтерством, является **так называемая** вторичная трудовая занятость, когда учителя **набирают уроки в своей и** соседней школе, медики работают **в государственных и, параллельно,** в частных поликлиниках, **ученые совмещают исследования** фундаментальных проблем с заказными проектами сугубо прикладного назначения. Между тем, несмотря на огромное напряжение, именно в тех слоях населения, где наблюдается интенсивная трудовая занятость, чаще встречается одобрительная оценка состояния дел в Гагаузии и, соответственно, высокая самооценка собственной мобилизации.

На юге Молдовы, как по всей стране в целом, ежегодно у тысяч родителей возникает вопрос: куда пойти учиться ребенку, окончившему среднюю школу? И если в советские времена этот вопрос решался без особых финансовых проблем, если ребенок выдержал вступительные экзамены, то теперь надо соотносить поступление в вуз или в колледж со своими материальными возможностями. В 2001г. бесплатное образование можно было получить только в Республиканском медицинском колледже, в Военном колледже «Александр Чел Бун» и в Республиканском колледже микроэлектроники.

Год обучения в Кишиневском техническом колледже стоило 1350 леев, в электромеханическом - 1300 леев, в педагогическом им. Матеевича - 1360 леев, в индустриально-строительном техникуме - 2100 леев, в международном агробизнес-колледже - 2 900 леев, в экономическом - 3150 леев, права и экономики - 2500 леев. В 300 долларов обходится год обучения в колледже связи, 200 - в криминологическом, от 300 до 400 - в Международной школе бизнеса, и, наконец, самое дорогое обучение - от 450 до 700 дол.

надо заплатить за обучение в колледже иностранных языков и международного бизнеса «Универс-Молдова» [Вести Гагаузии. 2001].

Как уже приходилось отмечать, на заработки в зарубежные страны уезжают наиболее мобильные люди, прежде всего интеллектуальная творческая элита. Так, например, известный музыковед и композитор Дмитрий Гагауз, прекрасно осведомленный в делах музыкальной культуры гагаузов, с душевной болью отмечал, что Управление культуры Гагаузии, призванное оказывать всяческую поддержку деятелям искусства, в лучшем случае принимает участие лишь в организации календарных мероприятий силами в основном самодеятельных коллективов. В то же время, лучшие творческие силы гагаузского народа скитаются по ближнему и дальнему зарубежью и, пополняя ряды гастарбайтеров, занимаются порой делом, далеким от их истинного призвания и таланта [Гагауз. 2001].

Переход с плановой экономики в стихию рыночной, наряду с либерализацией форм поступления и ухода с работы в государственном секторе, сыграли важную, но не единственную роль. Для проверки гипотезы «о сжатии времени» и о свободном переходе из одного сектора в другой, в программу и инструментарий российско-американского проекта «Национальные процессы, языковые отношения и идентичность» (1998 г.) были включены три взаимосвязанных вопроса, в том числе о характере трудовой занятости в момент опроса, о причинах незанятости и о деятельности с целью иметь дополнительный заработок.

Общая тенденция перемен в сфере трудовой занятости гагаузов, как и представителей других национальностей, состояла в дифференциации взрослого населения в 3 неравномерные социальные группы: 1) работающих, 2) совмещающих трудовую занятость с учебой или пенсией и 3) безработных.

Таблица 15

Занятия населения
(в по итогам опроса 1998 г.)

Национальн ости	Чем занимаются в настоящее время?				
	Работают	Работают и учатся	Учатся	На пенсии и работают	Не работают и не учатся
Гагаузы	63.0	3.6	6.9	5.5	21.0
Болгары	61.9	2.5	4.2	5.1	26.3
Русские	59.2	3.9	3.9	11.8	21.1
Молдаване	70.6	5.9	2.0	9.8	11.8
Другие	62.2	4.4	4.4	4.4	24.4
Суммарно	62.9	3.7	5.7	6.2	21.4

Самый высокий удельный вес работающих был обнаружен среди молдавского населения Гагаузии (70,6%), более низкий среди болгар (61,9%) и гагаузов (63,0%). Соответственно доля безработных среди молдаван была самой низкой (11,8%), почти в два раза ниже, чем среди болгар (26,3%), русских (21,1%) и гагаузов (21,0%) (см. табл. 15).

Интенсификация трудовой занятости в конце первого постсоветского десятилетия выражается в совмещении работы с учебой или с занятостью людей пенсионного возраста. В Гагаузии, как показал опрос, наиболее энергичными были в этом отношении молдаване и русские (по 15,7%), менее энергичны в этом же плане - гагаузы (9,1 %) и болгары (7,6%).

Интенсификация занятости трудоспособного населения
(в %, по итогам опроса 1998 г.)

Национальн ости	Занимаются деятельностью ради дополнительного заработка				
	Не занимаются	Редко	Часто	Постоянно	
		1	2	3	2+3
Гагаузы	59.8	32.8	1.8	5.7	7.5
Болгары	48.3	39.0	4.2	8.5	12.7
Русские	68.4	23.7	2.6	5.3	7.9
Молдаване	56.9	39.2	4.0	-	4.0
Другие	68.9	17.8	4.4	8.9	13.3

Практика этносоциологических опросов и проведенные в 2005-2006 гг. фокус-группы, позволили сделать вывод о недоверчивом отношении гагаузов к вопросам исследователя, касающихся вторичной и третичной занятости. Тем не менее, каждые двое из пятерых гагаузов (40,3%) в 1998 г. сообщили, что занимаются с той или иной периодичностью трудовой деятельностью ради дополнительного заработка. Лидерами в этом отношении были болгары (51,7%), аутсайдерами выступали русские (31,6%). Пальма первенства в деле «постоянного» занятия трудом ради дополнительного заработка принадлежала болгарам - 8,54%, против 5,3% среди лиц русской национальности (см. табл.16).

Словом, на рубеже первого и второго постсоветских десятилетий происходила интенсификация трудовой деятельности, в том числе за счет совмещения труда с учебой или с пенсионным состоянием и деинфантилизацией, состоявшей при советской власти в возможности только работать или **только** учиться без необходимости их совмещения.

Проведенные опросы подтвердили внутреннюю противоречивость тенденций трудовой мобильности. Действительно, позитивное начало **состояло** в интенсификации занятости значительной части населения. Но это приходилось делать не из предрасположенной любви к труду как таковому, а скорее, вынужденно, ради выживания.

Таблица 17

Факторы незанятости
(в %, по итогам опроса 1998 г.)

Национальн ности	Имеют занятие или учатся	Почему не работают и не учатся						
		Находятся на пенсии	Безработные	Домашнее хозяйство	Декретный отпуск, уход за ребенком	По инвали дности	Не хотят работать	Другое
Гагаузы	79.0	6.9	6.7	2.4	2.2	1.8	0.6	0.4
Болгары	73.7	11.0	4.2	3.4	4.2	3.4	-	-
Русские	78.9	7,9	6.6	5.3	1.3	-	-	-
Молдаване	88.2	5.9	2.0	3.9	-	-	-	-
Другие	75.6	8.9	4.4	6.7	-	2.2	2.2	-

Чаще всего взрослое население на рубеже первого и второго постсоветского десятилетий не работало по причине пенсионного возраста (11,0% болгар и 6,9% гагаузов);

ввиду отсутствия рабочих мест (гагаузы - 6,7%, русские - 6,6%, болгары - 4,2%). Все остальные причины незанятости, в том числе по инвалидности, по нахождению в декретном отпуске, вследствие занятости в домашнем хозяйстве, или, наконец, из-за нежелания работать, уступали по своей значимости пенсионному возрасту или безработице (см. табл. 17).

Повышение интенсивности трудовой деятельности не вглубь, а вширь, за счет вторичной занятости, создает немалые материальные и психологические сложности для значительных контингентов населения, особенно для тех, кто не имеет навыков «перемены мест». Интенсификация трудовой деятельности («потовыжималка» - по принятой на Западе терминологии) ради дополнительного заработка у одних прибавляет адреналина в кровь и повышает чувство самоуважения и собственного достоинства; у других - способствует потере социальной комфортности, устоявшейся стабильной, гарантированной, как прежде, государством трудовой позиции; у третьих - ведет к физическому износу, истощению и ослаблению здоровья; у четвертых - лишает возможности продолжения образования или расширения культурного кругозора.

Выявленная в ходе опросов положительная связь между вторичной трудовой занятостью и относительно высокой степенью адаптивности к новым рыночным отношениям не должна вводить в заблуждение. Вторичная занятость подтверждает сам факт трудовой мобилизации и конкурентоспособности двукратно занятого населения по сравнению с теми, кто занят только на одной работе.

Однако, если смотреть более глубоко, вторичная занятость является компенсацией тех социальных гарантий, которые обеспечивало советское государство. В самом деле, как своевременно напоминает Джерри Хафф в связи с анализом «света и тени» экономических реформ, в бывшем Советском Союзе не было комплексной системы социального обслуживания населения, но заводы и другие учреждения предоставляли ряд услуг социально-экономического характера. Заводы строили жилье на министерские средства. Дома и квартиры распределяли между своими работниками. Они поддерживали в хорошем состоянии дома своих рабочих в поселках или районах и субсидировали милицейскую и пожарную охрану этих домов. Заводы строили и частично финансировали

больницы, владели и управляли подсобными хозяйствами, которые снабжали продуктами работников, предоставляли детские дошкольные учреждения и летние лагеря для детей своих работников, ремонтировали школы и дороги и т. д. Выделялись бесплатные или дешевые путевки на заводские или министерские курорты. Обед был основным приемом пищи, и мясные блюда продавались в заводских столовых по цене ниже их себестоимости. В заводских киосках продавались по дотированным ценам мясо и другие дефицитные товары, которые рабочие могли унести домой. [Hough. 2001. P. 24-27]. Все это, или почти все, рухнуло в самом начале задуманной реорганизации, запланированной в рамках экономических реформ, которые должны были разрушить большую часть прежней социальной инфраструктуры. Ликвидация перечисленных социальных гарантий и благ, наряду с другими факторами, стала побудительным мотивом вторичной занятости.

В современных процессах глобализации основным показателем конкурентоспособности выступают не новые технологии и новые высокопродуктивные отрасли хозяйства. Согласно наблюдениям Мануэля Кастельса, процесс глобализации выливается в рост производительности, потому что фирмам приходится улучшать качество своей работы, чтобы не проиграть соревнования с более сильными товаропроизводителями на мировых рынках [Кастельс. 2000. с. 101]. С этой точки зрения, вторичная занятость имеет личностный мобилизационный аспект, но ее основная цель - выживание, а не процветание российской экономики. Поэтому вряд ли она может достаточно весомо и убедительно служить фактором показателем развития, критерием глубоких социально-экономических трансформаций. Она лишь подтверждает открытый еще Максом Вебером и до сих пор остающимся методологическим краеугольным камнем тезис о том, что «капитализм, господствующий ныне в хозяйственной жизни, воспитывает и создает в процессе

экономического отбора тех хозяйствующих субъектов - предпринимателей и рабочих, которые ему нужны» [Вебер. 1994. с. 601].

Социологические данные о вторичной занятости наполняют дополнительным светом содержание происходящих процессов социального расщепления занятого населения на адаптивных и пассивных, когда одни из них «перегружаются», а другие «недогружаются» работой. Разумеется, речь идет не о деталях, а о тенденциях. И задачи дальнейших исследований состоят в определении того, за счет какой части маргиналов будут пополняться верхи и низы новой иерархической пирамиды социально активного и пассивного населения. Не требует особых пояснений тот факт, что новые перекосы в сфере занятости (недозанятость одних и перезанятость других) ведут к углублению социального неравенства, что служит веским основанием для прогнозирования новой волны противоречий, как на социальной, так и на этнической основе. Для раннего предупреждения конфликтных последствий происходящей поляризации необходимо изучение трансформаций в структуре занятости и учет эволюции статуса занятости.

Итоги опросов 1998 и 2006 гг. позволяют прогнозировать, что неумолимые законы модернизации экономики и жизнедеятельности потребуют от руководства республики и регионов дальнейшей гибкости, осторожности и умелой маневренности в прохождении между Сциллой последовательного введения новых технологий, требующих неизбежного сокращения трудовых затрат и Харибдой обеспечения социальных гарантий появляющимся излишкам невостребованной рабочей силы. Помощь науки для обеспечения этого прохождения может состоять в разработке технологий переподготовки, перепрофилирования и профессиональной подготовки, поиске механизмов смягчения конфликтных последствий в нарастающей конкуренции как на личностном, так и на уровне контактов между отдельными фирмами, ведомствами и предприятиями. Очевидный вывод из анализа полученных данных о вторичной занятости состоит в том, что в ходе дальнейших социальных трансформаций будет постоянно маячить необходимость выбора между массовой безработицей и ее спутником - резким разделением экономически активного населения на сверхзанятых, нормальнозанятых, недозанятых и безработных.

Иными словами, проблема этнонационального сравнительно-социологического изучения существующих представлений о сегодняшней занятости и завтрашней предпочтительности поднимается на региональный уровень.

Таблица 18

Степень удовлетворенности условиями повседневной жизни в населенном пункте
(в %, по итогам опроса 2006 г.)

Национальности	Степень удовлетворенности условиями повседневной жизни в населенном пункте («вполне удовлетворены»)					
	Электроснабжение	Работой торговых предприятий	Работой общественного транспорта	Качеством питьевой воды	Уровнем безопасности	Очистными сооружениями
Все население	83.9	58.4	41.5	26.3	19.5	10.2
Болгары	88.9	63.3	53.4	18.9	20.0	12.2
Другие	87.0	63.1	36.9	26.1	22.6	14.3
Русские	83.3	60.0	46.4	26.4	24.0	13.2
Гагаузы	83.2	57.0	39.9	27.1	18.4	8.7

Едва ли не больше всего поражает в данных, полученных в ходе опроса: совпадение оценок того или иного параметра внешней среды, т.е. своего населенного пункта. Для всего взрослого населения, независимо от пола, возраста, национальной принадлежности, 6 факторов, о которых просили ответить, в какой степени люди удовлетворены их состоянием, расположились в одном и том же нисходящем порядке: электроснабжение - работа торговых предприятий - работа общественного транспорта - качество питьевой воды - уровень безопасности - очистные сооружения (см. табл. 18).

Из шести предложенных определений *удовлетворенности личной жизнью* первые два места заняли жилье и уровень образования. Своим жильем были удовлетворены три четверти болгар и гагаузов (77,8% и 75,8%) и 61,6%) русских. Разница между названными национальностями и их удовлетворенностью объясняется тем, что сельские гагаузы и болгары были более удовлетворены своим традиционным жильем в виде отдельного дома с хозяйственными пристройками, в отличие от городских русских, проживающих в казенных или частных квартирах.

Таблица 19

Удовлетворенность личной жизнью
(в %, по итогам опроса 2006 г.)

Национальности	Степень удовлетворенности личной жизнью («вполне удовлетворены» + «удовлетворены»)						
	Своим жильем	Уровнем своего образования	Своей основной работой	Финансовым положением семьи	Своей дополнительной работой	Условиями труда	В целом своей жизнью сегодня
Взрослое население	73.2	63.7	52.8	33.5	31.2	29.9	49.4
Болгары	77.8	72.2	56.7	37.8	35.6	34.4	56.7
Гагаузы	75.8	60.5	51.8	32.8	30.0	27.6	49.5
Другие	67.8	72.6	56.0	34.6	30.9	39.3	45.2
Русские	61.6	72.0	55.2	33.6	35.2	40.0	45.6

Немногим более половины (52,8%) взрослого населения, в том числе 51,8% гагаузов и 56,7% болгар, на третьем месте по степени удовлетворенности указали «основную работу» (см. табл. 19).

Три остальных показателя удовлетворенности личной жизни, включая финансовое положение семьи (33,5%), дополнительное место работы (31,2%) и условия труда (29,9%) заняли соответственно 4-6 места. При этом у болгар несколько выше среди остальных национальностей оказалась степень удовлетворенности финансовым положением своей семьи, а у русских - условиями своего труда (см. табл. 19).

Судя по синтетическому показателю оценки, своей личной жизнью в целом удовлетворена была половина взрослого населения (49,4%), в том числе 56,7% болгар и 49,5% гагаузов (см. табл. 19).

11. Ответственность социального самочувствия

*«Кто не трудился, тот не жил,
И след блестящий миру он не подарил»
Гагаузская мудрость*

Значительные масштабы экономического бедствия, в том числе безработица, выдвигают ряд новых вопросов, связанных с определением места и роли работы в формировании социального самочувствия людей постсоветского времени. Возрастание роли труда, как фактора, ответственного за состояние психологического настроения и социального самочувствия, не вызывает сколько-нибудь серьезных сомнений. Действительно, как отмечается в серьезных социологических исследованиях, проведенных в Республике Молдова по репрезентативным для страны выборкам, значительная часть экономически активного населения не без труда избавляется от былого патернализма и приспосабливается к тому, что ответственность за свой труд надо брать на себя, а не надеяться во всем на государство. Однако основным мотивом выбора места и характера работы становится материальная заинтересованность. При этом настораживает обнаруженная молдавскими специалистами тенденция увеличения доли лиц, не связывающих улучшения своего материального благосостояния с собственной трудовой занятостью [Дмитренко. с. 497].

Новый архетип «сейчас для меня главное сделать что-то, чтобы мы жили богаче» - это не единственный мотив, который насаждается в общественное мнение СМИ не только Республики Молдова, но и в ряде других стран постсоветского пространства. Так, например, российское радио «Шансон», вещающее на русском языке с чарующим и волнительным одесским акцентом в рекламных паузах ежедневно призывает: «устроиться таким образом, чтобы мало работать, но много получать».

Однако, не все тенденции, обнаруженные в связи с изучением ответственности труда в конструировании личности для рыночной экономики и характерные для регионов России или Республики Молдова, аналогичным образом проявляют себя в Гагаузии и среди гагаузского населения. Так, например, в ходе реализации этносоциологического исследования по проекту «Электрокардиограмма (ЭКГ) выживания. Этнорегиональный аспект», отвечая на вопрос «Какие меры нужны для улучшения социального самочувствия граждан», респонденты на первое место (49,5%) в шкале из семи мер выдвинули «повышение уровня материального благосостояния», в том числе 49,9% гагаузов и 52,0% русских, проживающих в Гагаузии. В то же время, как ни парадоксально, такая ассоциированная с «материальным благосостоянием мера как «расширение социальных гарантий», собрала минимальный урожай голосов (12,8%), в том числе ее назвали 13,2% гагаузов и 8,9% болгар (см. табл. 20). Более того, такая действенная мера, зависящая не столько от государства и патерналистской политики, сколько от самого человека - «каждому больше и лучше трудиться» оказалась в иерархической структуре мер по нисходящей линии на необычном для гагаузов низком 5-м месте.

Два возникающих в связи с этим вопроса требуют пояснения. Первый вопрос состоит в том, на каком основании два близких по духу фактора, с помощью которых формируется благоприятное социальное самочувствие, оказались на полярных местах? Одно оказалось по итогам опроса лидером, другое - аутсайдером? Второй вопрос состоит в том, почему «каждому больше и лучше трудиться» заняло в шкале факторов такое низкое статусное 5-е место? Ответ, видимо, лежит в маргинальном сознании граждан, переживающих переходный период от патернализма к паритетности, от плановой к рыночной экономике. В самом деле, в середине второго постсоветского десятилетия, когда в Республике Молдова едва только наметились тенденции к улучшению дел в экономике, а уровень благосостояния граждан оставался чрезвычайно низким, люди более всего были озабочены своим материальным обеспечением.

**Экономические меры, необходимые для улучшения
социального самочувствия граждан**
(в %, по итогам опроса 2006 г.)

Национальность и	Какие экономические меры нужны для улучшения социального самочувствия граждан?						
	Повысить уровень материального благополучия	Вывести из кризиса промышленное производство	Наладить переработку сельхоз продукции	Вернуть в общенародную собственность приватизированные предприятия	Каждому больше и лучше трудиться	Улучшить работу сферы обслуживания	Расширить социальные гарантии
Все население	49.5	43.3	26.1	22.1	17.3	13.9	12.8
Русские	52.0	48.8	22.4	19.2	16.8	10.4	14.4
Гагаузы	49.9	40.9	27.4	21.9	16.5	14.2	13.2
Болгары	47.8	52.2	24.4	25.6	18.9	13.3	8.9
Другие	44.0	47.6	21.4	23.8	23.8	16.7	10.7

Однако, продолжая по инерции мыслить категориями социалистической ментальности, они надеялись на свой труд меньше, чем на государство. Срабатывал стереотип характерного для социализма патерналистского иждивенчества. Отсюда надежды для улучшения социального самочувствия выводились не из принципа «каждому больше и лучше трудиться», занявшему, как уже указано выше, 5-е место, а, во-первых, на меры государства по «выведению из кризиса промышленное производство» (2-е место), во-вторых, - на «налаживание переработки сельскохозяйственной продукции» (3-е место) и, в-третьих, - на «возвращение в общенародную собственность незаконно приватизированных предприятий» (см. табл. 20).

Консервативные надежды на могущественные государственные меры по улучшению социального самочувствия не были лишены иллюзорности при столкновении с реалиями экономической жизни и бессилием социальной политики. За полтора постсоветских десятилетия значительные массы народа прозрели и осознали, что возврата в прошлое с его хоть и бедными, но надежными социальными гарантиями, ожидать не приходится.

Существенный разрыв в оценке мер по улучшению социального самочувствия граждан («повышение уровня материального благополучия» и «расширения социальных гарантий») вполне можно принять за единицу измерения степени маргинальности социально-экономического сознания граждан. **В целом по Гагаузии** удельный вес лиц, считающих «повышение уровня материального благополучия» приоритетной, был больше удельного веса лиц, полагавших «расширение социальных гарантий» аутсайдером, в 3,9 раза, в том числе среди гагаузов - в 3,8 раза, среди болгар - в 5,4 раза. Выход из маргинального состояния виделся в увеличении ответственности личного труда. Неслучайно, наиболее маргинализованная часть населения Гагаузии, представленная болгарами, больше, чем гагаузы и русские, видели личный труд как экономическую **меру**, необходимо для улучшения социального самочувствия (18,9% против 16,5% у гагаузов и 16,8% у гагаузов) (см. табл. 20).

Впечатляет и вера болгарской части населения в свой личный труд по сравнению с надеждами на расширение социальных гарантий. Урожай голосов, поданных за «ответственность» своего труда по сравнению с голосами за «социальные гарантии»,

оказался у болгар в 2,1 раза больше, в то время как у гагаузов и русских - всего в 1,2 раза (см. табл. 20).

Изучение проблем ответственности труда в современных условиях позволяет ставить вопрос о том, что если традиционные установки на труд имеют значение в деле социально-экономической и политической мобилизации, то, почему гагаузы, подобно китайцам, в течение длительного времени были слабо мобилизованы у себя дома и чрезвычайно предприимчивыми оказались за пределами Буджакских степей? [Гастарбайтерство... 2006. с. 87-133, 161-185 и др.].

Если традиционная культура с ее неизменяемыми ценностями блокирует форсированное развитие социализации и мобилизации, то в этом случае сравнение гагаузов с китайцами вполне может вселять надежду.

В самом деле, при нынешней политике Китая, поощряющей экономическое развитие в стране, дисбаланс между успехами китайцев у себя дома и за границей (хуацяо) начинает исчезать. Значит, если нынешнее руководство Гагаузии будет поощрять экономическое предпринимательство, то можно, уподобляя гагаузов китайцам, ожидать, что и в Гагаузии будут возможны высокие темпы роста и выведут ее из нынешнего «второго мира» в «мир первый».

Между прочим, около половины взрослого населения Гагаузии, определяя вектор политики по проблемам трудовой миграции, ожидаемой от руководства автономно-территориального образования, прежде всего, считает предпочтительной политику интеллектуальных организационных и материальных инвестиций и усилий в экономику региона с целью создания благоприятных условий для трудовой занятости в самой Гагаузии, а не за ее пределами. Наиболее радикально в этом отношении настроена болгарская часть населения (60,0%), умеренно - русские (49,6%) и менее всего уверены в этом курсе гагаузы - 43,1% (см. табл. 21).

Радикализм в ориентациях болгар вполне корреспондирует с приведенными выше данными о более высокой оценке ими ответственности своего труда, как одной из мер по улучшению социального самочувствия граждан. Соответственно лишь каждый четвертый болгарин (25,6%) поддержал политику поощрения гастарбайтерства в отличие от 30,4% русских и 37,6% гагаузов (см. табл. 21).

Разумеется, обозревая нынешнее состояние экономики Гагаузии, трудно себе представить форсированное течение этого процесса. Видимо, в этом направлении необходимы совместные разновекторные усилия всех ветвей власти, особое внимание законодательных структур и в Кишиневе, и в Комрате, в том числе для учета ценностей и культурных традиций гагаузов.

Таблица 21

Мнения о политике трудовой миграции
(в%, по итогам опроса 2006 г.)

Национальности	Какая политика в отношении выездов на временные заработки за пределы Республики Молдова является наиболее предпочтительной?		
	Создание благоприятных условий для трудовой деятельности и сокращение количества выездов	Заключение соглашений с другими странами об улучшении условий выезда, работы и проживания	Затруднились дать ответ
Всего	45.0	36.2	18.8
Гагаузы	43.1	37.6	19.3
Русские	49.6	30.4	20.0
Болгары	60.0	25.6	14.4
Другие	40.5	42.9	16.7

В литературе по юридической антропологии неоднократно обращалось внимание на необходимость учета в экономической и социальной политике этнокультурных традиций. Сошлемся на пример Российской Федерации. Так, например, в законе РФ «О занятости населения в Российской Федерации» (1991 г.), в редакции Федерального закона от 10 января 2003 года №8-ФЗ (СЗ. 1996) закреплено общее положение о том, что государственная политика в области занятости населения направлена на «обеспечение занятости в местах проживания коренных малочисленных народов РФ с учетом их национальных и культурных традиций, а также исторически сложившихся видов занятости. (ст. 5.11)». В этом же законе, как напоминала М.В. Пучкова, в ходе дискуссии по проблемам обычного права в современных условиях, установлены полномочия органов государственной власти субъектов РФ решать вопросы, связанные с разработкой и осуществлением государственной политики, содействия занятости населения с учетом национальных, культурных традиций, а также исторически сложившихся видов занятости (ст. 7.2) [Пучкова. 2005. с. 28].

В ряду традиционных видов занятости гагаузов, продукция которых могла бы пользоваться спросом, можно назвать ковроделие, изготовление изделий из кожи, производство популярного в дореволюционном и в межвоенном периодах чудесного напитка боза, не говоря уже о **кырма**, что по вкусу ничуть не уступает популярным грузинским хачапури, которые можно отведать чуть ли не на каждом перекрестке, шагая по улице Шота Руставели.

Примечания

¹ Здесь и далее пословицы на гагаузском языке приводятся на кириллице или латинице в зависимости от источника. В данной работе, как и в источниках, не выдвигалась специальная задача по определению этнической принадлежности каждой из зафиксированных в источниках у гагаузов пословиц.

² Подробнее о «культуре жизнеобеспечения», как особой области этнокультурологического жанра исследования см.: новаторскую для своего времени работу: «Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры)». С.А. Арутюнов, Э.С. Маркарян (Ред.). Ереван, 1983. Часть 1. Культурологические предпосылки системного исследования этносов и процессов их жизнеобеспечения. С. 17-103.

³ Так, например, в книге Харуна Гюнгёра и Мустафы Аргуншаха «Гагаузские тюрки (История, язык, фольклор и народная литература)», приведен список из 849 поговорок, высказываний, крылатых слов и афоризмов. См.: Güngör H., Argunsah M. Gagauz Türkleri. Tarih -Dil - Folklor ve Halk edebiyati. Ankara, 1991. S. 58-91.

⁴ Национальные процессы, языковые отношения и идентичность». Автор проекта - Дэвид Лейтин (при участии М.Н. Губогло). Руководитель этносоциологических опросов М.Н.Губогло

Литература

1. «Национальные процессы, языковые отношения и идентичность». Автор проекта - Дэвид Лейтин (при участии М.Н. Губогло).
2. Gubogiu M. Gagauzların türkçe dili, edebiyati **ve** **ar**ı hakkında arastirmalar // Besinci Milletlerarası Tiirkoloji Kongresi. Istanbul, 1985. Istanbul, 1987. S.63-72;
3. Gubogiu M.P. Gagauz Halkedebiyaty-folklorundan **iki** Tarihi **efsane** ve **bir** démet tarihsel tiirkii // Milletlerasi **tiirk halk edebiyati ve** folklor kongresi. 1988, Konya, 1990. S. 137-153.
4. Güngör H., Argunsah M. **Gagauz** turkleri. P.58-91, 92-107.
5. Hough J. The logic of economic reform in Russia. Washington, 2001. P. 24-27.
6. <http://www.cheadir-l'anga.md.conception.html> (2004, 21 мая). С.1

7. Sorocanu E. Gagauzlarin kalendari adetleri. Ethnolingvistik aarastirrnasi. Kismov, 2006.
8. Zajaczkowski W. (Krakov). Gagauuskie Teksty Folklorystuczne // Езиковедско-этнографски исследвоания в памет на академик Стоян Романски София, 1960. С. 870.
9. Zajaczkowski W. (Krakov). Gagauuskie Teksty Folklorystuczne //Езиковедское этнографски исследования в памет на академик Стоян Романски. София, 1960. С. 867-874.
10. Zajaczkowski W. Пословицы и поговорки гагаузов из Болгарии // Folia Orientalia. Vol. V. 1962. P. 127-164; Отдельный оттиск. Krakov, 1964.
11. Zajaczkowski W. Пословицы и поговорки гагаузов из Болгарии // Folia Orientalia. Vol. V. 1962. P. 133.
12. Абульханова К.А. Российский менталитет: кросскультурный и типологический подходы // Российский менталитет. Вопросы теории и практики. М., 1997. С. 23.
13. Аманжолов А.С. О гагаузах в Казахстане и их языке // Проблемы тюркологии и истории востоковедения. Казань, 1964. С. 258-265;
14. Баев Крыстю. Исторически народни песни у гагаузите // ИВАД. Т. XV. 1964. С.61-74;
15. Буджактан сеелчр. Литературы йазылары. Кишинев, 1959. С. 103-107.
16. Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 601
17. Выступление М.В. Пучковой в дискуссии по теме «Обычное право сегодня» // Этнографическое обозрение. 2005. № 5. С. 28.
18. Гагауз Дм. Поговорим о музыке и не только ... // Вести Гагаузии. 2001. 3 июля.
19. Гастарбайтерство: факторы выталкивания и притяжения. М., 2006.
20. Гастарбайтерство: факторы выталкивания и притяжения. М., 2006. С. 87-133, 161-185 и др.
21. Гимпельсон В.Е. Рынок труда в России и ряде других стран с переходной экономикой // Россия: трансформирующееся общество. В.А. Ядов (Ред.). М., 2002. С. 463-485;
22. Гордон Л. А., Клопов Э. В. Потери и обретения в России девяностых. Историко-социологические очерки экономического положения народного большинства. Т. 2. Меняющаяся жизнь в меняющейся стране: занятость, заработки, потребление. М., 2001. С. 136.
23. Гордон Л.В., Клопов Э.В. Потери и приобретения в России девяностых. Историко-социологические очерки экономического положения народного большинства. Т, 2. М., 2001. С.6-7.
24. Державин Н. У болгар Таврической Губернии. Этнографическая заметка // Этнографическое обозрение. СПб., 1900. № 4. С..58.
25. Дмитренко С. Социальные аспекты труда в период строительства правового государства. С. 497.
26. Ергогло А.М. Воспитание трудолюбия в детях как одна из основных концепций христианского воспитания // Материалы VII международных православных общеобразовательных чтений, глав.ред. П.М.Пашалы, Вулканешты, 2016, 225-229
27. Жуков К.А. Концепт «труд» как один из центральных фрагментов пословичной картины мира // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, Новгород, 2004, 29, 88-92
28. Капелюшников Р. Российский рынок труда: адаптация без реструктуризации // Некоторые аспекты теории переходной экономики. В. Мартынов и др. (Ред.) М.: МГИМО, 1999;
29. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000. С. 101.
30. Квилинкова Е.И. Гагаузы Молдовы и Болгарии. (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Кишинев, 2005
31. Курогло С.С. Отражение освободительной миссии России на Балканах в гагаузском фольклоре // Россия и Юго-Восточная Европа. Кишинев, 1974;
32. Куроглу С. Валентин Александрович Мошков и истоки гагаузоведческой науки /.' Этногенез и этническая история гагаузов. Материалы и исследования, посвященные 150-

- летию В.А. Мошкова. Вып. 1. Составитель - С.С. Курогло. Кишинев-Етулия, 2002. С.31-42;
33. Куроглу С. Ученый-этнограф В.А. Мошков: возвращение в жизнь// Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы. Кишинев, 2004. С. 477-484;
 34. Мановъ А.И. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нравй въ две части. Варна. 1938. С. 160.
 35. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы. Территория, занимаемая гагаузами и происхождение этого народа // Этнографическое обозрение. СПб., 1900. №1. С. 8.
 36. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда // ЭО. 1901. № 4. СПб, 1902. С. 22.
 37. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Гл. V. Свадьба // ЭО. 1901. № 1.С. 98.
 38. Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.А.Радловым. Часть X, Наречия Бессарабских гагаузов. Тексты собраны и переведены В.А. Мошковым. С.-Пб., 1904.
 39. Петухов В.В. Общественная мораль в контексте социальных трансформаций // Российское общество и вызовы времени. Книга вторая, под.ред. М.К.Горшкова и В.В.Петухова, М., «Весь мир», 346-367
 40. Покровская Л,А. Песенное творчество гагаузов. Афтореф. дисс. канд. фил. наук. Л., 1953;
 41. Покровская Л.А. Народные песни гагаузов Молдавии и Украины. Сообщение советской делегации (Первый конгресс балканских исследований). София, М. 1966;
 42. Правда. 1957. 25 апреля.
 43. Прежде чем учиться, загляните папе в кошелек // Вести Гагаузии. 2001. 12 июня.
 44. Решетов А.М. В.А. Мошков как ученый // Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. С. 453-459.
 45. Савельева И.М., Полетаев А.В.. История и время. В поисках утраченного. М., 1997.
 46. Сафин Ф.Г., Алексеенко С.С. Социальное самочувствие и стратегия поведения этнических групп в условиях рыночной экономики в многонациональной республике (на примере Башкортостана) // Идентичность. Сб. докладов и сообщений международной научно-практической конференции «Единство исторических судеб», посвящённой 80-летию со дня рождения Михаила Николаевича Губогло, Комрат, 2018, 323-338
 47. См. подробнее: Гастарбайтерство: факторы выталкивания и притяжения. Составитель - Н.А.Дубова. Отв. Ред. М.Н. Губогло. М., 2006.
 48. См. подробнее: Губогло М.Н. Русский язык в этнополитической истории гагаузов (Вторая половина XX в.). М., 2004.
 49. Статистический ежегодник Республики Молдова. Кишинев, 2002. С. 501.
 50. Стратегия социальной политики: рынок труда, занятость и социальная защита. Бишкек, 1998;
 51. Таносоглу Д. Адамын Ишлери. Кишинев, 1969. с.34-56.
 52. Гарланов З.К. Этнический язык и этническое видение мира // Язык и этнический менталитет, Петрозаводск, изд-во Петрозаводского гос. Университета, 1995, 421-430
 53. Федотова Л.В. Климатические ресурсы: мезо- и микроклиматический потенциал юга Молдовы. Республиканская научно - теоретическая конференция, посвященная 16-летию КГУ // Наука. Культура. Образование. Комрат, 2006. С. 132-133;
 54. Федотова Л.В. Основы устойчивого земледелия в засушливых условиях юга Молдовы. // Наука. Культура. Образование. Комрат, 2006. С. 143-144.
 55. Хагуров А.А. Село при вхождении в рынок. Россия: трансформирующееся общество. С. 303-315.
 56. Цит. по: Дмитренко С. Социальные аспекты труда в период строительства правового государства // Функционирование демократических институтов в правовом государстве. Материалы Международной научно-практической конференции 25-26 января 2003 г. Кишинев, 2003. С. 498.

57. Чеботарь П.А. Гагаузская художественная литература (50-8-е годы XX вв.). Очерки. Кишинев, 1993;
58. Человек и его работа. Социологическое исследование. А.Г. Здравомыслов. В.П. Рожин, В.А. Ядов (Ред.). М., 1967.
59. Человек и его работа. Социологическое исследование. М., 1967; Арутюнян Ю.В., Социальная структура сельского населения СССР. М., 1971.
60. Чимпоеш Я.С. Дастанный эпос гагаузов. Кишинев. 1997.

Глава 2. Человеческое достоинство

«... Счастлив в наш век, кому победа
Досталась не кровью, а умом.
Счастлив, кто точку Архимеда
Умел найти в себе самом.
Кто, полный бодрого терпенья,
Расчёт с отвагой совмещал,
То сдерживал свои стремленья,
То своевременно дерзал»
Ф.И.Тютчев, 1870

Величие человека в его достоинстве
Пословица

Анализируя творчество классика гагаузской культуры Дмитрия Николаевича Карачобана, известный писатель, литературный критик и поэт Пётр Чеботарь прозорливо сумел уловить главный движущий мотив творческой деятельности одного из основоположников литературы и художественной культуры гагаузского народа. «Примечательно, что у Д.Карачобана нет ни одного произведения, где бы он приветствовал, скажем научно-техническую революцию или её движущие силы. Его внимание, - делает знаковый вывод П.Чеботарь, - почти всегда было приковано к внутреннему миру человека. Духовное начало для него стояло на первом месте, инстинктивно или сознательно писатель пришёл к выводу, что наряду с позитивными изменениями во внешней жизни людей происходит девальвация духовных ценностей» [Чеботарь, 2016, 25].

В основе духовности человека, как высшей меры его человечности, лежит представление о достоинстве. Смысловая нагрузка концепта «человеческое достоинство» включает такие понятия как самосознание, самоуважение, мировидение, определяющие тактику и стратегию поведения человека при установлении контактов с другими людьми. В человеческом достоинстве заключена суть человечности, являющейся базовой категорией прав и свобод человека, неотъемлемости врождённого человеческого достоинства. Человеческое достоинство присуще всем людям в равной степени и не зависит от его заслуг, общественного статуса, убеждений или религиозной идентичности. Поэтому права и свободы человека принадлежат в равной степени и новорождённому младенцу и закоренелому преступнику, и рядовому гражданину и высшему должностному лицу государства.

Согласно Конституции Российской Федерации (1993 г.) никто не вправе посягать каким-либо способом на достоинство личности, в том числе никто не должен подвергаться пыткам, насилию, другому жестокому или унижающему человеческое достоинство обращению или наказанию; никто не может быть без добровольного согласия подвергнут медицинским, научным или иным опытам (ст. 21). Конституционная норма России, гарантирующая правовые основы человеческого достоинства, повторена в ст. 20 Уложения Гагаузии (Гагауз Ери): «1) Жизнь, здоровье, честь, достоинство личности охраняется законом. Ничто не может быть основанием для её умаления, 2) Никто не должен подвергаться пыткам, насилию, другому жестокому или унижающему достоинство действию, 3) Никто не может быть без добровольного согласия подвергнут медицинским, научным или иным опытам» [gagauzia.md].

В повседневной жизни гагаузов можно услышать: «достойный человек», «оценить человека по достоинству», «у него много достоинств», «он уронил своё достоинство», «он умеет уважать не только других людей, но и себя». Достоинство, можно сказать, это одна из категорий этики, характеризующая качество индивида как нравственной личности, как чувство собственной значимости, не требующее каких-либо особых доказательств. Вместе с

совестью, ответственностью и честью достоинство входит в число важнейших категорий морали.

Достоинство человека в немалой мере определяется тем, что с его точки зрения оскорбляет его личное достоинство. Так, например, унижающее человеческое достоинство хамство, грубость, привычка сквернословить говорят о низкой духовной культуре человека и о низком уровне его человечности. О человеке, который уверен в себе и ведёт себя сдержанно, вежливо, спокойно, говорят: «Это достойный человек». методико-процедурных мер, пригодных для описания лексико-семантического содержания номинантных единиц, репрезентирующих эмоциональное выражение проявления и эмоции человеческого достоинства, гордости, стыда и совестливости, во-вторых, для определения специфики функционирования лексических единиц в тексте и в повседневном общении, в-третьих, для интерпретативного установления места концептов достоинства и гордости в языковом сознании, в-четвёртых, для установления сопоставительного сходств и различий, занимаемого концептом достоинство и гордость в иерархий других качеств, из которых складывается человечность человека. Трудности анализа феномена достоинства, гордости и стыда на примере ряда тюркских языков, и особенно гагаузского языка состоит в том, что в коннотации концепта гордость (ходулун) в гагаузском языке преобладают негативные оттенки, так как в отличие от русского языка, в котором положительному смыслу гордости сопутствует концепт гордыня с резким отрицательным контентом, в гагаузском языке специального термина – гордыня – не существует.

Эмоциональные и аксиологические представления о человеческом достоинстве и гордости гнездятся в мировидении народа, в сознании человека, включённую в этнокультурную среду этого народа, выявляются и измеряются с помощью этнологических, исторических, этимологических и психологических фактов. При всей размытости смысловых границ лексемы гордость близкой по значению является выражение чувство собственного достоинства и оптимальное самолюбие, которой воспринимается с целью толкования гордости как положительной эмоции и как возможного заместителя собственного человеческого достоинства.

Многомерность понятия человеческое достоинство и сопряжённых и сним понятий гордость (ходулук), стыд (утанмалык), совесть (суратлык) определяет выбор концептуальных позиций и, во-первых,

В многомерном пространстве человечность граждан Гагаузии предстоит преодолеть путь от восприятия труда и культуры как средства выживания и обеспечения жизнедеятельности к пониманию их как высшей нравственной ценности. В личной беседе с президентом французских русистов Ж.Ниветом мне однажды довелось услышать двоякую мотивацию изучения молодыми гражданами Франции русского языка. В молодости сам Нивет изучал русский язык чтобы прочитать в подлиннике великие романы Ф.Достоевского. современная же ему молодёжь на исходе XX в. Воспринимала русский язык не как духовную ценность, а как товар, который надо купить, чтобы затем выгодно продавать на рынке труда, как бренда их мировидения.

«Без труда жить, только небо коптить», «В азартные игры играть, воровать, пить и курить – самому себе вредить», «Ваа dua istamecr, kazma istecr» (буквально: чтобы расти, виноградник не молитву ждёт, а ухода»).

Позитивное отношение к трудолюбию и трудолюбивому человеку, как достойному, нашло отражение в народных верованиях и в «золотых словах» или в мудрости предков. «Если первый человек, которого встретишь, идя на работу, трудолюбивый, - верят гагаузы, - то работа в этот день пойдёт хорошо, если же встретишь лодыря, то ослабнешь и хорошо работать уже не будешь» [Мошков, 2004, 219].

Если достоинство человека – это осознание своих прав и свобод, своей моральной ценности, гражданской справедливости и уважительности к себе, то оскорбление достоинства – это бесчестная жизнь, приоритет зла над добром, совершение безнравственных поступков, неспособность быть справедливым и честным. Нравственным

ядром достоинства согласно народной мудрости считается честность: «За честное обхождение – доверие и уважение», «Каков есть – такова и честь», «Не тот правей, кто сильнее, а тот, кто честней», «По заслугам и честь».

В философской и этической литературе не счесть числа определений, например, честь – это комплексный морально-этический концепт, связанный с оценкой таких качеств человека, как благородство, верность, достоинство, правдивость, справедливость.

Граждане Гагаузии, добившиеся собственной государственности, хотя и в усечённой форме территориального образования «Гагауз Ери», демонстрируют значительный прорыв в этнополитической и этнокультурной ситуации, что находит проявление в осознании значимости человеческого достоинства и высокого чувства сопричастности своему народу и своему автономному образованию.

Единодушное голосование на референдуме 2 февраля 2014 года за отложенный суверенитет, за ориентацию на Таможенный Союз, а также избрание на второй срок пророссийски ориентированного Башкана Ирины Фёдоровны Влах подтверждает в прямой и косвенной форме достижения внутринациональной солидарности и консолидации за счёт роста чувства человеческого достоинства в социуме Гагаузии.

По итогам этносоциологического опроса весной 2018 года для значительного большинства взрослого населения Гагаузии (73.5%) приоритетным являлось осознание своей общности с честными и справедливыми людьми. Каждого третьего больше всего объединяло с трудолюбивыми (38.7%) и духовно образованными (34.2%) земляками. Каждый пятый считал для себя честью и достоинством обладать чувством общности, лояльности и солидарности с людьми, живущими по законам чистой совести (22.0%).

В условиях вяло текущих реформ и неопределённости геополитических ориентиров молдавского государства граждан Гагаузии, по их собственному признанию, прежде всего объединяет чувство общности с людьми жизнерадостными (21.0%) и уважаемыми (18.4%).

Культ предков, высочайший авторитет семьи и чувства долга человека перед семьёй, как ни парадоксально, сочетались в мировидении гагаузов с высоким уровнем чести, человеческого достоинства, свободолюбия и независимости и вытекающих отсюда самооценности и самодостаточности.

Традиции кочевой цивилизации, унаследованные от древних и средневековых пращуров и предков, и передаваемые из поколения в поколение, нашли выход в новейшее время в проявлениях горизонтальной и вертикальной мобильности. Особое значение в проявлении стихийного свободолюбия с исторической и нравственной точки зрения имеет массовое переселение гагаузов на рубеже XVIII-XIX вв. из районов Северо-Восточной Болгарии в опустевшие после ухода ногайцев Буджакские степи [Мещеряк, 1957, 1965]. Своеобразие гагаузской демократии выражалось в форме народного самоуправления, в преобладании нравственного компонента в этике повседневной жизни, опасение прослыть человеком, нарушающим нормы национального этикета.

Сильная и главная сторона нравственности, как свойства гагаузской демократии, заключалась в жестком доминировании общественного мнения (инсан маана булмасын – чтобы народ не осудил) и одновременно высокое чувство чести и собственного достоинства.

Если исходить из того, что нормативным источником базисных прав человека служит идея человеческого достоинства, то следует признать, что прямое или косвенное оскорбление является нарушением прав человека, т.е. аномальным поведением. Итоги исследования по проекту «Адамлык – нравственная основа человечности» дают основание видеть и убеждаться, что одновременно с ростом национального самосознания у подрастающего поколения Гагаузии (по мере взросления) формируется аллергия на аномальные поступки земляков, имеющих неправовой характер.

Ещё более сильное, почти в 3 раза, осуждение, чем употребление нецензурных выражений, в общественном мнении Гагаузии вызывает оскорбление человеческого достоинства. Каждый пятый житель Гагаузии (20.0%) очень чувствительно относится к нарушению общественного порядка в случаях и в ситуациях когда наносится оскорбление

человеческому достоинству. Предваряя межпоколенный и кросспоколенный анализ этого феномена, можно аксиоматично думать, что он является отражением повышенного национального самосознания в ходе обретения государственности в форме территориальной автономии.

Даже до конца не понимая значение и сущность обретенного политического суверенитета, (хотя и с усеченными полномочиями), молодежь Гагаузии манифестирует большое значение для самого себя соблюдения человеческого достоинства. Доля подростков в возрасте 15-19 лет, считающих оскорбление человеческого достоинства самым греховным, т.е. аномальным для современной жизни (26.3%) в два раза превышает долю лиц старшего возраста (12.5%). С типологически сходной позицией оценивают оскорбительным для себя недостойное (оскорбительное) отношение к человеческому достоинству молодежная группа в возрасте 20-29 лет.

Вряд ли можно быть уверенным, что все жители Гагаузии, как и многих других регионов постсоветского пространства, были хорошо осведомлены о научных и политических дискуссиях по поводу соотношения концептов человеческого достоинства и прав человека. Судя по компетентному мнению выдающегося немецкого философа Юргена Хабермаса, изложенному в ряде его публикаций, в том числе в докладе «Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека», с которым он выступил на Международной конференции в Москве, в концепции достоинства человека заложена фундаментальная идея «нормативной субстанции равнодостоинства людей» [vphil.ru]

Не вникая в дебри правовых оснований достоинства человека, граждане Гагаузии отвечали на вопрос анкеты «Что из перечисленного не может быть оправдано с точки зрения человека, уважающего своё достоинство?». Из ответов на вопросы о греховности поступков и качеств человека, о факторах, способствующих ослаблению норм и принципов нравственности, об истощении у современников чувства стыда и совести, о качествах, каковыми должны обладать молодежь, чтобы преуспеть в жизни, можно, как мне кажется, пилотажно определить суть концепта «человеческого достоинства» с точки зрения здравого смысла и стихийного понимания его общественным мнением.

Как и следовало ожидать, для Гагаузии, как социума в недавнем прошлом с пережитками патриархальной семьи, унаследованными от кочевого прошлого, наибольшую угрозу представляют риски, связанные с наступлением модернизации и глобализации на ценности семьи.

Более половины взрослого населения Гагаузии (53.6%) указали, что пропагандируемые на Западе однополые браки не могут быть оправданы с точки зрения человека, уважающего своё достоинство. Позиционируя себя приверженцами православия, как важной части социального и нравственного самочувствия и этнического самосознания, одна треть опрошенных (33.8%) указала неприемлемым для себя и своего человеческого достоинства оскорбление чувств верующих (33.8%) и оскорбление национальных чувств (31.4%).

Унижающими человеческое достоинство по представлениям граждан Гагаузии являются сексуальные домогательства (32.0%), что говорит о качественной гуманизации отношений к женщине по сравнению с нравственными нормами более, чем столетней давности. Ещё в конце XIX в. по словам В.А.Мошкова, «прелюбодеяние не принадлежало к числу больших грехов, потому что гагаузы не имеют отдельного слова для его обозначения» [Мошков, 2004, 223]. Однако между молодежью мужского пола, - свидетельствовал В.А.Мошков, - считается большим удалством обмануть девушку, воспользовавшись её неопытностью» [Мошков, 2004, 130].

Множество случаев из сказок, выдуманных историй и анекдотов, опубликованных в 10 томе «Образцов тюркских наречий» подтверждают наблюдения В.А.Мошкова.

Вторую группу угроз на человеческое достоинство представляют оскорбления социальных и этнокультурных ценностей, в том числе оскорбление национальных чувств (31.4%), предательство, понимаемое в узком и широком смысле (29.3%), хамство,

нецензурные выражения, грубость (26.5%), проявления неприязни к представителям другой национальности (25.4%). Особую группу составляют посягательства на человеческое достоинство, такие формы девиантного поведения граничат с моральным и уголовным кодексом: пьянство, алкоголизм (20.7%), дача или получение взятки (7.3%), невозвращение долгов (3.2%), уклонение от уплаты налогов (2.2%) (см. табл. 1).

Таблица 1. Нет оправдания явлениям, посягающим на человеческое достоинство (в % по итогам этносоциологического опроса 2018, n=808)

	Не может быть оправдано...	В целом	Возраст			
			15-19	20-29	30-49	50+
1.	Однополые браки	53.6	43.2	53.1	62.3	57.7
2.	Оскорбление чувств верующих	33.8	30.5	34.9	35.4	35.1
3.	Сексуальные домогательства	32.0	43.6	34.4	24.5	22.6
4.	Оскорбление национальных чувств	31.4	24.6	36.5	30.2	36.9
5.	Предательство	29.3	35.6	29.7	25.5	25.0
6.	Хамство, мат, грубость	26.5	25.4	23.9	28.8	28.0
7.	Проявление неприязни к представителям другой нац-ности	25.4	33.0	19.8	21.2	26.2
8.	Неуважение старших	25.1	25.0	23.9	27.8	23.2
9.	Пьянство, алкоголизм	20.7	19.5	20.3	20.7	22.6
10.	Дача / получение взятки	7.3	2.1	11.4	8.5	8.3
11.	Невозвращение долгов	3.2	1.3	2.6	4.7	4.8
12.	Уклонение от уплаты налогов	2.2	2.1	1.0	0.9	5.3
13.	Другое	0.7	1.7	1.0	-	-

В системе норм и принципов нравственности граждан Гагаузии произошли за 3 десятилетия серьёзные сдвиги. Об этом, в частности, можно судить по неожиданным итогам социологического опроса. Низкий рейтинг (25.1%), восьмое место из 12, выявленный в связи с неуважением старших, как оскорблением человеческого достоинству, представляется неожиданным и трудно объяснимым для народа испокон веков, с языческих времён, исповедующего культ предков. Лишь каждый четвёртый человек из числа опрошенных заявил, что именно неуважение старших не может быть оправдано с точки зрения человека, уважающего своё достоинство. Каким неприятием однополых браков надо обладать, если они оскорбляют в два раза сильнее, чем неуважение старших?! (см. табл. 1).

Исключительно важную роль в формировании чувства собственного достоинства среди гагаузов и болгар Республики Молдова сыграло форсированное повышение образовательного уровня, о чём неоднократно упоминалось в литературе. Однако осознание многозначности этого фактора не до конца исчерпано, точно так же как в философской и этической литературе нет окончательного ответа на вопрос: «Есть достоинство человека» или «Нет достоинства человека». Принимая парадигму о том, что достоинство человека всё-таки есть в проекте «Адамлык – нравственная основа человечности» была поставлена задача определить наиболее опасные и чувствительные угрозы человеческому достоинству. При этом не стесняя себя обязательным долгом дать каноническое определение достоинству человека, мы исходили из того, что у гагаузов, как и у многих других народов, существует пантеон реальных и мнимых героев, свои таланты литературы, художественного творчества, свои политические и духовные лидеры.

Даже непродолжительное по историческим меркам восхождение к этнокультурному самоопределению открывает глаза на тот факт, что создание художественных произведений, жертвенный подвиг не ради эпатажа а во имя прославления своего народа, как жизненные цели и мотивация у лучших представителей народа порождает у земляков и соотечественников чувство гордости и чувство человеческого достоинства. Иными словами,

наличие достойных людей порождает чувство достоинства у их почитателей. В представлениях граждан Гагаузии осознание различных угроз человеческому достоинству в немалой мере зависит от образовательного уровня, профессиональной занятости и от доверия средствам массовой коммуникации. Едва ли не самой опасной угрозой для ментального пространства в Гагаузии по данным опроса 2018 г., служит отношение к семейным ценностям, к моральному кодексу и традиционным нравственным принципам.

Например, более половины (53.6%) опрошенного взрослого населения Гагаузии считает, что однополые браки и сексуальные домогательства (32.0%) не могут быть оправданы человеком, уважающим своё достоинство. При этом среди лиц с высшим или незавершённым высшим образованием доля лиц, не приемлющих однополые браки составляет 63.2%, что на 16.3% больше, чем среди тех, кто имеет только среднее или неполное среднее образование (см. табл. 2).

Неприятие сексуальных домогательств имеет всеобщее значение для всего населения и не зависит от уровня образования.

Второе и четвёртое место в списке из 13 пунктов по степени угроз человеческому достоинству занимает оскорбление чувств верующих (33.8%) и национальных чувств (31.4%).

Таблица 2. Нет оправдания с точки зрения человека, уважающего своё достоинство (в % по итогам опроса, 2018, n=808).

	Факторы, оскорбляющие человеческое достоинство	Образование		
		Среднее	Сред. Спец.	Высшее
1.	Однополые браки	46.9	53.7	63.2
2.	Оскорбление чувств верующих	34.9	37.1	27.9
3.	Сексуальные домогательства	34.2	30.6	30.9
4.	Оскорбление национальных чувств	27.4	35.0	32.4
5.	Предательство	30.3	26.9	30.9
6.	Хамство, мат, грубость	27.9	26.4	26.5
7.	Проявление неприязни к представителям иной национальности	30.7	19.0	26.6
8.	Неуважение старших	22.8	27.9	24.7
9.	Пьянство, алкоголизм	23.1	20.4	17.4
10.	Дача/получение взяток	5.2	9.5	5.6
11.	Невозвращение долгов	1.6	4.1	1.3
12.	Уклонение от уплаты налогов	1.3	3.4	2.4

И ту и другую «угрозу» - антирелигиозную и антинациональную не трудно понять, если помнить, что значение религиозной принадлежности преувеличено как официальной пропагандой, трудами некоторых этнографов, а также реальной исторической традицией, сложившейся во времена противостояния православных гагаузов давлению ислама во времена Оттоманской империи. Что касается недопустимости оправдания оскорблений национальных чувств, оно вызвано взлётом обретения гагаузами этнотерриториальной автономии, которую они и их интеллектуальные лидеры считают своей государственностью.

Единодушно негативное отношение, независимо от уровня образования вызывают ещё два отклонения от норм морали и нравственности – предательство (29.3%), а также хамство, мат, грубость (27.4%). О предательстве стоит сказать особо. В социуме с остатками традиционализма, подобном гагаузскому, с его высокочтимым влиянием общественного мнения «самое обыкновенное, единственное и в то же время самое жёсткое наказание, которое политически бесправное общество может применять к своему провинившемуся члену, это остракизм, изгнание человека из своей среды или всеобщее к нему презрение. А самым обыкновенным поводом к такому наказанию, это действия или только мнимая измена

своим. Зачастую случается, что неразумная толпа, принимая за измену самое ничтожное нарушение общепризнанных нравственных правил, не колеблясь клеймит человека самым страшным для него словом «изменник» [Мошков, 2004, 190].

Согласно теории В.А.Мошкова в основе непомерно высокой суровой цены предательства лежит такая теория повседневности, когда гагаузы, как православные, во времена Оттоманской империи были преследуемой и презираемой группой и потому в течение многих веков такого положения выработали у себя сильное общественное мнение, которое они не успели ещё утратить за 80 с небольшим лет, прожитых в Бессарабии.

Красноречивые примеры высокой цены человеческого достоинства, несовместимого с любым проявлением предательства, в том числе с предательством интересов своего народа, своей возлюбленной, хорошо известно из истории взаимоотношений кочевых огузов, принявших православие и осевших в северо-восточной части Балканского полуострова, а также переселившихся туда же в середине XIII в., этногенетически родственных сельджуков, ставших к тому времени приверженцами ислама.

Одна из главных героинь романа «Узун керван» выдающегося проповедника гагаузскости Д.Н.Танасоглу, (ее зовут Айня), православная огузка по этнической принадлежности, влюблена в соплеменника Мидора, который совершил двойное предательство: перешёл из православия в ислам и, перебежав на сторону противника, стал во главе вражеского войска.

Перед началом сражения, по обычаю древних и средневековых тюрок, он вызывает на поединок представителя из рядов огузского войска. К его удивлению на единоборство с ним неожиданно вылетает в национальных воинских доспехах на боевом коне его возлюбленная Айня. «Предатель потрясён. Он никак не ожидал такого поворота дела. Как быть? Отбиваясь от ударов Айни, он старается не поранить её. Однако вдруг обнаруживает огонь в груди, и головокружение. Айни нанесла ему глубокую рану кинжалом. Он замертво сваливается с лошади. Айни слезла с боевого коня, но от душевной боли не знает, что ей делать. Она не хочет, чтобы возлюбленный умирал» [Танасоглу, 1985, 122]. Похоронив предателя, героиня тихо говорит: «Прост ет ону, ана топраам» (Прости его, моя родная земля) [Танасоглу, там же].

Сегодня Гагаузия по сути – открытое общество и люди свободно выезжают во многие страны не из-за предательства к своему социуму и народу, а в поисках работы, успешной карьеры или туристом для расширения кругозора. И сегодня громы и молнии общественного мнения не направлены на сохранение их этнической и религиозной обособленности. Тем не менее, как показал опрос 2018 г., оскорбление чувств верующих, т.е. предательство заповедей Божьих, лежащих в основе морали и нравственности, имеют место и продолжают оставаться неприемлимыми с точки зрения людей, уважающих своё достоинство. В широком смысле религиозным и внерелигиозным грехом воспринимаются предательства учителя и друга, родителей и коллег по работе, любимого человека и бывшего кумира, например, художника или писателя, в корне изменившего своё видение мира и миропорядка в связи с процессами перехода от социализма к капитализму.

В программу проекта «Адамлык – нравственная основа человечности» был включён психосоциальный тест с целью выявления меры предательства на заре молодости. Тест был разработан по мотивам знаменитой пьесы Вампилова «Прощание в июне»²⁷, в которой особенно остро был поставлен вопрос о проблеме предательства, как греха – нравственности. Кажется главный вопрос, который настоятельно задаёт А.Вампилов, писал о нём его сибирский земляк Валентин Распутин «Остаёшься ли ты, человек, человеком?».

В опросный лист был включён вопрос в виде краткого теста: «Представьте ситуацию: талантливого студента отчисляют из института за дисциплинарные проступки. Ректор предлагает отменить решение, если студент перестанет встречаться с его дочерью. Что вы посоветуете студенту?». Для населения Гагаузии менее чем за полвека вышедшему из исторического небытия благодаря форсированному повышению образовательного уровня, о чём мне неоднократно приходилось писать на основе объективных статистических выкладок, предложенная альтернатива оказалась чрезвычайно трудной. Однако 808 человек в 3х городах и 5ти селениях с честью справились с этой задачей.

Более 58.9% опрошенных выбрали ответ: «Отказаться от предложения и жениться на любимой девушке». Особую убеждённость в этом выборе проявили молодые люди в возрасте 20-29 лет, многим из которых по всей видимости уже пришлось столкнуться с тревожностями и разочарованиями первой влюблённости. Почти каждые двое из троих (64.6%) не поступились моральными принципами человечности, выбрав ответ: отказаться от предательства и жениться на любимой девушке. Некоторую неуверенность в выборе сходной, позитивной в основе стратегии, проявили, споткнувшись в отличие от этой группы взрослой молодёжи те, кто помоложе, т.е. подростки в возрасте 15-19 лет (52.5%) и люди среднего возраста (30-45 лет, среди которых доля не дрогнувших составила 58.5%

Вместо заключения

Итоги референдума 02.02.2014 по вопросу вступления в Таможенный Союз и единодушное избрание башкана Гагаузии Ирины Фёдоровны Влах на второй срок 30.06.2019 продемонстрировали, что гагаузы вместе с представителями других национальностей Гагаузии имеют мощный слой активной хозяйственно-экономической, культурной и этнополитической элиты и способны бережно сохранять и развивать свою самобытность и самостоятельно решать вопросы социокультурного развития.

Анализ материалов этносоциологического исследования по проекту «Адамлык – нравственная основа человечности» (весна 2018) даёт основание сделать на первом этапе ряд выводов. Население Гагаузии, в том числе 82.1% гагаузов представляет собой высококонсолидированный народ с плотными внутриэтническими связями, с необходимой для многих многоэтнических регионов мира тенденций движения к общенародному двуязычию, в котором язык своей национальности функционирует наряду с русским языком, а также в ряде прослоек с трёхязычием и языковым репертуаром на четырёх языках. Несмотря на языковое разнообразие, граждане Гагаузии отличаются высоким уровнем этнического и гражданского самосознания, подверженностью к ассимиляционным процессам.

²⁷ Главный герой пьесы студент Колесов озорник, душа факультета и любимец девушек, влюбляется в красивую девушку, которая оказывается дочерью ректора института. Колесов в оценке критиков, сильная личность, следующий своей совести и высоким жизненным идеалам. Однако когда отец девушки угрожает ему отчислением из института и всякой помехой в карьере студент задумывается: кто для него важнее: любимая девушка или профессиональная карьера? И тут Колесов попадает под влияние безнравственного персонажа – гражданина Золотова, который уверен, что всё в мире можно купить и продать, даже духовные и моральные ценности. Не осознавая своей роковой ошибки, Колесов заключает сделку со своей совестью, бросает любимую девушку и возвращается в институт. Нравственное падение Колесова, как истощение запаса духовных сил, гуманизма и человечности, потрясает его душу. Он рвёт свой диплом и тем самым вселяет в читателей и зрителей театральной постановки оптимизм и веру в том, что затянутый в пучину безнравственности, герой пьесы Вампилова останется человеком, а читатели и зрители оценят высокую цену человечности в человеке.

Превращение Гагаузии в один из наиболее продвинутых регионов Республики Молдова не остаётся незамеченным и самими её жителями, в том числе при оценке материальных возможностей собственной семьи, хотя только 13.2% взрослого населения ни в чём себе не отказывают, а 55.6% покупают всё кроме предметов роскоши, и только каждый пятый (18.1%) указал в ходе опроса, что денег хватает только на питание и одежду. Тем не менее, оценивая динамику жизненного уровня своей семьи за последние 4 года, т.е. за время пребывания в должности башкана Гагаузии Ирины Фёдоровны Влаха, каждый второй респондент (49.8%) указал, что жизненный уровень его семьи существенно повысился или скорее повысился, ещё каждый третий (34.4%) указал, что жизненный уровень его семьи остался на прежнем уровне. И только немногим более, чем каждый десятый (12.0%) оценил состояние жизненного уровня за последние 4 года как скорее понизился и существенно понизился.

Не исключено, что полученные данные несколько преувеличенно оптимистичны и могут быть истолкованы эйфорией, охватившей население ощущением свободы в деле социокультурного и этнополитического развития.

Цена свободы, обретенной в ходе конструирования государственности, хотя и в усечённой форме национально-территориального образования – Гагауз-Ери – оказалась очень высокой.

Немалую роль в позитивном самоощущении широких слоёв населения сыграла панорама хозяйственно-экономических достижений Гагаузии, в том числе полученных как в результате внешних вливаний, так и за счёт хозяйственно-экономической мобилизации бизнесменов региона. Новая команда управленцев сумела за последние 4 года превратить Гагаузию из региона, балансирующего в 1990-е годы на грани мира и гражданской войны – в экономически стабильной край. Немалую роль сыграла мобилизация внутренних резервов и ресурсов.

Итоги деятельности новой команды подвела башкан Гагаузии И.Ф.Влах в день инаугурации: «Мы открыли новые рабочие места, поддерживаем и развиваем средний и малый бизнес. Власти Гагаузии финансируют крупные социальные и образовательные проекты. Если до 2015 года мы думали, что нам способны помочь только внешние партнёры, наверное мы ошибались. Очень много проектов было реализовано властями Гагаузии. Мы отремонтировали 48 школ, 12 домов культуры, построили 5 новых детских садов. Более 175 миллионов леев инвестировали в здравоохранение региона. Это не просто ремонт зданий, поликлиник и госпиталей, мы построили новые больницы. Мы начали финансировать граны, которые выдаём тем, кто намерен заниматься бизнесом. Субсидируем и аграрные хозяйства» [www.fondsk.ru].

Экономические успехи Гагаузии последнего времени не могут не впечатлять и оставлять равнодушными. Однако не хлебом единым жив человек. Для того, чтобы Гагаузия считалась комфортной для проживания, т.е. обладала магнетизирующей харизмой и привлекательным брендом надо, чтобы её население было материально обеспеченным. Так считает без малого каждый пятый её житель (16.7%). Брендом такой же значимости служит чистая совесть её населения. «Жить с чистой совестью» - так считают 17.0% её жителей, чтобы Гагаузию считали привлекательной для проживания в ней.

Однако важнее чем материальный достаток и чистая совесть по мнению 66.0% опрошенных является готовность её населения хранить традиции народной культуры. Нет никакого сомнения в том, что под традициями народной культуры в первую очередь подразумевается мораль и нравственные принципы, как стержневые основания ядра национальной культуры. Социально-нравственное и личностно-персональное значение нравственности, как основы стабильности и человечности, современная молодёжь осознаёт скорее, чем люди пожилого и преклонного возраста: соответственно 72.9% молодёжи в возрасте 15-19 лет и 69.8% молодые люди в возрасте 20-29 лет.

Высокоцитимый бренд и престижный имидж населения Гагаузии в представлениях самого населения складывается на основе его трудолюбия. Такого взгляда придерживается

почти половина взрослого населения (45.7%). Красноречива на сей счёт народная мудрость: «Без дела жить, только небо коптить», «Труд человека кормит, а лень портит», «Кто летом в тени лежит, зимой голодает», «Без труда хлеб не родится никогда», «Землю солнце красит, а человека – труд», «Кто любит труд, того люди чтут».

Наряду с высокой значимостью труда, воспринимаемого именно как ценность, а не только как средство выживания, надо, чтобы население Гагаузии имело высокий уровень образования (28.7%) и уважение к старшим (22.2%).

Элита и широкие круги населения осознают, что сохранить с превеликим трудом обретенную автономию (государственность) можно при сохранении, поддержке и продвижении гагаузскости, которая во многом определяется состоянием, функциональной и структурной развитостью гагаузского языка. Вполне естественно задача сохранения и многомерного развития гагаузского языка осознаётся как одна из приоритетных задач. Более чем каждые двое из трёх опрошенных (67.2%) считают, что Гагаузия может быть привлекательной для проживания, если население будет знать и употреблять гагаузский язык. Привлекательность русского языка в качестве имиджа Гагаузии, отметил каждый пятый (18.8%), а молдавского – каждый десятый (10.3%) опрошенных.

Гордость, хотя скорее имплицитно выражаемая и слабо манифестируемая, а также достойное отношение к имиджу Гагаузии, во многом определяются уровнем человечности населения, что в свою очередь зависит от её нравственной опоры. Современные люди с болью и сожалением воспринимают ослабление морали и канонических устоев нравственности. Выше уже отмечалось, что по представлениям жителей Гагаузии за последние несколько лет изменились жизненные ценности, человеческие качества и нормы поведения. Больше всего беспокоит людей ослабление честности (59.5%), стыда (58.8%), справедливости (55.2%), уважения к старшим (53.5%).

Истощение, усыхание моральных устоев и нравственного пространства, особенно в смутное первое десятилетие после развала Советского Союза привело к обеднению духовности людей.

Лишь только каждый десятый (9.0%) опрошенный указал духовное богатство как присущее ему качество, 7.5% - глубокую религиозность, конформизм (такой как все) – 6.8%, и, наконец, пользующийся авторитетом – 3.7%. в то же время, исходя из ощущения востребованности, оптимизации духовного и нравственного пространства, более половины (55.6% опрошенных) назвали в числе наиболее важных качеств справедливость (55.6%), трудолюбие (54.4%), доверие (28.9%), хороший семьянин (25.5%) и чистую совесть (23.5%).

Парадокс духовного пространства Гагаузии состоит в том, что заметные успехи в социально-экономическом развитии региона не сопровождаются улучшением высоких норм морали и принципов нравственности. Перед руководством региона стоит задача огромной важности улучшения социального самочувствия граждан путём выявления и преодоления условий и причин снижения морали, нравственности и греховности, воспринимаемой как девиантные формы мышления и поведения. Более чем двое из каждых пятерых опрошенных главными угрозами национальному мировидению считают распространение культа денег, потребительское отношение к жизни и отсутствие пропаганды добра и справедливости (см. табл. 3).

Культ денег особенно остро воспринимается в молодом возрасте, когда общество предлагает много соблазнов, а не обходимые средства не всегда удаётся заработать. Не случайно на негативное воздействие культа денег на мораль и нравственность указали немногим более половины (2 группы) молодёжи в возрасте 15-19 и 20-29 лет и только каждые двое из пятерых пожилых людей (38.1%). По представлениям ещё двух групп населения Гагаузии молодого – в возрасте 20-29 лет и среднего (30-49 лет), которые вступили во взрослую жизнь и несут ответственность за семью причин ослабления морали и нравственности видятся в потребительском отношении к жизни.

Третье место в лидирующей тройке факторов, повинных в падении нравов в представлениях всех возрастных групп особенно среди лиц среднего возраста (48.1%),

видится отсутствие целенаправленной пропаганды добра и справедливости. К этому следует добавить ещё одну группу лиц, в представлениях которых вина за низкий уровень морали и нравственности ложится на инфантильный характер воспитательной работы. Не случайно в некоторых из более чем трёх десятков школ Гагаузии в явочном порядке были восстановлены должности заместителя директора по воспитательной работе. Вторая тройка негативных факторов по нисходящей шкале, влияющих на падение нравов представлена по итогам опроса коррумпированности власти, её равнодушием к традиционной и профессиональной культуре народа и, повторим, низким уровнем воспитательной работы.

Ко второй тройке причин снижения социального самочувствия народа относится распространение эротики и порнографии, что наносит самый ощутимый урон молодёжным группам, хотя вред осознаётся более ощутимо лицами среднего и пожилого возраста (см. табл. 3).

Таблица 3. Факторы снижения уровня морали и нравственности (в % по итогам опроса 2018 г., n=808).

	Причины снижения уровня морали и нравственности	Итого	Возраст			
			15-19	20-29	30-40	50+
1.	Распространение культа денег	46.3	52.5	51.0	41.5	38.1
2.	Потребительское отношение к жизни	43.9	39.8	46.3	46.7	43.4
3.	Отсутствие пропаганды добра и справедливости	40.5	39.0	38.5	48.1	35.1
4.	Коррумпированность власти	37.4	31.3	40.6	34.4	45.8
5.	Равнодушие к культуре народа	33.4	41.5	32.8	28.3	29.2
6.	Низкий уровень воспитательной работы	32.9	22.4	35.9	37.7	33.9
7.	Распространение эротики, порнографии	29.3	26.7	27.1	30.7	33.9
8.	Очернение истории гагаузского народа	10.1	7.2	9.9	9.0	16.1
9.	Другое	1.8	4.2	1.0	0.5	1.2
10.	Затрудняюсь ответить	3.0	4.7	1.0	2.4	3.6

Вопросы об условиях, причинах и факторах ослабления морали и нравственности задавались респондентам в двух типологически сходных редакциях: 1) «Что с Вашей точки зрения больше всего способствует ослаблению нравственности?»; 2) «Если Вы считаете, что в современном обществе уровень морали и нравственности снизился, то каковы по Вашему мнению причины этого?».

Первые три места из предложенных на выбор 10 факторов ослабления нравственности заняли: 1. Озлобление людей, рост агрессивности (50.9%); 2. Пропаганда нетрадиционной сексуальной ориентации (42.6%); 3. Распространение эротики, порнографии в искусстве и в СМИ (42.1%).

В представлениях молодёжи и лиц среднего возраста нарастающая агрессивность беспокоила сильнее, чем среди пожилых и пенсионеров.

Вслед за первой тройкой факторов, ослабляющих нравственность согласно представлениям шли нарушения принципов справедливости (38.0%) и ослабление семьи и семейных отношений (37.7%). Оба эти фактора обращают на себя особое внимание, как особо значимые и чтимые в традиционном менталитете гагаузов. Об этом, в частности, можно судить по типологически сходной оценке угроз, исходящих от ослабления социальной значимости и гуманитарно-правовой ценности справедливости и института семьи.

Каждый из всех перечисленных факторов, занявших по убывающей шкале первые пять позиций, требующих справедливой поддержки со стороны государства. Людям старшего и преклонного возраста памяты идеологические доктрины советского периода, когда пропаганды интернационализма, а вместе с ним и вопросам, стратегии и тактике толерантности и солидарности, а также семье, как важнейшему воспитателю нравственности

и человечности, уделялось чрезвычайно большое внимание. Нынешние молодые поколения, видимо, узнают об этом из рассказов своих родителей и предков, из книг и классических советских кинофильмов.

Поэтому вместе с пожилыми людьми более заинтересовано, чем из взрослые сверстники и лица среднего возраста, усматривают среди причин, ослабляющих нравственность отсутствие закона по защите нравственности (18.4%) (см. табл. 4).

Таблица 4. Факторы ослабления нравственности (в % по итогам опроса 2018 г., n=808)

	Условия и факторы ослабления нравственности	Итого	Возраст			
			15-19	20-29	30-49	50+
1.	Озлобление, рост агрессивности	50.9	51.7	56.8	51.4	42.2
2.	Пропаганда нетрадиционной ориентации	42.6	37.3	46.9	45.7	41.1
3.	Распространение эротики в искусстве и СМИ	42.1	39.0	41.1	45.3	43.5
4.	Нарушение принципов справедливости	38.0	38.5	38.5	38.7	35.7
5.	Ослабление семьи и семейных отношений	37.7	36.9	38.5	38.2	37.5
6.	Недостойное поведение общественных деятелей	19.4	19.9	15.1	19.3	23.8
7.	Отсутствие закона по защите нравственности	18.4	22.9	16.1	15.7	18.4
8.	Отсутствие системы воспитания молодёжи	17.6	16.5	16.7	15.6	22.6
9.	Слабое знание литературы	6.6	6.3	5.7	5.7	8.0
10.	Неумеренное потребление товаров	5.2	3.0	4.2	7.1	7.1
11.	Исторические травмы	5.2	5.9	5.2	3.3	6.5
12.	Другое	0.9	1.7	1.0	0.5	0.0
13.	Затрудняюсь ответить	2.4	3.4	1.6	1.9	2.4

Нынешним школьникам Гагаузии присуще обострённое чувство справедливости и человеческого достоинства. Напомню, что 26.3% молодёжи в возрасте 15-19 лет из поступков и качеств человека самыми греховными, т.е. самыми девиантными указали оскорбление человеческого достоинства (26.3%), в то время как среди лиц пожилого и преклонного возраста на посягательства достоинства человека указали 12.5%, т.е. в два раза меньше.

Литература

1. Guboglo M. Dimitrie Cantemir – orientaliste // SAO, 1960, vol. III, s. 129-160
2. Wittek P. Les gagaouzes – les gens de Kaykaus // Rocznik Orientalistyczne, Krakow, 1959, с. XVIII. S. 12-24
3. Wittek P. Yazijioglu Ali on the Christian Turks of the Dobruja // British School of the Oriental and African Studies, 1953, XIV, № 3, с. 648
4. Ангели Ф.А. Очерки истории гагаузов – потомков огузов (середина VIII – начало XXI в.), Кишинёв, Tiporgafa Centrala, 2007, 640 с.
5. Ангели Ф.А. Эпоха и новая трактовка родословия Кантемиров: конец XIV – первая половина XVII в., Кишинёв, 2010
6. Голубовский П. Половцы в Венгрии // Университетские известия, Киев, 1884, № 12, 153-154
7. Гордлевский В.А. Государство сельджукидов Малой Азии, 1941
8. Гордлевский В.А. Народный календарь // Избранные сочинения, М., 1962, том 3, История и культура

9. Губогло М.Н. Огузы и гагаузы: воображаемые предки и реальные потомки // Origin of Turkmen People and Development of World Culture, Aggabab, 2011, p. 425-426
10. Кантемир Д. Книга систима или состояние мухамеданская религии, СПб, 1722
11. Карпат Кемаль. Сельджукско-Анатолийское происхождение гагаузов // ЭО, 1994, № 3, с. 36-43
12. Кузнецов В.В. Философия достоинства и её предмет // Научно-технические ведомости СПбГПУ, Гуманитарные и общественные науки, т.8, № 2, 2017, 75-82
13. Мещерюк И.И. Антикрепостническая борьба гагаузов и болгар Бессарабии 1812-1820 гг., Кишинёв, Госиздат Молдавии, 1957, 118 с.
14. Мещерюк И.И. Переселение болгар в Южную Бессарабию. 1828-1834, Кишинёв, 1965
15. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда, Кишинёв, tipogr. Scentrala, 2004, 550 с.
16. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы, Кишинёв, Tipograpfia Centrala, 2004, 550
17. Погодин М. Исследования, замечания и лекции о русской истории, М., 1857, т. 5, Период удельный, с. 196
18. Стаменова Ж. Праздничен календар // Стаменова Ж., Соня Средкова и др. Гагаузите в България. Записки от терена, София, 2007, 196-258
19. Степан Курогло. Родословное древо. Стихи. Поэмы, Кишинёв, Литература артистикэ, 1988, 168 с.
20. Танасоглу Д.Н. Узун керван. Долгий караван. Роман. Кишинёв. Литература артистикэ, 1985, 415 с.
21. Цвиркун В.И. Дмитрий Кантемир: страницы жизни в письмах и документах, СПб, 2010

*Глава 3. Гостеприимство*²⁸

Новое, в чём-то повторное, обращение к феномену гостеприимства, связано с возгорающимся к нему интересом общественности. с его востребованностью в масштабах от личностных и групповых до индустрии туризма в международных масштабах в связи с демократически открывающимся обществом и расширяющимися глобальными коммуникативными процессами.

Важность исследовательского проекта в данном случае состоит не столько в его содержании, стратегии и драматургии института гостеприимства, известно из многочисленных этнографических описаний, сколько в эзотерическом выявлении роли символических форм и скрытых смыслов традиционной и обновляемой культуры в жизни общества. Значение эзотерического подхода в том, что социальная антропология обращается к неуловимой и неясной материи, скрытой временем в стратегии и открытых ритуалах гостеприимства, которые раньше составляли предметное поле классической этнографии, а в настоящее время вернулись или вновь появились в самом центре современной этнологии и антропологии, вовлекая в дискурс по проблемам нравственности и человечности новые ряды энтузиастов-исследователей. Позиция авторского коллектива исследовательского проекта «Грамматика гостеприимства» (М., 2015) состояла в том, чтобы, опираясь на этнографические описания в серьёзных информационных базах, как, например, в более, чем тридцатитомной серии материалов «Народы и культуры», подкреплять анализ символических сюжетов и форм жизни в текстах Оглан, Курбан, Хору, гостеприимство, культурах коня и камня, волка и лошади, данными из сферы повседневной жизни, чтобы удержать в поле зрения связь между символикой и реальностью, между теоретическими выкладками и насыщенными интерпретациями. Иными словами, надо было, чтобы содержащийся в компонентах и институтах, ритуалах и обычаях традиционной культуры скрытый смысл, не затемнил их связь с прочной поверхностью жизненной стратегии, с реалиями этнодемографических, этносоциальных, этнополитических и иных социально окрашенных ситуаций и физическими потребностями, из которых – тех и других – в конечном счёте складывается жизнедеятельность человека и человечества.

«Обычай оказывать гостям радушный приём, - писал мой коллега Д.В.Громов в одной из ключевых статей вышеупомянутого сборника, - существует на протяжении всей человеческой истории. Это действие специфично для человека; в животном мире гостеприимство проявляется крайне редко – животные неохотно допускают посторонних на свою территорию и в свою группу.

На первый взгляд, кажется, - уточнял в этой книге своё методологическое кредо Д.В.Громов, - что проявление гостеприимства – это альтруистическое действие, выражающее прекрасные качества человека, однако это не совсем точно – как и любое социальное действие, гостеприимство имеет некий антропологический смысл, оно направлено на получение человеком определённой выгоды» [Громов, 2015, 11].

Впрочем, дальнейшим ходом анализа и своих рассуждений Д.В.Громов уточнил свою позицию, раскрыв полисемантическое поле гостеприимства, состоящего, понятное дело, не только в стремлении к выгоде.

Более полному раскрытию функций и скрытых смыслов гостеприимства способствовали, в частности, его рефлексии по поводу определения, данного гостеприимству В.И.Далем, в котором российский классик выделял два способа существования: в кругу

²⁸ В главе использованы материалы из книги «Грамматика гостеприимства. Фрагменты этнических историй», отв.ред. М.Н.Губогло (М., 2015, ЦИМО ИЭА РАН), в том числе статьи: Громов Д.В. Гостеприимство как антропологическая категория (с. 11-35); Губогло М.Н. Миротворческая энергетика традиционной культуры. Семантика гостеприимства у гагаузов (с. 241-257); его же, Исследование гостеприимства по материалам серии «Народы и культуры» (с. 36-89); а также Предисловие (с. 4-10); его же: О роли личности в этнической истории. Штрихи к жизнедеятельности Иседдина Кейкавуса // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании, М., Наука, 2011, 474-497

друзей, близких и родных, и по отношению к посторонним, приём и проводы гостя, церемонии встречи и выделения места поселения гостя, дары хозяину и от хозяина, покровительство гостю и его сакрализация, причины возникновения феномена гостеприимства, в том числе его восприятие и оценка общественным мнением, экономические и коммуникативные выгоды для участников акции, поддержка чувства идентичности и отношений межличностной солидарности, повышение престижа и авторитета хозяина, создание атмосферы праздника как эмоциональной скрепы солидарности [Громов, 2015, 11-35].

Арифметическое перечисление признаков, форм и некоторых смыслов гостеприимства, однако, не заменяет академическую задачу по его определению. Попытка дать концептуальное определение культуры в знаменитой книге Клайда Клаксона «Зеркало для человека» (СПб, 1998), являющейся до сих пор одним из лучших популяризированных введений в антропологию, показывает, в какое концептуальное болото могут завести исследователя арифметически перечислительные рассуждения о культуре. «На двадцати семи страницах главы, посвящённой концепции культуры, - как пишет Клиффорд Гирц²⁹ - Клаксон умудрился в свою очередь определить культуру как: 1) «образ жизни народа в его целостности»; 2) «социальное наследие, которое индивид получает от своей группы»; 3) «образ мыслей, чувств и верований»; 4) «абстракцию социального поведения»; 5) созданную антропологами теорию для объяснения фактического поведения групп людей; 6) «склад коллективного знания» ; 7) «набор стандартных ориентаций на повторяющиеся сложные ситуации»; 8) «приобретённая модель поведения»; 9) механизм для нормативного регулирования поведения; 10) «набор приёмов приспособления к окружающей среде и к другим людям»; 11) осадок истории (и, далее к образам, - возможно от отчаяния, как ядовито отмечается в литературе) – он также определяет её (культуру – М.Г.) как карту, сито и матрицу» [Клиффорд, 2004, 10-11].

«Все мы бываем в роли хозяев и в роли гостей. Институт приема гостей кардинально изменился, но не исчез. Но если брать глобально, мы еще и гости Земли, но не хозяева. И этика гостеприимства требует от нас, чтобы мы постоянно помнили об этом и вели себя на Земле, как положено гостю, не испытывая терпения Природы, которая, как Хорошая Хозяйка, припасла человечеству неисчислимы дары, а человечество, возомнив себя то ли хозяином, то ли временщиком, ведет себя так, как будто дары эти бесконечны, а земное гостеприимство вечно» (Н.А. Лопуленко. 2009. С. 191).

1. Гостеприимство как этномаркирующий фрагмент этничности

Постсоветский период истории России, несмотря на общее снижение уровня исследований в сфере гуманитарного знания, характеризуется, тем не менее, постоянным вниманием ученых, политических деятелей и широких кругов общественности к проблемам

²⁹ Клиффорд Гирц – авторитетный американский этнолог и антрополог, основатель оригинального научного направления – интрипертативной антропологии, представляющей собой синтез американской культурной антропологии и традиций европейской социальной теории и философии. Ему принадлежит синтетическое определение культуры «как паутины смыслов», а её исследование как поиск значений и раскрытие социальных механизмов, формирующих человеческий опыт.

Выдающийся советский и российский историк, философ, этнолог, специалист по философии истории Юрий Иванович Семёнов приводит самое короткое в мире определение культуры в одном слове: «опыт». «Культура, - считает он, - есть опыт деятельности людей, имеющий в конечном счёте жизненное значение для всей данной конкретной их общности в целом» [Семёнов, 2003, 44].

И далее, декодируя краткое, но потрясающе ёмкое определение культуры, как опыта, Ю.И.Семёнов разъясняет: «слово «культура» имеет в обыденном языке два значения. Один смысл этого слова – общезначимый опыт жизнедеятельности людей. Другой – совокупность всех явлений, в которых воплощён и закреплён этот социально значимый опыт. Первое понятие выражает сущность культуры, второе – её внешнее проявление. Эти два понятия культуры вообще неразрывно связаны, но никогда полностью не совпадают» [Семёнов, 2003, 44-45].

этнической истории народов, их культуре, языку, повседневной жизни. Центральное место в ряду этих проблем занимают вопросы, связанные с факторами и антифакторами мирного сосуществования народов, условиями утверждения этнополитической стабильности, тенденциями сохранения и функционирования новых идентичностей на личностном, групповом и общегосударственном уровне.

Важную роль в достижении оптимального взаимодействия между государствами и народами, в установлении лояльности в межэтнических отношениях, в сохранении толерантности, доверительности и ответственности играет наличие современной доброкачественной этнологической информации о народах. Эту стратегически важную роль в меру своих возможностей исполняет на заре нового тысячелетия многотомная научно-исследовательская серия книг «Народы и культуры», более двух десятков томов которой, изданных Институтом этнологии и антропологии РАН, получили широкое общественное признание. В 1998 г. первая книга этой серии «Русские» стала победителем среди 100 лучших книг России по итогам конкурса в рамках Московской международной книжной выставки-ярмарки. Тома «Татары» и «Абхазы» в 2003 и 2008 гг. были удостоены Государственной премии Республики Татарстан и Республики Абхазия в области науки и техники.

Диплом победителя Всероссийского конкурса Ассоциации книгоиздателей России «Лучшие книги года» был вручен за том «Белорусы» (1998 г.) и специальный диплом III международной выставки-ярмарки «Книжный сад – 2003» в Украине получила книга «Украинцы». Всех наград не перечесать... Три тома серии, увидевшие свет в 2010 году («Народы Северо-Востока Сибири», «Молдаване», «Калмыки»), были удостоены диплома лауреата в номинации «Гран-при». В Республике Молдова в гг. Кишинёв и Комрат с большим успехом прошли презентации томов «Молдаване» и «Гагаузы».

Книги серии «Народы и культуры» пользуются огромной популярностью и, как правило, мгновенно исчезают с прилавков книжных магазинов. Особую привлекательность им придает компетентное изображение (текстовое и иллюстрированное) всей системы жизнедеятельности конкретных народов, включая освещение основных этапов этнической истории, жизнеобеспечивающих форм хозяйственной деятельности и социальной организации, особенностей повседневной жизни, демографических, языковых и социокультурных особенностей народа на разных этапах его истории, роль традиционной культуры как «грамматики жизни» в сохранении самобытности и идентичности. В фундаментальности подхода к изображению этнических аспектов и в осмыслении самобытности народов видное место занимают различные элементы ментальности и традиционной культуры, в том числе принципы внутриэтнических и межэтнических коммуникаций, взаимодействий, взаимообогащений и взаимообеспечения безопасности существования.

Пилотажное исследование феномена гостеприимства, как одной из ключевых категорий в соционормативной культуре и в этнических историях народов мира, было проведено коллективом сотрудников Центра по изучению межэтнических отношений (ЦИМО) в первом десятилетии нового тысячелетия. Итогом исследовательского осмысления гостеприимства стало понимание важности доверия и доверительности как одного из фундаментальных принципов мирного сосуществования народов.

По итогам дискуссий IV Российско-молдавского симпозиума, посвященного теме: «Гостеприимство и ярмарки, как институты соционормативной культуры», были изданы материалы в 7 томе серии «Курсом развивающейся Молдовы» (М., 2009. 536 стр.). В списке литературы, приложенной к одной из заповных статей этого тома, подготовленном Н.А. Лопуленко специально для указанного сборника (Н.А. Лопуленко. Этнография гостеприимства. С. 132-194), упоминалось оригинальное исследование, предпринятое Центром изучения новых и новейших литератур Университета имени Блеза Паскаля (Клермон-Ферран, Франция). По программе этого проекта предусматривалось, в частности,

изучение структуры и функций, законов и обычаев, традиций и литературных образов гостеприимства.

Более того, к моменту выхода в свет коллективного сборника «Традиционные и современные модели гостеприимства (М., 2004. ...)» под редакцией Алена Монтандона и С.Н. Зенкина, состоялось более 10 международных конференций по проблемам гостеприимства и опубликована серия книг.

Во Франции в первом десятилетии нового тысячелетия приступили к созданию «Словаря гостеприимства». Актуальность проблематики гостеприимства нашла свое отражение и в российских гуманитарных кругах. В октябре 2002 г., в частности, при поддержке Российско-Французского центра общественных и гуманитарных наук была проведена в РГГУ совместная российско-французская конференция о гостеприимстве.

Упомянутая ключевая статья «Этнография гостеприимства», включенная в 7 том серийного издания «Курсом развивающейся Молдовы», вобрала в себя концептуальную схему гостеприимства, разработанную французскими исследователями (Лопуленко Н.А. 2009. С. 132-194).

В предлагаемом ниже исследовании, основанном на осмыслении соответствующих материалов в текстах серии «Народы и культуры», и, прежде всего, на страницах уже изданных 3-х томов, посвященных восточнославянским (русские, украинцы, белорусы) и тюркским народам (татары, тюркские народы Крыма, тюркские народы Сибири, тюркские народы Восточной Сибири, гагаузы, узбеки, якуты) предпринимается анализ репертуара, основных структурных и функциональных компонентов, социальной значимости гостеприимства. Огромная востребованность книг «Народы и культуры» определяется не только растущим интересом общественности к инаковости и экзотичности, но и к элементам самобытных культур, призванным обеспечивать уважение инаковости, независимо от расовой, этнической и религиозной идентичности их носителей.

Сотрудники ЦИМО ИЭА РАН вместе с учеными Молдавского Института культурного наследия (г. Кишинев), исследователями Комплексного государственного университета (Гагаузия) в автономном режиме, независимо от ученых Франции и сотрудников РГГУ, разработали программу и доктрину исследований гостеприимства с целью выявления его места в этнографической характеристике народов и его роли в системе межэтнических отношений, а также для описания гостеприимства, как особого института в генерировании и в накоплении социального капитала. В наработках и в опыте зарубежных коллег, часть проектов цель и задачи в основном были ориентированы преимущественно на решение прикладных задач, связанных главным образом с использованием института гостеприимства в обслуживании индустрии мирового туризма. В научно-исследовательский проект ЦИМО ИЭА РАН были включены задачи по исследованию феномена гостеприимства, как одного из факторов, способствующих формированию принципов и моделей доверительности, ответственности и консолидированности. Центральная задача проекта, как говорилось в ряде заповных статей сборника ЦИМО (7-го тома серии), состояла в том, чтобы выявить неким образом, у неких народов и в каких ситуациях «гостеприимство и ярмарка, окультуренные исторически сложившимися традициями и обычаями, ограниченные принципами и институтами соционормативной культуры, выступают важными характеристиками продвинутого человеческого сообщества, настраивая людей на смекалку и инициативность, на доверительность и солидарность, как на личностном, так и на групповом уровне» (Губогло М.Н. 2009. С. 7)

Более того, в проект закладывалась предварительно опробованная в пилотажных полевых обследованиях гипотеза о том, что «гостеприимство и ярмарка, наполненные здоровой и жизнеутверждающей силой, представляют собой заслуженную награду обществу. Они способствуют накоплению социального капитала, обеспечивающего внутреннюю гармонию, без которой немислимы ни индивидуальная социализация личности, ни групповая стабильность и прочность сообщества, ни социально-экономическое и социокультурное процветание» (Губогло М.Н. 2009. С. 7).

Сегодня, на пороге второго десятилетия нового тысячелетия, предстоит выявить, как меняется репертуар и социальная значимость гостеприимства и проверить предложенную гипотезу, вынесенную в название нашего проекта: «Этносоциология гостеприимства: дрейф от групповой солидарности к личностной разобщенности».

Жанр предлагаемого ниже текста можно понимать двояко: в узком смысле – как одну из «сквозных» рецензий, нацеленных на осмысление в книгах серии «Народы и культуры» гостеприимства, как важной составной части народной культуры, призванного наряду с доверием стабилизировать внутриэтнические и межэтнические отношения, аккумулируя для этой цели необходимый социальный капитал, в широком смысле – как прелюдию к специальному исследованию места и роли, масштабов и социальной значимости гостеприимства в складывании тех или иных фрагментов характеристики этнической истории.

Каждый из двух этнических массивов, состоящий из соответственно восточнославянских и тюркских народов, в том числе сочетающих в себе симбиоз культур и этнических историй, в значительной мере определяет геополитическое положение и этнополитическую ситуацию в современном евразийском пространстве. Перед исследователями стоит задача не только широкомасштабного исследования этнических историй этих народов, освещение вопросов рождения, расцвета и распада различных государственных образований, формирование хозяйственно-культурных типов и способов жизнедеятельности, но и соционормативных культур, в составе которых проблемы взаимных общений, в том числе гостеприимства, играют немаловажную роль.

Поскольку в мировом опыте по изучению гостеприимства в большей степени отразились внутриэтнические, чем межэтнические аспекты, в проекте ЦИМО основные структурные и функциональные аспекты гостеприимства предполагается исследовать на примере многих народов по сквозной методике, в том числе на примере гагаузов, молдаван, болгар, карачаевцев, балкарцев, мордвы через призму межэтнических отношений в рамках идей накопления социального капитала.

В структурном плане программа исследования гостеприимства включает историографическое изучение основных дефиниций и понятий гостеприимства, репертуар и драматургию этого института, в котором основные роли исполняли принимающий хозяин, гость, место гостеприимства в этнической истории народа, правила и ритуалы взаимодействия хозяина и гостя, уроки по формированию социального капитала, в том числе по культивированию доверия, ответственности, внутриэтнической, межэтнической и внеэтнической солидарности. Центральная идея и главная задача проекта состояла в обосновании роли института гостеприимства в накоплении и сохранении социального капитала.

2. Дефиниции и определения: что считать гостеприимством?

Обычай гостеприимства находится в одном ряду с общечеловеческими ценностями, которые проявляют себя в этнических и социокультурных историях многих народов мира. Страх перед одиночеством, поиск душевной теплоты, желание любить и быть любимым – эти и подобные вещи и явления в немалой мере формируются и гнездятся в репертуаре и драматургии гостеприимства.

Перечисляя участников гостеприимства, мы не озадачиваемся вопросом «кто есть хозяин и кто есть гость?» Вопрос стоит гораздо шире – «Кто есть человек?»

В томе «Русские» проблематика гостеприимства изложена в главе XIV «Общественный быт» (авт. М.Г. Рабинович). В томе «Украинцы» - в главе XV «Брак и семья» (автор А.П. Пономарев). Композиция текстов в каждом случае имеет принципиальное значение. Во-первых, в том и другом случае речь идет о гостеприимстве не как об особом институте, исполняющем свои охранительные и интегративно-консолидирующие функции под достаточно жестким контролем общественного мнения, а о традициях и практике

общения. Такой подход, мне кажется, несколько умаляет социокультурное значение гостеприимства как обязательного компонента повседневной жизни и русского, и украинского населения. Во-вторых, несмотря на генетическую близость образа жизни двух славянских народов, обнаруживается, что гостеприимство в одном случае – у русского населения – выступает составной частью общественного быта, а среди украинского населения включается в состав семейной традиции общения.

В гостеприимстве украинского населения исследователями обнаружены христианизированные следы, что нашло, в частности, отражение в известной притче «Просимо гостя – Божьего гостя». (Украинцы. 2000. С. 287)

Трагическая череда конфликтов, состоявшихся в первом и втором десятилетии нового тысячелетия от Кондопоги до Пугачева имеет этническую окраску. Вместе взятые они дают основание думать, что наряду с социально-экономическими, политико-правовыми и криминально-бытовыми проблемами в их возникновении имеют место различия в исторически сложившихся формах межэтнических общений. Несколько забегая вперед, можно думать, что определенную роль в каждом из них играют несовпадающие принципы и технологии исторически сложившихся ментальностей и традиций гостеприимства. Даже если не вдаваться в библиографические дебри многих описаний повседневной жизни народов, их семейных общений и общественной жизни, а ограничиваясь материалами, включенными в многотомные серийные издания «Народы мира», «Народы и страны», «Народы и культуры», изданные во второй половине XX и в начале XXI вв., проявляется принципиальная разница, когда у одних народов гостеприимство практикуется и воспринимается как форма общения, в то время как у других – существует как особый институт личного или группового самосохранения в этнической общности.

3. Восточнославянский мир и восточнославянские смыслы

Развал Советского Союза и возникновение трех самостоятельных восточнославянских государств привело к ослаблению элементов сходства и единства в соционормативной культуре исторически и генетически близких русских, украинцев и белорусов. Черты сходства повседневной жизни хорошо прослеживаются по материалам трех томов, увидевших свет по проекту Института этнологии и антропологии РАН «Народы и культуры». Это далеко не случайно. История социокультурного взаимодействия указанных трех народов в течение веков полна драматических коллизий и событий. Вместе с тем этническая история этих народов, начиная с феодальной раздробленности Древней Руси, наполнена жизненной силой и примерами симбиоза и взаимного обогащения. В современных условиях, когда новейшие технологии способны обеспечить рентабельность производства и сохранение полезного накопленного опыта в культуре и повседневной жизни, особое значение приобретает расширение международного и межэтнического сотрудничества как на групповом, так и на личностном уровне. В ряду современных технологий мы видим компьютерную технику, средства массовой информации, в том числе телекоммуникаций, высокоскоростной транспорт и другие технологии и способы интеллектуального обмена. Между тем ускорение процессов этнополитической интеграции в рамках глобализационных процессов не снимает с повестки дня вопросы межэтнических общений, в том числе между родственными в цивилизационном и социокультурном отношениях народами.

Тенденции межэтнического симбиоза сохраняют свою силу и в новых условиях развития новообразованных государств. Преобладание симбиозного начала в этнических историях близкородственных русского, украинского и белорусского народов служит одной из основ сохранения этнополитической стабильности на развалинах бывшего Советского Союза. Игнорирование сходств в соционормативной культуре каждого из трех восточнославянских народов чревато негативными последствиями не только для стран Содружества, но и для многих других народов евразийского пространства.

У государств и народов, населяющих евразийское пространство, сохраняется много общих черт, зона которых в ходе разъединительных и объединительных процессов возрастает. Раздробленность и обессиление, подверженность внутриэтническим и межэтническим распрям и особенно разрушительному воздействию извне, создают условие для деславянизации славянского мира, в том числе для его органической восточноевропейской части. В связи с этим исследование сходств и различий в соционормативной культуре русского, украинского и белорусского населения является важной задачей гуманитарного знания.

Материалы серии «Народы и культуры», в том числе посвященные «Русским», «Украинцам» и «Белорусам», дают наглядное представление о каждом из этих народов, численности и расселении, об основных этапах их этнической истории, о специфике материальной и духовной культуры, о семейной жизни и общественном быте, об эволюции гражданских, религиозных, хозяйственно-календарных праздников. В разной степени в каждом из томов освещены проблемы внутриэтнического общения и межэтнических отношений. Важная роль в этом ряду проблем занимает феномен гостеприимства, хотя, как видно из помещенных в конце каждого тома библиографий, почти нет ни специальных, ни сквозных работ по этой теме.

В каждом из трех томов о русских, украинцах и белорусах содержится обширный список литературы. Она производит сильное впечатление богатейшей библиографией, как основой энциклопедического изображения повседневной жизни, быта, культуры, гражданских, семейных и хозяйственно-календарных праздников, изображенных в процессе их эволюции и развития. Тем не менее, в списках литературы не упомянуто ни одного исследования и ни одной специальной работы о гостеприимстве. (Русские. 2005. С. 796-824; Украинцы. 2000. С. 508-528; Белорусы. 1998. С. 486-499).

Еще более скудно проблематика и библиография гостеприимства освещена в текстах сводного тома о трех восточнославянских народах, изданного в серии «Народы мира. Этнографические очерки» (М. 1964). Во всяком случае, в «Списке литературы» не замечено ни одного названия специальной монографии или хотя бы статьи о гостеприимстве (Народы Европейской части СССР. Том 1. М., 1964. С. 909-931).

4. Парадигма гостеприимства восточнославянских народов.

Ни в одном из томов серии «Народы и культуры», посвященных восточнославянским народам – русским, украинцам и белорусам, проблематика гостеприимства не выделена в особый раздел, главу или параграф. Обратимся к дважды изданному тому «Русские» (М., 2005). В двух ... насыщенных главах (главе XII. Семья и семейный быт – с. 416-465) и главе XII «Семейные обряды» (с. 466-532) проблематика гостеприимства не включена в описание повседневной семейной жизни. Она нашла отражение лишь в отдельных упоминаниях в главе XIV «Общественный быт X – первой половины XIX в.» (с. 540-557). В концептуальном плане репертуар и драматургия гостеприимства освещены не в плане особого института в системе соционормативной культуры русских, а как различные формы «взаимных посещений». При этом авторское внимание не акцентируется ни на обязанностях принимающего хозяина, ни на правилах поведения гостя, ни на подробном описании этикета застолья.

Исключительная ценность очерка состоит в том, что его автор М.Г. Рабинович, опираясь на архивные и литературные материалы, приводит статистические данные о том, как часто хозяин принимал гостей и как часто человек бывал в гостях.

В томе «Украинцы» (М., 2000) отдельные сюжеты гостеприимства включены в главу 15 «Брак и семья» (С. 200-290), написанную известным украинским этнографом А.П. Пономаревым. Исходная позиция автора в оценке роли и места гостеприимства состоит в признании различных его форм бытования «обязательным компонентом образа жизни и частью мировоззрения, верований и поверий украинцев». (Пономарев А.П. 2000. С. 287).

Менее всего среди трех восточнославянских народов проблематика гостеприимства освещена в томе «Белорусы» (М., 1998). Однако из этого не следует, что обычаи, традиции и ритуалы взаимного общения не имеют места в системе жизнедеятельности белорусского населения. Скупые и фрагментарные, как бы попутные упоминания о гостеприимстве, как разнообразных формах проведения досуга и межличностных общений, встречаются при изложении материала по случаю празднования гражданских, религиозных, аграрно-календарных праздников во времена Советского Союза (С. 364, 373, 412), семейных праздников (С. 383) и простых, едва ли не будничных «гостеваний» (С. 358) в повседневной и праздничной жизни белорусов. Гости являются участниками свадебных церемониалов и новоселий (Кухаронак Т.И., 1998. С. 387, 390), в масленичное воскресенье родители с детьми ходили в гости к повивальной бабке, приносили ей угощение. В ответ она навещала своих «детей» (Минько Л.И. 1998. С. 397).

В XIX в. в городах дворяне и чиновничья верхушка устраивали взаимные обеды и совершали визиты друг к другу (Белявина В.Н. 1998. С. 374).

5. Смыслы гостеприимства в Тюркском мире

Выделение в этнографическом пространстве Евразии тюркских народов в образе «тюркского мира» одних исследователей интригует, интересуется и волнует, других, напротив, раздражает даже в тех случаях, когда, например, и те, и другие без какого-либо напряжения соглашаются с реальным или виртуальным существованием славянского или восточнославянского мира. Между тем в концептуальном плане оба этнических массива представляют собой единицы в многообразии, выходящие далеко за пределы лингвистической классификации. Так, например, в интерпретации совокупности тюркских народов на протяжении многих десятилетий существуют противоположные оценки сходств и различий среди народов, говорящих на тюркских языках. Одни тюркологи уверяют своих читателей, что все тюркские народы, во-первых, имеют общую прародину – Туран, во-вторых, многочисленные языки, на которых они говорят, порой не понимая друг друга, тем не менее представляют диалекты или наречия единого тюркского языка. Другие исследователи, напротив, уверены, что никогда не было и не существует какого-либо тюркского этнического единства, и что между народами, говорящими на разных тюркских языках -от якутского на востоке и до гагаузского на западе - имеются существенные ментальные, хозяйственно-экономические, социокультурные и правовые, антропологические различия.

Выразителями первой точки зрения выступают главным образом турецкие ученые, создатели пантюркистской идеологии, задачей которой считается создание общего тюркского языка и общей тюркской культуры. Важным вкладом в создание парадигмы единого тюркского мира стали труды российского тюрколога и общественного деятеля – Ахмета Закиевича Валидова, эмигрировавшего в Турцию и принявшего там имя Заки Велиди Тоган (Кляшторный С.Г. tatar-history.narod.ru/simbioz.htm).

В разные периоды истории России и Турции идеи тюркского единства поддерживали некоторые ученые и общественные деятели Урало-Поволжского региона, Азербайджана и Центральной Азии.

Так, например, Адиле Айда – дочь известного казанского татарина, выпускника юридического факультета Сорбонны, депутата Государственной Думы России, Президента Национально-культурной автономии мусульман тюрко-татар Европейской России и Сибири, депутата турецкого парламента, профессора Сорбонны, Анкарского и Стамбульского университетов Садри Максуди Арсала (Садри Максудова) вспоминала, что ее отец «с молодости верил в идею тюркского единства, он хотел, чтобы все тюрки говорили на одном языке, и, естественно, таким языком он видел язык независимых османских тюрков. Конечно, его огорчало, что османский язык совершенно без всякой необходимости заполнен арабскими словами... (Мечтой Садри Максуди было – М.Г.) освободить его от арабских и

персидских слов и создать собственный турецкий высокоразвитый язык...» (Адиле Айда. 1996. С. 178).

Единство и многообразие тюркского мира сформировалось в ходе этнических историй в древние и средние века на протяжении многих столетий. В среде тюркских народов, как пишет один из лучших современных знатоков этих историй С.Г. Кляшторный, «складывались и преемственно закреплялись этнокультурные традиции, которые имели зачастую различные истоки». Важно подчеркнуть, как это делает С.Г. Кляшторный, что еще в древней и средневековой истории «постепенно формировались этнически существенные особенности, в той или иной мере присущие всем тюркоязычным племенам. Наиболее интенсивно формирование такого рода стереотипов происходило в древнетюркское время, т.е. во второй половине I тыс. н.э., когда определились оптимальные формы хозяйственной деятельности (кочевое и полукочевое скотоводство), в основном сложился комплекс материальной культуры (тип жилища, одежды, средств передвижения, пища, украшения и т.п.), приобрела известную завершенность духовная культура, социально-семейная организация, народная этика, изобразительное искусство и фольклор» (Кляшторный С.Г. tatar-history.narod.ru/simbioz.htm).

Мало кому из современных тюркологов, кроме С.Г. Кляшторного, удавалось сделать адекватный вывод о двух тенденциях этнической истории, в ходе которых, с одной стороны, складывалось относительное сходство исторических судеб тюркских племен и народов на протяжении не менее двух тысячелетий, связанность их этнической истории в рамках истории евразийского пространства, а с другой стороны, - не существовало «единой Тюркской нации» и «извечной автохтонности современных тюркских народов» (Кляшторный С.Г. там же).

Несколько прекрасно иллюстрированных томов серии «Народы и культуры» посвящены тюркским народам, в том числе книги: «Татары» (М., 2001), «Тюркские народы Крыма» (М., 2003), «Тюркские народы Восточной Сибири» (М., 2008), «Гагаузы» (М., 2011), «Узбеки» (М., 2011), «Якуты. Саха» (М., 2012). В томе «Народы Дагестана» краткие историко-этнологические очерки посвящены кумыкам (С. 472-492), ногайцам (С. 492-507), азербайджанцам (С. 507-519).

Особое место в ряду коллективных монографий серии «Народы и культуры» занимает объемный фолиант «Тюркские народы Сибири» (М., 2006), аналогов которому, как пишут ответственные редакторы серии В.А. Тишков и С.В. Чешко, «пока нет ни в отечественном, ни в зарубежном сибиреведении» (Тюркские народы Сибири. М., 2006. С. 5). В нем представлены этнографические очерки-микромонаграфии о 10 малочисленных тюркских народах Сибири, в том числе о сибирских татарах, чулымцах, телеутах, шорцах, кумандинцах, алтайцах, челканцах, тубаларах, теленгитах, хакасах. В «Библиографии», насчитывающей более тысячи названий, использованных и ассоциированных с тематикой тома, нет ни одной специальной публикации, посвященной гостеприимству (Тюркские народы Сибири. М., 2006. С. 631-699).

Среди более полутора десятков авторов тома «Тюркские народы Сибири», пожалуй, только один из них – В.Я. Бутанаев – включил в текст очерка о хакасах слово гостеприимство, интерпретируя его как обычай хакасского народа, основанный согласно обычному праву на принципах взаимопомощи, как средство внутриэтнической и внутриаальной поддержки хозяйств рядовых хакасов (Бутанаев В.Я. 2006. С. 585-586).

Среди многих, порой случайных упоминаний о гостях, как участниках гостеваний, народных, семейных и гражданских праздников, лишь в приведенном случае гостеприимство воспринимается если не как институт, то по крайней мере как существенная часть традиционной соционормативной культуры.

Важно подчеркнуть специфику названия книги, как это сделано в ее «Предисловии», что в ней речь идет о «тюркских», а не о «тюркоязычных» народах, благодаря чему внимание акцентируется на их этнической истории вне зависимости от современной этноязыковой

ситуации с преобладанием у некоторых тюркских народов (шорцев, чулымцев, тофаларов) в повседневной жизни русского языка.

Видимо, отсутствием специальных исследований гостеприимства у тюркских народов Сибири, в отличие от, скажем, обычных изданий, в которых подробно, порой чрезмерно детально, характеризуются сценарии, репертуар и ритуалы свадебной, родильной и похоронной обрядности, у ряда других народов объясняется тот факт, что авторы тома не ставили перед собой задачу изначально в одинаково полной степени представить характеристику всех компонентов традиционной культуры, в системе которой гостеприимство занимает видное место, и день ото дня приобретает нарастающую актуальность и востребованность.

В большинстве «Библиографий», аккумулированных в каждом из томов, в том числе в книгах «Татары», «Тюркские народы Сибири», «Тюркские народы Восточной Сибири», «Якуты. Саха», использованную и ассоциированную литературу, не встречается ни одной специальной статьи, ни одной книги или сборника материалов, посвященных феномену гостеприимства. Хотя во всех томах, безусловно, содержится ряд кратких сведений, порой случайных упоминаний о гостевании, о приглашенных гостях, об отдельных принципах этикета и обычного права, и некоторых других проявлениях гостеприимства, как одной из форм межличностного взаимодействия.

Феномен гостеприимства оказался на периферии исследовательских и компилятивных интересов авторских коллективов по ряду причин, в том числе, как отмечают редакторы серии «Народы и культуры» в одной из книг этой серии, она «не могла быть написана одинаково ровно и не могла в одинаковой степени рассказать обо всех составляющих культур этого огромного региона» (Тюркские народы Восточной Сибири. М., 2008. С. 7).

Предоставляя авторам максимально возможную свободу творчества, редакторы серии и редакторы отдельных томов следили главным образом за тем, чтобы во всех этнологических очерках в основном выдерживалась единая, сбалансированная логика представления материала. В этой логике, к сожалению, не оказалось места для изображения феномена гостеприимства.

Редким исключением выглядит, пожалуй, книга А. Вадзинской о гостеприимстве крымских татар, включенная в «Библиографию» тома «Тюркские народы Крыма» (Вадзинская А., 1914. «Тюркские народы Крыма». М., 2003. С. 428).

В обстоятельные историографические очерки, предваряющие этнографические описания малочисленных тюркских народов Сибири, не включены сведения о ритуалах и нормах гостеприимства.

6. Гостеприимство как фрагмент повседневной и праздничной культуры

У татар Поволжья родственники, живущие в одном или разных населенных пунктах, часто посещают друг друга с целью узнать о здоровье, поделиться проблемами, радостями и печалью, отметить праздник или семейное торжество, помочь, если в некоторых случаях дети сельских жителей, приехав в город на учебу или на работу, живут у своих родственников на правах членов их семей. Так, например, 44% обследованных в 1980 г. сельчан некоторое время жили у своих родственников (Татары. М., 2001. С. 339).

Однако такая форма взаимного общения не квалифицируется как гостеприимство. Более того, в татарских деревнях существовал традиционный праздник Жыен. Он проводился в летнее время, в период между окончанием весенних полевых работ и началом сенокоса и жатвы. Он также не квалифицировался в качестве особого института гостеприимства. Однако жители деревни знали и ценили время своего жыена, т.е. своей праздничной недели, и начинали заранее к ней готовиться. Наведение порядка и чистоты в деревне и в домах хозяев, являлось обязательным элементом подготовки к празднику. Межличностное общение, в том числе взаимное угощение, считалось неотъемлемой частью празднества. Особенность татарского праздника Жыен состояла в том, что он подразумевал

прием гостей и хождение в гости, в том числе выезды к родственникам в соседние деревни. В этот праздник считался обязательным приезд к родителем дочерей, выданных замуж в другие деревни (Татары. М., 2001. С. 390).

Особые приготовления входят в репертуар тех, кто готовился в гости и тех, кто принимал гостей в дни Жыена. И гости и хозяйева шили наряды, порой одалживали праздничную одежду у соседей, сбрую для лошадей. Обязательной была выпечка двух пышных калачей, нескольких больших пирогов с ягодными начинками, были нужны и одна-две тушки вяленого гуся.Guestы называли кунаками и им оказывались особые почести. Чаще всего гости собирались по четвергам, что в известной мере вызывает мысли об этнокультурных параллелях с традициями у тюркоязычных гагаузов г. Чадыр-Лунга, среди которых бытовал обычай проводить по четвергам ярмарки, и, по совместительству, принимать гостей из соседних деревень.

Приготовления были необходимы и к особо значимому празднику. Сабантуй чаще всего был своим деревенским праздником и на него не было принято приглашать гостей из других деревень. Желаящие принять участия в состязаниях могли прибывать из других деревень без приглашений (Уразманова Р.К. 2001. С. 378-387).

На некоторые праздники ... в татарских селах приезжали в гости на украшенных подводах, в гриву лошадей вплетали яркие ленты, на дугу вешали узорные полотенца, на сидения клали подушки, стелили пестрые одеяла. Въезжали в деревню с песнями и музыкой (Уразманова Р.К. 2001. С. 390).

Самобытный народный праздник Сабантуй занимает особое место в жизнедеятельности казанских татар. Он обычно устраивался перед началом посевной. Наряду с обрядами весеннего цикла, Сабантуй включал в себя коллективное угощение детей кашей, сбор детьми и юношами крашеных яиц, особенно в кряшенских деревнях, сбор подарков для победителей предстоящих соревнований и состязаний в силе и ловкости, а также общественные жертвоприношения.

Элементы гостевания, не канонизированные однако традиционным татарским этикетом и нормами межличностного общения, имели место в дни праздника «Корбан Гаете», когда совершались жертвоприношения. В эти дни (праздник жертвы) мясом жертвенного животного старались угостить как можно больше людей. В подтверждение наличия элементов гостеприимства в системе Корбан гаете автор ключевых разделов о семейных обычаях, обрядах и праздниках Уразманова Р.К. опирается на текст К. и М. Губайдуллиных, отмечавших: «В праздничные дни татары оставляют стол накрытым целый день, обыкновенно два-три дня подряд. Всякий входящий, кто бы он ни был, имеет право угощаться сколько ему угодно. Обычай «куначества» - кунак иту во время этих праздников разворачивается во всей своей широте» (Губайдуллин К., Губайдуллина М. 1927. С. 43; Уразманова Р.К. 2001. С. 376).

В праздники хакасы по очереди приглашали друг друга в гости или ходили по гостям. Такие визиты внутри общины или селения (аала) представляли собой, во-первых, одну из традиционных межличностных коммуникаций, во-вторых, выступали частью взаимных посещений во время праздников, особенно в дни новогоднего праздника «Чыл пазы», означающего «Начало года» (Бутанаев В.Я. 2006. С. 586, 613).

В очерке о долганах гости упоминаются случайно в связи с описанием жилища. В течение круглого года жилищем служил чум, в котором находился очаг (кэтэчерин), около которого спали дети и гости (Дьяченко В.И. 2008. С. 367).

У караимов застолье на 8 день после рождения мальчика назначался праздник обрезания – суннэт-той. Приглашенные гости собирались в помещении с обильно накрытым столом. Сначала за стол садились мужчины, потом женщины (Чинжова Л.В. 2003. С. 75).

Так, например, по данным этносоциологических исследований, проведенных в 1988 г. сотрудниками Омского университета, оказалось, что среди татар Омской области вместе с русскими отмечали общественные праздники 58%, народные праздники – 35%, свадьбы – 50%, дни рождения – 54% опрошенных (Тюркские народы Сибири. М., 2006. С. 122). В

этнически смешанных территориях гостеприимство играло двойную роль: внутриэтнической консолидации и межэтнической интеграции, что в немалой мере способствовало появлению этнически смешанных браков. На закате Советского Союза, например, в Тирасполе в каждом втором браке из пяти, муж и жена были различной национальности.

Наряду с бытованием норм гостеприимства в дни осеннего праздника, отдельные элементы раздачи подарков гостям входили в репертуар свадебного обряда телеутов. Подарки представляли собой по большей части женские платья, мужские рубахи, платки, которые, в частности, у бачатских телеутов хозяева (мать жениха) надевали гостям на верхнюю одежду (Функ Д.А., Батьянова Е.П., Добжанская О.Э. 2006. С. 214-215).

Что касается ритуального угощения почетных гостей мясом барана, то у телеутов, церемония происходила на улице в особой низкой загородке из досок, в середине которой разжигался костер (Функ Д.А., Батьянова Е.П., Добжанская О.Э. 2006. С. 213).

Некоторые ограничения в практике гостевания у алтайцев не означали отсутствия обычаев гостеприимства. Так, например, во время межрегионального народного праздника Эл Ойын туристам и гостям хозяева демонстрировали красочные исторические спектакли в национальных костюмах, повествующие о прошлом алтайского народа. Привлекательность этого праздника провоцирует постоянное увеличение численности гостей из ближайших регионов Сибири, а также из ряда других стран. Гостеприимство хозяев выходит на уровень межэтнических отношений во время новогоднего праздника Чага Байрам («Белый праздник»), на который приглашаются монголы, тувинцы, буряты, калмыки, народы Тибета и Индии (Тюхтенева С.П., Холемба А., Шерстова Л.И., Добжанская О.Э. 2006. С. 455).

До конца 20-х годов XX в. тофалары – один из малочисленных тюркских народов Восточной Сибири, до 1934 года называвшиеся карагасами, вели практически кочевой образ жизни. О традициях гостеприимства в книге «Тюркские народы Восточной Сибири» не приведено сколько-нибудь информативных сведений. С долей условности можно принимать за гостей и за гостевание, приглашенных на летние игрища «Аргамчы ыры» из 3-х соседних поселений. В игрищах принимает участие все население Тофаларии, а в борьбе за звание победителя в спортивных соревнованиях наряду с тофаларами принимают участие и русские, и представители других национальностей, проживающие в тофаларских поселках (Рассадин И.В., Добжанская О.Э. 2008. С. 320-321).

7. Гостеприимство в системе семейной обрядности

Обычаи, обряды и ритуалы – представляют собой наиболее сильно развитые характеристики в системе общественного и семейного быта многих народов Северного Кавказа. Тем большее удивление вызывает отсутствие в «Библиографии» тома «Народы Дагестана» хотя бы одной специальной публикации, посвященной гостеприимству (Народы Дагестана. М., 2002. С. 563-585).

Более того, в коротком очерке о кумыках, подготовленном для коллективной монографии «Народы Дагестана» Ибрагимовым М.-Р.А. и Аджиевым А.М. гостеприимство как элемент «общественного и семейного быта» не рассматривается вообще (Народы Дагестана. М., 2002. С. 485-486).

Тем не менее в очерке о жилище кумыков упоминается «специальная комната для гостей – кунацкая» и сообщается, что «состоятельные люди строили для гостей отдельные помещения во дворе» (Ибрагимов М.-Р.А., Аджиев А.М. 2002. С. 478).

В очерке о ногайцах гостеприимство, как особый элемент соционормативной культуры, во-первых, упоминается в одном типологическом ряду с родовой и соседской помощью, с кровной мстью и атальчеством (Ибрагимов М.-Р.А., Аджиев А.М., Кильдасов Р.Б. 2002. С. 457), а, во-вторых, сообщается о том, что «имелась специальная комната для гостей (конак уй), и дополнительно сообщается о том, что «у степных ногайцев в период перехода к оседлости сохранилась юрта, используемая как кунацкая (Ибрагимов М.-Р.А., Аджиев А.М., Кильдасов Р.Б. 2002. С. 499).

Наличие у азербайджанцев Дагестана таких традиционных институтов общественного быта как гостеприимство и куначество дает повод исследователям с гордостью трактовать приветливое и доброжелательное отношение к людям как характерную черту представителей этой национальности (Ибрагимов М.-Р.А. 2002. С. 512).

Скудные сведения в томе «Народы Дагестана» о проявлении гостеприимства в повседневной жизни кумыков, ногайцев и азербайджанцев, понятное дело, далеко не исчерпывают реальное содержание, функциональные роли и места, занимаемого этим чрезвычайно важным институтом в некоторых сферах жизнедеятельности, в том числе в сферах межличностной, внутригрупповой и межгрупповой взаимопомощи.

У ногайцев «никто не должен был нарушать законы гостеприимства» - свидетельствует автор обстоятельной монографии об этнической истории и особенностях бытовой культуры ногайского народа Р.Х. Керейтов. (Керейтов Р.Х. 2009. С. 255).

Как социальный институт, гостеприимство ногайцев существовало и находилось под контролем общественного мнения наряду с куначеством (конаклык), аталычеством (аталык), побратимством (кардаш окынув), посестримством (карындас окынув). (Керейтов Р.Х. 2009. С. 256-257).

Караимы Крыма жили довольно замкнутой жизнью, хотя в репертуаре свадебных церемоний имели место гостевания. Так, например, по достижении детьми брачного возраста в доме родителей жениха собирались родственники, друзья и старейшины. Отцу невесты вручали знаки обручения, а гостей угощали. Обряд завершался одариванием подарками свидетелей обручения (Чижова Л.В. 2003. С. 66).

По завершении застолья гости оставляли подарки ребенку, а также деньги для последующей раздачи бедным. В настоящее время этот ... по полной программе не исполняется (Чижова Л.В. 2003. С. 75).

Гостеприимство, как важная составная часть крымскотатарского свадебного ритуала, предполагало активную роль кого-нибудь из приглашенных гостей как в доме невесты, так и в доме жениха. Приглашенных гостей в доме невесты встречали поющие и танцующие девушки, и далее в специальной комнате демонстрировали гостям приданое невесты. В доме жениха в это же время в нескольких комнатах отдельно принимали стариков, замужних женщин, девушек и парней. Главный распорядитель свадебного церемониала избирался из числа активных гостей, не лишенных коммуникативного таланта. Вместе с тремя помощниками он наблюдал за соблюдением всех предписаний свадебного репертуара (Рославцева Л.И. 2003. С. 295).

Гостеприимство не как особый институт, а как часть свадебного обряда отмечен у сибирских татар. Нередко на свадьбах, а, следовательно, и в репертуаре гостеприимства, принимают участие приглашенные русские соседи и друзья. За свадебным столом звучат русские и татарские песни, исполняются современные танцы и пляски (Валеев Ф.Т.-А., Томилов Н.Н. 2006. С. 92).

Гостеприимство в итоге приобретает полезный и приятный характер межэтнических отношений. В известной мере это предопределено исторически сложившейся системой расселения и практиками установившихся традиций взаимодействия при строительстве домов, хозяйственных построек, стихийных бедствиях и при других формах общественного и повседневного быта.

В условиях, когда вместе с постепенным размыванием традиционной культуры чулымцев, в том числе в сфере семейной обрядности, когда чулымцы не поют на своем языке, не рассказывают сказок, не знают национальных праздников и обрядов, не владеют произведениями устного народного поэтического творчества, предаются забвению и традиции гостеприимства. Во всяком случае в тексте «Чулымцы», включенном в коллективную монографию «Тюркские народы Сибири», не обнаружено каких-либо положительных сведений о чулымском гостеприимстве. (Тюркские народы Сибири. М., 2006. С. 125-170).

У гагаузов заключению брака и сохранению семьи и стабильных внутрисемейных отношений придавалось огромное значение. Умение оказывать гостю уважение и почтение считалось одной из добродетелей не только хозяев дома, но и представителей подрастающего поколения. Имидж гагаузской девушки на выданье складывался не только из ее природной красоты, объема приданого, но и умения встречать гостей и накрывать стол.

Даже перед тем как провожать покойного в последний путь, пекут особый хлеб и называют его «джан питасы» («Хлеб души»). Им то угощают всякого прохожего, когда гроб с покойным готовится к погребению. Согласно записям В.А. Мошкова, в конце XIX века гагаузы говорили, что «такое угощение делается для того, чтобы в последний раз исполнить за покойника долг гостеприимства» (Мошков В.А. ЭО, 1901. № 3. С. 4).

В повседневной жизни гостеприимство, как и например, праздники традиционной культуры, выполняет ряд значимых функций. Сценарии гостеприимства способствуют формированию, функционированию идентичности, предусматривают межпоколенную трансмиссию ценностей, регламентацию с помощью общественного мнения социальных отношений, организацию свободного времени. Вместе с тем принципы, ритуалы, смыслы гостеприимства подвержены изменениям, что связано с трансформационными процессами.

8. Хозяин – дом – гость

В институте русского гостеприимства, в том числе в таких его «усеченных» формах, которые имели место при взаимных посещениях, когда люди заходили друг к другу с целью поговорить или обсудить текущие дела, гостей принимали в различных комнатах дома. В парадных случаях, когда надо было оказать гостю особое уважение, с ним общались в переднем углу избы или в горнице. В городах до конца XIX в. в летнее время принимали в сенях. Красный угол в городской квартире располагался в избе по диагонали от печи. Если гостей было много и они обладали разным демографическим или социальным статусом, от хозяина требовалось тонкое дипломатическое искусство, чтобы рассадить гостей так, чтобы не возникало обид и лишних претензий. Место женщин за столом определялось старшинством или социальным статусом ее мужа (Рабинович М.Г. 2005. С. 549).

В представлениях сельских украинцев гость приносит в дом достаток и благополучие. Хозяева считают своим долгом так его угостить, чтобы общественное мнение не осудило за жадность или за бедность. Гостеприимство считалось в народе одним из наибольших достоинств («Украинцы». 2000. С. 254).

Русский человек, отправляясь в гости, полностью осознавал, как себя вести в соответствии с правилами сельского или городского этикета. Подъехав к дому хозяев, гостю полагалось выйти из повозки перед воротами и пройти через двор к крыльцу. Как и у многих других народов, гость привозил с собой подарки членам семьи, в том числе какую-либо мелочь или сладости хозяйским детям. Привезенные подарки или сувениры означали «в знак приязни» или в знак «уважения» или «за любовь».

Согласно принципам соционормативной культуры украинцев гость, появившийся во время обеда, кланялся в красный угол, где стоял стол и вместо приветствия произносил: «Хлеб да соль!». Сотрапезники хором отвечали: «Спасибо, просимо до столу!». Хозяйка немедленно давала гостю хлеб и деревянную ложку и трапеза происходила из одной миски. После трапезы все вставали из-за стола одновременно с благодарностями за «хлеб-соль». (Украинцы. 2000. С. 253-254).

В жилище зажиточных караимов предусматривалось дополнительное помещение для гостей. К парадной гостиной примыкала небольшая спальня с двумя входами. Гостевые комнаты, как отмечено в главе о караимах в томе «Тюркские народы Крыма», в отличие от хозяйских, имели дополнительные открытые шкафчики (долбаны), стоящие по углам, и вместительные резные ниши (камере). В гостиной камере за тканевой ширмой хранились домашние вещи (Чижова Л.В. 2003. С. 102).

Функциональная нагрузка караимского гостеприимства, как это видно из текстов монографии «Караимы», состояла в общении. Так, например, с ослаблением традиции караимских клубов и обществ, закрытием кенас внутриэтническое общение караимов свелось к поддержанию родственных связей и к встречам с друзьями. Стало принято регулярно, по праздникам и выходным дням ходить в гости друг к другу. Но и эта традиция стала ослабевать к 1960-м годам, по мере ухода из жизни представителей старшего поколения. (Чижова Л.В. 2003. С. 114).

Теленгиты – едва ли не единственный из малочисленных тюркских народов Сибири, о гостеприимстве которых имеются отрывочные сведения. Жилище теленгитов, представленное войлочной юртой, устроено таким образом, чтобы лучи восходящего солнца падали на дверь. Передняя часть ее (төр) – считается почетной, так как туда сажают знатных гостей (Халемба А. 2006. С. 517).

Некоторые элементы гостеприимства у теленгитов входят в состав праздников. Так, например, в достаточно подробно описанном новогоднем празднике по лунному календарю – Чага байрым хозяева убирали помещение, открывали приготовленные с осени продукты, готовили угощения, ходили по гостям, устраивали общие трапезы. В гости приглашали родственников и соседей. Приглашенных гостей одаривали подарками (Халемба А. 2006. С. 527-528).

Весть о празднике в какой-либо семье быстро разносилась по селению, и в гости на этот праздник приглашались все односельчане. На следующий день праздник продолжался в доме другой семьи.

В центре традиционного жилища хакасов располагался очаг, выложенный из камней. Над очагом ставился треножник, где устанавливался котел. Место за очагом считалось самым почетным. Здесь имели право сидеть хозяин юрты и почетные гости (Бутанаев В.Я. 2006. С. 558).

9. Ритуалы и обычаи гостеприимства

Согласно неписанным законам гостеприимства, ногайцы встречали гостя за порогом дома, отводили ему отдельную комнату или юрту, сажали на почетное место, обслуживали с достоинством и в первую очередь. При этом не было в правилах исполнения обычаев и обрядов гостеприимства каких-либо различий или предпочтений гостям в зависимости от их социальной или религиозной принадлежности гостя.

Гостя принято было провожать за ворота, помогать ему сесть на коня, и заказывать последующие визиты (Керейтов Р.Х. 2009. С. 255).

Крымские татары, этногенетически родственные ногайцам, расселенные в XVII столетии в степях Крыма, угощали гостей мясом жеребенка, которое считали особым деликатесом (Рославцева Л.И. 2003. С. 257).

В отличие от очерков о малочисленных тюркских народах Сибири, в том числе о чулымцах, челканцах, шорцах, тубаларах, в которых не нашлось места для этнографического описания репертуара и смыслов гостеприимства, в освещении духовной культуры телеутов акцентировано внимание на телеутском обычае коллективных угощений, имеющем отношение к нормам гостевания.

Согласно письменным и архивным источникам, гостеприимство телеутов принимает особые формы по случаю осеннего забоя скота. Согласно обычаю гостей надо принимать как можно лучше... «Гости с утра до вечера ходят из дома в дом; к ним примыкают и хозяева. И так продолжается в течение двух-трех недель. Гостевая церемония иногда завершалась камланием, устраиваемым специально для гостей» (Функ Д.А., Батьянова Е.П., Добжанская О.Э. 2006. С. 220).

Многие мини-монографические очерки, посвященные этнографическому описанию малочисленных тюркских народов Сибири, к сожалению, умалчивают, а в ряде случаев даже и не упоминают о том, в каких формах бытовало гостеприимство, и бытовало ли оно вообще,

хотя и имеются попутные упоминания о «гостевании» и угощениях главным образом родственников или о раздаче подарков во время свадебного ритуала или семейных праздников.

Более того, у кумандинцев, например, исследователи зафиксировали обычай родового жертвоприношения тайлга, во время исполнения которого «присутствовать на ритуале разрешали только членам данного сеона» как экзогамного родового объединения (Назаров И.И. 2006. С. 359). Согласно нормам этого обычая, который нес в себе оттенок антигостеприимства, «все представители других сеонов к участию в обряде не допускались и мясо жертвенного животного не ели» (Указ. раб. Там же).

Между тем указанный обычай сочетался у тех же кумандинцев с распространенным ритуалом у других тюркских народов, когда почетного гостя угощали одним из самых любимых блюд. У кумандинцев таковым блюдом, отмеченным исследователями в середине XX в., считалась пша – еда, приготовленная из желудка сурка. В состав этого блюда входили внутренности диких животных – легкие, сердце, почки, печень и желудок (Там же).

В русской деревне соседи и родственники ходили в гости без особого приглашения. Чаще всего, как мне приходилось наблюдать в деревнях Зауралья и Западной Сибири, женщины заходили во двор или в дом, чтобы посоветоваться по хозяйственным вопросам: когда готовить рассаду для огорода, когда сажать картошку, в каком ближайшем лесу собирать грибы или ягоды, и многим другим сельскохозяйственным вопросам.

Тем не менее, приглашение в гости по почитаемым праздникам, например, на Пасху, на Рождество, на Масленицу, на Троицу, считалось обязательным. В будни можно было приходиться без особого приглашения, на семейные праздники надо было заранее готовить подарки и приходиться по приглашению.

В источниках встречаются важные сведения об основных чертах общественного быта русского населения XVIII – XIX вв. о том, кто, сколько раз и к кому ходил в гости. Так, например, в дневнике зажиточного горожанина купца Ивана Алексеевича Толченова, бывшего бургомистром в Дмитрове, можно было прочитать, что за 16 лет (с 1780 по 1796 г.) он побывал в гостях 905 раз, т.е. каждый 6-й или 7-й день. Вероятнее всего, что зафиксированные им «гостевания» носили не только праздничный, но и деловой характер. Тем не менее в знак уважения к высокому гостю, накрывали стол или старались не ударить в грязь лицом.

В свою очередь и сам бургомистр, оставаясь дома, едва ли не каждый день принимал гостей. Однако, когда он покинул г. Дмитров и поселился в Москве, он повел более скромный образ жизни. За 14 лет (с 1797 по 1811 г.) он побывал в гостях 457 раз, т.е. каждый 11-й или 12-й день (Рабинович М.Г. 2005. С. 5470).

По подсчетам М.Г. Рабиновича зажиточные горожане ходили в гости в среднем два раза в месяц, горожане победнее ходили в гости реже: не каждый месяц, или не более одного раза в месяц.

Сельские жители, особенно специально приглашенные, ходили в гости по особо почитаемым официальным праздникам, или по семейным праздникам, имеющим важное значение.

В особо торжественных случаях приглашение сопровождалось целым церемониалом, особенно когда оно передавалось не устно, а через «позывных» людей, которые действовали от имени хозяина и его семьи. Фишка состояла, в частности, в том, что приглашенный не соглашался с первого раза и ждал, когда будет приглашен несколько раз. Не случайно М.Г. Рабинович приводит пословицу: «По первому зову в гости не ходят» (Рабинович М.Г. 2005. С. 548).

В отличие от форм и моделей гостеприимства среди восточных, в том числе тюркских и особенно кавказских народов, доведенных до высокой степени канонизированности и обязательности исполнения и соблюдения исторически сложившихся норм и регламентации в общественном быту русского населения в городах и сельской местности люди зачастую ходили друг к другу для дружеской беседы, которая порой сопровождалась угощением.

Взаимные посещения, посиделки на скамеечке возле ворот, на завалинке, при встрече у колодца или родника, были своеобразной, не сильно обремененной канонами, чертой повседневной жизни, формой гостеприимства.

У украинцев хождение в гости было регламентировано. В соответствии с принципами соционормативной культуры в гости можно было ходить в определенное время года и при определенных условиях. Так, например, считалось неприличным ходить в гости в день Пасхи в отличие от Рождества (Украинцы. 2000. С. 365).

В ходе повседневной жизни родственников или соседей посещали в связи с практической необходимостью обсудить какие-нибудь хозяйственные, организационные или бытовые проблемы. Репертуар приема гостей в таких случаях упрощался и сокращался (Украинцы. 2000. С. 287-288). В храмовые праздники на Украине не работали. Из окружающих деревень спешили гости. Хозяева устраивали радушные встречи и отличное угощение. Хорошей приметой считалось угощать нищих в своем доме (Украинцы. 2000. С. 366). У белорусов в гости ходили в дни семейных праздников или в дни торжеств. Распространенным обычаем гостевания было посещение родственников или друзей на Рождество, Масленицу, Пасху, Троицу, на Покров. Гостевание, как аналог гостеприимства, сопровождалось застольем, исполнением белорусских песен. К празднику Покрова, когда уже был собран урожай и у белорусских хозяев появлялось свободное время и материальные возможности, они серьезно готовились к приему гостей: убрали дом, жарили, готовили праздничные кушанья (Минько. 1998. С. 402).

10. Застолье. Трапеза.

Важной составной частью гостеприимства как в его многосложных, так и в простых («усеченных») формах выступает застолье. Смысл угощения и хлебосольства состоит во-первых, в снятии и погашении стрессов повседневной жизни, во-вторых, в укреплении межличностного доверия между сотрапезниками, в-третьих, в оказании уважения хозяина к приглашенным гостям, в-четвертых, в близком ознакомлении присутствующих с жизненной судьбой, достижениями и потребностями в той или иной помощи. Сочетание добровольности и принудительности приглашения и угощения варьировало у разных народов в зависимости от исторических различий и темперамента хозяев. В начале 1970-х годов мне приходилось быть среди участников абхазского застолья, когда однажды высоко в горах известный среди кавказских народов поэт и общественный деятель, один из талантливейших представителей института тамады, Баграт Шинкуба, приглашал гостей в очередной раз «поднять рог», многозначительно расстегивая кобуру, чтобы достать пистолет.

В русском застолье не принято было принуждать ни к обильному поеданию, ни к чрезмерному алкогольному возлиянию. Тем не менее в торжественных случаях стол накрывался с размахом. Так, например, по свидетельству М.Г. Рабиновича, за праздничным столом зажиточного горожанина (белозерца) в середине XIX в. подавалось до 20 блюд. Застолье и прием гостей в крестьянской среде не отличались особым изобилием и пышностью, но в типологическом плане были сходны с городскими приемами гостей, когда хозяева старались потчевать гостей всеми продуктами, которые были доступны по достатку.

Украинскому угощению во время трапезы для гостей соответствовало правило «Вначале накорми человека, а потом уже и расспрашивай его». Согласно украинскому этикету считалось неприличным расспрашивать приглашенного или случайного гостя о цели его прихода. Главным в репертуаре приема гостя считалось угощение и оказание ему почести. К приходу гостей тщательно готовились. Пекли хлеб, готовили праздничные угощения, иногда придумывали подарки детям: дарили конфеты, печенье, пироги, мелкие сувениры. В ходе трапезы принято было перед каждым новым блюдом приглашать угощаться. Гости в соответствии с этикетом принимали приглашение со второго или с третьего раза. Сигналом к окончанию трапезы служила подача на стол хлеба с солью.

Некогда красочный обряд новоселья у сельских украинцев постепенно стал справляться в сокращенном варианте. На заключительном этапе новоселам вручали подарки, все садились за стол и молодые хозяева угощали гостей. В качестве гостей выступали прежде всего те, кто помогал строить новый дом, а также родственники, знакомые, соседи, односельчане. (Украинцы. 2000. С. 193-194). До начала XX в. в регионах Западной Украины (Галиция, Подолье, Закарпатье, Волынское Полесье) сохранялся обряд, связанный с полазником – первым посетителем дома. Существовало представление о том, что первый гость в день Введенья обладал магической силой и мог принести дому счастье или несчастье на весь год. Исследователи считают, что в Восточной Украине этот обряд не сохранился. По всей вероятности, он исчез раньше. (Украинцы. 2000. С. 396).

В день новоселья у белорусов было принято приглашать гостей, которые приходили с подарками. Застольем руководил авторитетный человек, обладающий юмором и находчивостью, умеющий создавать атмосферу радостного и веселого общения. Хозяева, в свою очередь, старались как можно лучше и обильнее угостить приглашенных. Существовало поверье, что в этом случае в новом доме семья будет жить в богатстве и благополучии. (Кухаронок Т.И. 1998. С. 390).

Обязательной частью татарского застолья в ходе проведения джыена была предварительная демонстрация всеобщему обозрению той части угощений, которые были привезены гостями. Только после этого хозяйка и хозяин подавали на стол пироги, калачи и другие, заранее приготовленные угощения. Разновидностью застолья являлся званый полуденный обед – аш, на который приглашали родственников и друзей из своей деревни. Приглашенные гости из другой деревне могли остаться ночевать в доме, где проходило вечернее застолье. (Уразманова Р.К. 2001. С. 390). В джыенные дни во время застолий допускались некоторые отступления от догм ислама. Имеются сведения о том, что в эти дни выпивалось большое количество пива и специально приготовленной медовухи. (Уразманова Р.К. 2001. С. 391).

В советские времена в повседневной жизни татар бытовали два типа званых обедов (аш), во-первых, званые обеды, проводимые по традиционному ритуалу, и званые обеды, проводимые по-новому. В ритуале первого типа сохранялось чтение Корана, различных молитв и раздача подаваний, трапезничество без спиртных напитков, а порой и раздельное угощение мужчин и женщин. Согласно репертуару второго (модернизационного) типа званых обедов гостей принимали парами, меню составляли из новых блюд с включением колбас, салатов, сыров с обязательными спиртными напитками. Вместо молитв в модернизированных застольях пели песни, исполняли танцы и пляски. (Уразманова Р.К. 2001. С. 372-373).

Застолье у ногайцев требовало серьезных и тщательных приготовлений. «Для угощения гостей, - как свидетельствует известный знаток этнографии ногайского народа Р.Х. Керейтов, - резали жеребят, крупный рогатый скот и овец, варили бузу (хмельной напиток из кукурузы или проса) и балбузу (буза из меда), изготавливали кумыс. Из муки готовили баурсак (пышки), Катламу (тесто, замешанное на молоке, масле и яйцах). В приготовлении угощения большое участие принимали родственники и соседи. Взаимопомощь заключалась в том, что родственники приносили целые туши овец, муку, помогали убрать дом, двор. Чтобы приготовить достаточно бузы, использовался следующий приём: родственникам раздавались специальные папахи (топырык) – около 20-30 штук. Получившие их должны были приготовить по одной 4-5-ведерной кадушке бузы». (Керейтов Р.Х. 2009. С. 312).

Если во время трапезы в дом крымского татарина приходил гость, сыновья хозяина вставали из-за стола и выходили... В многочисленной семье перед ее главой всегда ставили чашку с лучшими кусками (мяса. – М.Г.), но если в доме появлялся гость, то лучший кусок всегда доставался ему. Более того, как у многих тюркских народов, бывших кочевников, у крымских татар в знак особого уважения гостю «предлагали баранью голову, печенку и курдюк». «В знатных семьях гостю подавали голову лошади». «Во время приема почетного

гостя сам хозяин дома распределял все куски за столом, обслуживая гостей». (Рославцева Л.И. 2003. С. 262-263).

Во время торжества по случаю совершения обрезания гостям подавалась баранина в разных видах, ак-халва, вино, виноградная водка. (Чижова Л.В. 2003. С. 75).

Доминирующее положение в караимском пищевом рационе, особенно в праздничных застольях или при приеме госте, занимали блюда из баранины. Ее употребляли в вареном, тушеном, жареном, сушеном виде. Почетному гостю в соответствии с этикетом гостеприимства подносили вареную баранью голову (басчых). (Чижова Л.В. 2003. С. 103).

Теленгиты знатных гостей стараются сажать напротив дверей и это место в недавно появившихся современных домах, по-прежнему, как в прежних войлочных юртах, называют төр. (Халемба А. 2006. С. 517). Гостей, приходящих в юрту или в дом, хозяева угощают особым напитком – айран, который используется в качестве основы для приготовления многих блюд. У теленгитов, как и у других скотоводческих народов, спросом пользуются молочные продукты. Для приготовления айрана из охлажденного кипяченого молока выбирают каймак, сливают в деревянное ведро и добавляют туда кору молодого тальника. Подкисшее молоко сливают в кожаный сосуд и периодически взбивают деревянной палкой. (Чижова Л.В. 2003. С. 518).

Во время алтайской этнографической экспедиции, организованной кафедрой этнографии МГУ (руководитель – Г.Е. Марков), летом 1962 года в доме алтайца членов экспедиции угощали кумысом, который в течение всего вечера неустанно взбивала пожилая хозяйка дома. Тем самым поддерживая крепость напитка до 4-5 градусов.

Лучшим блюдом для угощения гостей у долган считалась строганина. Обычно ее ели сразу после перекочевки на новое место, так как для ее приготовления требовалось несколько минут. (Дьяченко В.И. 2008. С. 377).

Строганину готовили двумя способами – «погребную», выловленную в летний период и замороженную в специально вырытой яме, и свежую – зимнего улова.

11. Этикет

Хождение в гости и прием гостей у татар происходит с соблюдением исторически сложившегося этикета. Приличия ради гостей приглашали заранее, специально навещая соседние деревни. Предварительно обсуждалось время приезда, количество гостей, определение мест для размещения гостей, составлялось меню застолья и угощений. Неотъемлемой составной частью этикета казанских татар, входившего в репертуар гостеприимства, выступало приготовление бани. Баню топили во все дни пребывания гостей. В ней поочередно мылись супружеские пары. «Баня – высшая почесть для гостя», - говорили татары. К чаю, обязательно после бани, подавали небольшого размера оладьи из кислого сдобного теста, которые жарили на углях или в печи. (Уразманова Р.К. 2001. С. 390).

Во время застолья у хакасов соблюдался строгий этикет. Хозяин юрты сидел во главе стола, по правую руку от него, со стороны переднего угла (төр) сидели почетные гости. Женщины, особенно невестки, размещались за отдельным столиком на женской половине юрты. (Бутанаев В.Я. 2006. С. 577).

Подобно некоторым другим скотоводческим народам Южной Сибири и Центральной Азии, хакасы соблюдали древний народный этикет распределения кусков мяса во время застолья. Самую почитаемую часть овцы давали в качестве гостинца (тулуп) самому уважаемому гостю. Смысл дарения состоял в том, чтобы счастье не покинуло двор хозяина юрты. (Бутанаев В.Я. 2006. С. 571).

12.. Случаи антигостеприимства

Элементы антигостеприимства исследователи отмечали у алтайцев в связи с ... утверждением новоявленной религии – бурханизма. После общего моления ее приверженцам

«нельзя было в течение четырех-шести дней ездить или ходить в гости». В архивах встречаются сведения о том, что бурханисты «не ходят друг к другу в гости». (Тюхтенева С.П., Халемба А., Шерстова Л.И., Добжанская О.Э. 2006. С. 441, 442).

До одного-трех месяцев по представлению алтайцев не принято было ходить в гости и тем, у кого есть новорожденные дети, чтобы предохранить ребенка от «сглаза». (Там же. С. 451). Догматика приверженцев бурханизма не допускала браков с иноверцами и требовала очищения жилища после посещения его иноверцем и представителем другой национальности. (Там же. С. 442).

Наличие элементов антигостеприимства в традиционной ментальности алтайцев в известной мере подтверждается некоторыми косвенными данными, например, отсутствием гостеприимства в морально-этикетном кодексе. В «Список» добродетелей и правил, ценностей и индикаторов, определяющих смысловую нагрузку «Жить правильно» в традиционной ментальности алтайцев едва ли не на уровне библейских заповедей, входят такие требования и ценности бытия как: «знать во всем меру: в пище (не переедать), во сне (спать пять-шесть часов), во взаимоотношениях с родственниками (помогать, сочувствовать, поддерживать в добрых начинаниях, радости и горе, не осуждать, не ссориться, не завидовать); в охоте (убивать зверей и птиц в количестве, достаточном для питания семьи или шитья шапки); в сборе даров природы (для собственных нужд)... (Там же. С. 446).

Между тем на другом краю тюркского мира – в районах Южной Молдовы и на Балканах у тюркоязычных гагаузов, исповедующих православие и весьма далеких от шаманизма и бурханизма, исторически сложившийся институт гостеприимства играл значительную роль в повседневной жизни народа. В организации гостеприимства выражалось ...налаженное умение достойно принимать гостей независимо от их национальной и сословной принадлежности. Институт гостеприимства выступал синонимом человечности, что отражено в слове «адамлык». Но об этом подробнее ниже.

Одним из парадоксов тюркского мира, следовательно, выступает тот факт, что один и тот же феномен – гостеприимство и антигостеприимство – в практике гагаузов и алтайцев интерпретируется как фактор этнической интеграции. Авторы очерка о духовной культуре алтайцев пишут, что во время молений приверженцы бурханизма принимали активное участие, придавая обрядам коллективное звучание и значение. По мысли интерпретаторов, такие моления способствовали «дальнейшей консолидации всей этнической группы как таковой, ибо, помимо всего прочего, давали эмоционально окрашенное ощущение духовного единства, внутренней связи каждого со всеми и всех с каждым. (Там же. С. 442).

13. Гостеприимство как «адамлык» («человечность»)

В системе соционормативной культуры и, следовательно, в повседневной жизни гагаузов исключительно важную роль играет институт гостеприимства. Не случайно, наблюдая за обычаями, ритуалами и обрядами, исполняемыми по кодексу гагаузского гостеприимства в конце XIX в., В.А. Мошков очень высоко оценил его социокультурное значение. «Если и у самых цивилизованных народов Европы гостеприимство до настоящего времени считается добродетельно и не потеряло ни своей цены, ни значения, - удивлялся В.А. Мошков, - то для народа, стоящего на такой степени развития, как наши бендерские гагаузы, гостеприимство обязательно для человека и составляет часть его культа (Мошков В.А. ЭО, 1901. №2. С. 15).

Драматургия и функции гостеприимства определяют прогресс или регресс в этике социально-коммуникативной сферы, в то время как ярмарка обеспечивает успехи в хозяйственной и в социально-экономической области. Так было в истории многих народов мира. Народы России, Молдовы и стран евразийского пространства не составляют исключения из общего правила. Можно сказать, что гостеприимство и ярмарки, наполненные здоровой и жизнеутверждающей силой, представляют собой приз, заслуженную «награду» обществу. Они способствуют накоплению социального капитала,

обеспечивающего внутреннюю гармонию, без которой немислимы ни индивидуальная социализация личности, ни групповая стабильность и прочность сообщества, ни социально-экономическое и социокультурное процветание.

Подобно месту и роли хлеба и напитков (См., например: Этнография питания народов стран зарубежной Азии, 1984; Культура жизнеобеспечения и этнос, 1983; Хлеб в народной культуре: этнографические очерки, 2004; Хмельное и иное: напитки народов мира, 2008) в системе народной культуры и жизнеобеспечения, гостеприимство и ярмарки обеспечивают не только наращивание социального капитала (Фрэнсис Фукуяма, 2004; Грицаенко В. Социальный капитал и гражданское общество (Рец. на статью Fransis Fukuyama. Social Capital and Civil Society) <http://scd.centro.ru> Юраков А.В., 2004), но и способствуют функционированию нормальной жизнедеятельности, в том числе за счет межпоколенной трансмиссии культуры и навыков повседневного уклада жизни (Марина Мартынова, 2009).

Широкое проникновение обычаев гостеприимства в ткань повседневной жизни гагаузов имеет глубокие исторические корни. Знаменитый турецкий путешественник Евлия Челеби, дважды пересекавший земли северо-восточной Болгарии в 1651 и 1652 годах и не очень щедрый на похвалу «гяурам», назвал эту территорию «узиеляет», а его население - читаками, которых некоторые исследователи не без оснований считают реальными предками гагаузов. Давая представителям этого народа высоконравственные характеристики, в том числе отмечая их честность, искренность, совестливость, «добрый характер» и стыдливость, он особое внимание обратил на принятое у них особое почитание гостей («читаците почетать гостите») (Манов А., 1938. С.16).

В ряде новейших публикаций (Губогло М.Н., 2008. С. 190-210; Никогло Д.Е., 2008. С. 310-329; Чимпоеш Л.С., 2009) характеризуются узловыми принципами гостеприимства, как неотъемлемые составные части ментальности и морального кодекса гагаузов, как, впрочем, и любого другого народа. При этом впервые акцентируется внимание, во-первых, на том, что едва ли наиболее яркое отражение «идеология» гостеприимства находит в фольклоре и в имеющей краткую, но поучительную историю младописьменной гагаузской литературе, а, во-вторых, на взаимодополняющих друг друга авто- и гетеростереотипах о традиционном гостеприимстве гагаузов. При этом традиционные трапезы и застольный этикет занимают скорее второстепенное место в драматургии гагаузского гостеприимства, в котором главенствующую роль играет философски воспринимаемая категория «адамлык», восходящая к понятию «человек» («адам»), обозначающему душевную готовность человека проявлять меру своей человечности. Мимо этого сюжета, зафиксированного еще в конце XIX в. В.А. Мошковым, не проходят и современные исследователи истории, культуры и повседневного уклада гагаузов.

Сегодня, по истечении более чем целого столетия после публикации в 1900-1902 гг. первой монографии о гагаузах, можно лишь удивляться прозорливости и научной интуиции В.А. Мошкова, предположившего еще на рубеже XIX-XX вв., что слову «адамлык» придавали очень важное и широкое значение «отдаленные предки гагаузов» (Мошков В.А. ЭО, 1901. №2. С. 16).

Сравним смысловое содержание слова «адамлык», записанного В.А. Мошковым на исходе XIX в. и значение этого же слова на языке куман (половцев, кыпчаков) согласно текстам, созданным носителями этого языка на рубеже XIII-XIV вв. Этой уникальной возможности современные исследователи обязаны творчеству А.Н. Гаркавца, опубликовавшего корпус «Кыпчакского письменного наследия», составленного из расшифрованных им армянописьменных текстов на кыпчакском (куманском) языке вместе с лексикой, извлеченной из знаменитого «Codex cumanicus», а.

Итак, в вокабуляре куманского (половецкого) языка XIII-XIV вв. бытовало слово «adamlik» («адамлык») означающее в переводе А.Н.Гаркавца в одних случаях «человечество, человеческая сущность, человечность», в других - «естество человеческое; род человеческий, толпа людей, человеческое достоинство» (Гаркавец А.Н., 2003-2009. С. 25).

Как видно, обширная смысловая нагрузка гагаузского понятия «адамлык» вполне корреспондирует с обширным сводом значений, содержащихся в этом слове на куманском (половецком) языке. Еще раз вернемся к наблюдениям В.А.Мошкова о гостеприимстве. «Значение слова, которым гагаузы обозначают понятие гостеприимства, не совсем соответствует нашему. Оно, если хотите, даже шире нашего. У нас дело идет о «госте», т.е. о понятии частном, так как под гостем никто не понимает каждого человека, а у гагаузов гостеприимство называется «адамлык», т.е. происходит отъ слова «адам» - человек в самом широком смысле этого слова, без различия его положения, национальности, языка, цвета кожи и т.д. В буквальном переводе на русский язык слова «адамлык», оно звучало бы чем-то вроде «человечности» (Мошков В.А. ЭО, 1901. №2. С.15).

Внутренний голос гостеприимного хозяина, предлагающего щедрое угощение гостю, говорит ему о том, что он не только исполняет свой долг перед Богом, но и перед своими дальними предками. В функциональные предназначения гостеприимства гагаузов инкорпорированы элементы жертвоприношения, как дань культу предков. Внутренняя увязка гостеприимства и жертвоприношения известна у многих народов, в том числе у ближайших соседей гагаузов – молдаван.

Можно согласиться, что эволюционный путь, пройденный гагаузским институтом гостеприимства, стартовал из культа предков. Однако в народной ментальности, порой в подсознании, сохранилось представление о гостеприимстве, как о долге перед предками и мертвыми, и с течением времени оказалось вплетенным в свод этнических правил и норм.

Сакрально и величаво звучит наказ молодым поколениям свято беречь каноны и традиции гостеприимства. Вступающий в жизнь, или шагающий о жизни, должен приносить «клятву гостеприимству»:

«Если будешь скупым в угощенье,
Сироте не протянешь куска,
Если страннику из родника
Ты напиток не дашь, то прощенья
Не видать тебе наверняка».
(Степан Куроглу, 1988. С.160-161).

За соблюдение этики и содержания гостеприимства у гагаузов, так же как и среди многих других народов, в том числе среди молдаван, чутко следило общественное мнение. Как уже отмечалось, еще на рубеже XIX-XX вв., при выборе невесты для своего сына, гагауз живо интересовался тем, «умеет ли она оказывать уважение к чужому (гостю)» (Мошков В.А. ЭО, 1901. №2. С.16).

Более того, от соблюдения норм гостеприимства в немалой мере зависел авторитет гагауза и его семьи.

Связь гагаузского гостеприимства с культом предков не является исключительным явлением. Архаические корни гостеприимства и ассоциированной с ним догматики жертвоприношения обнаруживаются в ментальности и в соблюдении обрядности у ряда народов евразийского пространства, особенно у народов Северного Кавказа.

Народы этого региона не случайно считаются носителями и хранителями классических обычаев и ритуалов гостеприимства. Этот чрезвычайно важный институт занимает видное место в системе их соционормативной культуры (А.И. Мускаев, 1990; Б.Х. Бгажноков, 1985; Ю.Д. Анчабадзе, 1985; Г.Х. Мамбетов, 2002).

Важнейшим принципом и наиболее архаичной чертой «кавказского» гостеприимства, как отмечает С.И. Аккиева, служит «правило, согласно которому хозяин должен был предоставить приют, угощение и защиту любому человеку». Институт гостеприимства, будучи универсальным для народов Кавказа, тем не менее имел ряд особенностей, обусловленных, надо полагать, не только географическими, этногенетическими и хозяйственно-культурными особенностями, но и личностными характеристиками и самого хозяина, и его гостя. Не случайно персонифицированный аспект гостеприимства находил, в частности, выражение в том, что балкарцы и карачаевцы, как и гагаузы, считали

гостеприимство одной из главных добродетелей человека, в том числе выполнения четко разработанных, подчас излишне детализированных правил приема гостей, их прав и обязанностей хозяина.

Отличительной чертой гостеприимства северокавказских народов, драматургию которого можно, по мнению С.И. Аккиевой, представить «как диалог двух сторон, вступающих в общение», выступало правило принимать гостя, кем бы он ни был, «не ожидая в ответ никакой платы или услуги».

Еще одна его особенность состояла в том, что оно (гостеприимство), во-первых, «предписывало даже своего врага у себя дома принимать как гостя и оказать тому все полагающиеся почести», а, во-вторых, сама трапеза имела «принудительный характер» (Аккиева С.И., 2009. С. 262-263, 272-274).

Многие институты соционормативной культуры, такие как, к примеру, гостеприимство, институт крестных родителей, ярмарки, балаганы, массовые гуляния и т.д. полифункциональны. Они совмещают в себе экономические, развлекательные, коммуникационные, психологические и прочие аспекты.

Как уже упоминалось, в гостеприимстве сочетаются не только правила повседневного и семейного быта, но и определённые экономические и психологические моменты, совокупность которых, например, в гагаузской системе жизнедеятельности, определяется вышеупомянутой широкой философской категорией адамлык, от слова «адам» (человек) - что означает меру проявления человечности.

14. Гостеприимство как эзотерика: тайные смыслы, функциональное предназначение

Основу репертуара гостеприимства у славянских народов составляла благожелательность. Она сопровождалась приветствиями, напутствиями, пожеланиями здоровья и всяческих благ, выражением сочувствия и благодарности. Ритуал приветствий был разработан с учетом характера взаимоотношений между людьми в зависимости от пола, возраста, степени родственных отношений. Так, например, целование в губы при встрече у украинцев означало особую любовь и влечение, целование щек было знаком приязни, целование руки – выражение почтения и уважения. (Украинцы. 2000. С. 288-289).

Гостеприимство у восточнославянских народов входило в широкий диапазон межличностного общения. Оно способствовало выработке и закреплению оптимальных вариантов социального капитала. Многие правила поведения, нормы приема, угощения, одаривания и провода гостей становились нормами этикета, с помощью которого в каждом локальном социуме поддерживалась преемственность норм традиционной культуры и стабильность межличностных и межгрупповых отношений.

Переход от социализма к капитализму, проникновение рыночных отношений в повседневную жизнь, забвение основных постулатов гостеприимства прежних времен, отказ от принципов соборности и коллективизма в пользу конкуренции и индивидуализма оказывали негативное влияние на сохранение самого института гостеприимства в его главной функции в качестве технологии и практики межличностных связей.

Уже в перестроечные годы накануне развала Советского Союза наблюдения над повседневной жизнью москвичей позволили выявить тенденции перехода от принципов солидаризации, оказания помощи нуждающимся, культивирования добродетели и доверия - к новым принципам рационализации, меркантильности и расчетливости, материальной или иной корысти. С досадой и стыдом вспоминаю, как десятилетний ребенок моих друзей встречал гостей, спрашивая родителей, кто из гостей самый главный, ставя своих интеллигентных родителей в крайне неловкое, стеснительное положение. Значит ребенок готов был строить свое отношение к гостю и к людям в зависимости от того, главный человек или рядовой.

Сравнение различных форм гостеприимства, совпадающих и отличающихся друг от друга репертуаров, правил поведения хозяев и гостей, драматургии застолий и угощений, этики обрядов и ритуалов народов, входящих в состав восточнославянских, и в ряде тюркских народов, дает основания для вывода о том, что их историко-культурное взаимодействие, длившееся на протяжении не менее полутора тысячелетий, оставило заметные, порой глубокие следы в практике межэтнического общения. В ходе передвижений тюркских народов с востока на запад в течение V – XV вв., а затем переселение, начиная с XVI в., русских вместе с другими восточнославянскими народами с запада на восток, традиции гостеприимства, как неотъемлемая часть и неизбежный итог межэтнического симбиоза, не сменяли друг друга, а совмещались, порождая чувство межэтнического единства на евразийских просторах. Еще раз согласимся с С.Г. Кляшторным в том, что «история тюркских народов, вместе с другими племенами кочевого населения Великой Степи, является органичной частью общей истории Евразии и с древнейших времен неотделима от истории славянских государств Восточной Европы. Хотя впоследствии, в XVI – XIX вв. преобладающая часть этих народов, больших и малых, вошла в состав многонациональной Российской Империи, процессы исторической жизни Пашни и Степи сохраняли, вплоть до середины нашего тысячелетия, относительную внутреннюю самостоятельность. Сложение общего для них геополитического пространства, начавшееся одновременно с возникновением Киевской Руси и хазаро-болгарских государств в Северном Причерноморье и Поволжье, интенсифицировалось значительно позднее». (Кляшторный С.Г. tatar-history.narod.ru/simbioz.htm).

Гостеприимство казанско-татарского народа, если судить о нем по текстам коллективной монографии «Татары», не входило в задачи авторов представить его в качестве самостоятельного института в ментальности и в составе соционормативной культуры, подобно тому, как это имело место в традиционной культуре северокавказских народов. Феномен гостеприимства у татар входил составной частью традиционных календарных и семейных праздников, и служил главным образом формой межличностного и межсельского общения. Более того, званые обеды татар, хорошо известные из литературы, проводимые по традиционному ритуалу (картлар ашы), сохраняли в определенной мере религиозную и этническую окраску, но продолжали оставаться в комплексе коммуникативных связей и входили чаще всего в репертуар семейной обрядности. Традиционно каноническим в такого рода обрядах оставалось почтительное отношение к людям старшего возраста.

Некоторые элементы в обрядах и ритуалах казанско-татарского гостеприимства, вплетенные в ткань народных праздников, имели широкое распространение не только в татарских, но и в селениях Поволжья и Приуралья, населенных русским населением. Так, например, один из вариантов татарского праздника Джьен проводился во время ярмарки, приуроченной к одному из христианских праздников в одном или другом из соседних сел. На следующий день после ярмарки устраивались традиционные конные скачки, бега, борьба, а также шуточные состязания.

В двух поселениях Курганской области – Каргаполье и в сопредельном русском селе Тамакулье с отчетливым тюркским названием мне приходилось на рубеже 1940-1950-х годов наблюдать праздники, в репертуаре которых были элементы татарского Сабантуя – бег в мешке, битье горшков и стеклянных банок, борьба на круглом вертящемся бревне мешками, наполненными соломой или сеном, качание на веревках вокруг столба. Все эти элементы, как я сегодня понимаю, являлись бесспорными признаками и элементами татарского и башкирского праздника Сабантуй.

Более того, в далекой от поволжских и сибирских тюрков Гагаузии, дни ярмарок по четвергам почитались более праздничными днями, чем воскресенье, и сопровождалось приездом гостей и увеселительными и увлекательными играми, состязаниями, деловыми сделками, перспективными знакомствами.

Будучи частью коммуникативных связей и общений, ритуалы татарского гостеприимства не включали конституированную обычным правом ответственность хозяев

за безопасность и защиту гостей. Лишь по отдельным упоминаниям в литературе XVIII – XIX в., можно предположить, что в старину такой обычай был известен генетически родственным тюркским народам. Немецкий ученый Иоганн-Готлиб Георги, автор знаменитой книги «Описание всех обитающих в Российском Государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, украшений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей», впервые увидевшей свет в 1799 году, а затем неоднократно переиздаваемой, оставил подробное описание гостеприимства у казахов, в репертуаре которого имели место обязанность и ответственность хозяина за безопасность гостя, особенно если гость был из числа иностранцев: «Ежели кто ни есть из иностранцев подружится со знатным или по одному только богатству почитаемым киргизцем (казахом. – М.Г.), то он, сообщаясь с ним, пользуется в ордах гораздо большей безопасностью, нежели когда бы имел при себе и воинскую стражу, коя никак против больших шаек устоять бы не могла. Грабители тотчас отстают от своего намерения, как скоро киргизец (казах. – М.Г.) уверит их, что иностранец его приятель; и ежели кто-нибудь из киргизцев обещается такое покровительство оказывать, то нарочито можно на слово его надеяться». (Георги И.-Г. 2007. С. 242).

В большинстве томов серии «Народы и культуры» случайные упоминания или детальные описания каких-либо сторон бытующего хождения в гости и приёма гостей не сопровождается сколько-нибудь обстоятельным истолкованием его социально-этического значения и функционального смысла. Некоторые исключения составляет интересная крымскотатарская традиция, смысловая нагрузка которой заслуживает особого внимания. В 10-й день когда почитается Курбан-байрам – важный исламский праздник жертвоприношения, который до середины XIX в. праздновали в течение 10 дней, один из богатых жителей деревни отправлялся к соседу и вместе с ним шел далее к другому соседу. Посетив жителей всей деревни, он и остальные собирались в доме «зачинщика», инициировавшего такой обход, которому предстояло угощать всех гостей. Автор приведенного текста в томе «Тюркские народы Крыма» Рославцева Л.И. не без оснований раскрывает смысл этой оригинальной крымскотатарской традиции, состоящей в том, что она «объединяла односельчан и воспитывала их в духе общинной солидарности, осознание которой было развито у всех крымских татар, независимо от принадлежности к тому или иному сословию». (Рославцева Л.И. 2003. С. 311). Ценное наблюдение!

Трудно переоценить значение этого истолкования в деле укрепления внутриэтнического, а частично и внутривероятного, территориального сообщества. С известными оговорками этот подход к раскрытию семантики гостеприимного обряда можно, пожалуй, экстраполировать на значительную часть ритуалов гостеприимства у ряда других народов. В лавине литературы, и в бесконечных рецептах по преодолению разгоравшихся межэтнических конфликтов сценарии и ритуалы гостеприимства редко фигурируют в качестве технологий по предупреждению конфликтов. Между тем описание и характеристика гостеприимства, как и многие другие стороны повседневной жизни народов, смонтированные в тексты томов серийного издания «Народы и культуры» могли бы оказать добрую услугу тем, кто отвечает за этнополитическую стабильность многоэтнического общества.

Если сравнивать восточнославянское и тюркское гостеприимство, то обнаруживается удивительно немало общего. Многие элементы гостеприимства как гостевания, исполняются в русле доверия и гуманистической традиции. Анализ литературы даёт аргументы для вывода о близости идеологии гостеприимства к религиозной догматике. Исполнение гостеприимства «религиозно» не в смысле веры в Бога, а в смысле внутреннего состояния такой ментальности, когда главным для участников его сценария становится преодоление личного эгоизма, местечковой замкнутости, когда хозяин и гость открываются друг для друга и растрачивают («раздают») себя для того, чтобы снова и снова подтвердить свою идентичность и целостность.

Широкая трактовка гостеприимства как технологии общения и института социального взаимодействия даёт ключ к пониманию центрального нерва социетального общества, озабоченного проблемами выживания и самосохранения.

Так, например, у хакасов угощали айраном – летним прохладительным напитком, любого, пришедшего в юрту хозяина, даже если прохожий или сосед не воспринимался по статусу в качестве гостя. Айран готовили из кислого коровьего молока. Получив у запасливого хозяина бутылку айрана, гость или случайный прохожий отдавал взамен бутылку свежего молока, со смыслом, чтобы у хозяина не исчезло счастье [Бутанаев В.Я., 2006, с. 574].

Догматика, практика и индикаторы гостеприимства, выражающего по словам В.А.Мошкова философскую категорию ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ, выводят исследователя на сущностные связи в межличностных и межэтнических связях. Отношение человека к человеку коренятся не в природных биологических инстинктах, а в существовании человека, в сосуществовании людей, в преодолении усталости и страха одиночества, в преодолении равнодушия к жизни, в преодолении представлений об извечной человеческой агрессивности и в стремлении к радостному проживанию жизни, как к сохранению искусства жить.

Наряду с социальными и культурными факторами практика гостеприимства имеет под собой глубокие психологические корни. Можно думать о том, что главные действующие лица в спектакле гостеприимства притягивают к себе как магнит по той причине, что сама жизнь для них привлекательна. Не случайно Эрих Фромм приводил пример о влюблённых, которые на стадии ухаживания стремятся понравиться друг другу и выглядят оживлённее и симпатичнее обычного. Так участники ритуала гостеприимства притягивают к себе своим жизнелюбием [Фромм Эрих, 1993, с. 376].

Исполнение обрядов гостеприимства у всех народов сопровождается песнями, танцами, взаимными подарками, что в совокупности порождает радость, как важнейшую составную часть повседневного бытия. Обдумывая нынешние конфликты, в том числе имеющие этническую окраску, трудно отказать от мысли, что те люди, которые лишены в собственной жизни радости, возгораются стремлением отомстить за безрадостное существование и выступить разрушителем устоявшихся правил соционормативной культуры, которые они не в состоянии наполнить животворящим смыслом.

В источниках относительно мало обнаруживается сведений о ритуалах и обрядах гостеприимства, по сценарию которых учитывается этническая принадлежность гостя. Редким исключением можно считать обычай крымских татар, встречать и угощать русского гостя на столике с высокими ножками («курсю»), который был едва ли не единственным предметом в доме, напоминающем европейскую обстановку [Рославцева Л.И., 2003, с. 266].

Этноконсолидирующее и интегративное значение гостеприимства не ограничивается его содержательным репертуаром и целевыми предназначениями. Дело в том, что сам этот феномен от простейших форм взаимообщения до института обеспечения порядка и самосохранения в культуре многих народов связан с другими мирообеспечивающими традициями. Так, например, долгом правоверного крымского татарина считалось гостеприимство. При этом по всем общепринятым нравственным нормам крымские татары относились очень серьёзно. Поклон проходящему выражал почтение, которое через встречного выражалось Аллаху, обязательно было выражение почтения к старшим. В месяц поста («Ураза») было принято приглашать странников и прохожих в гости на ужин и ночлег [Рославцева Л.И., 2003, с. 316].

Историко-сопоставительный взгляд на гостеприимство в различных формах (упрощённых – в виде взаимного общения и структурно сложных в форме особого института) даёт дополнительные аргументы о широком распространении процессов межэтнического синтеза, как продуктивного результата взаимодействий восточнославянского и тюркского миров. Дополнительные импульсы процессы этого синтеза получали в связи с нахождением восточнославянских и тюркских миров в составе Российской империи и российской культуры.

15. Гостеприимство как ключ к загадкам этногенеза

В мировидении туркменского народа, несмотря на то, что его предками являются кочевые огузы, одной из моральных опор нравственности до сих пор почитается гостеприимство – один из наиболее популярных брендов национального самосознания наряду с культом коня, со всемирно известным ковроткачеством и поэтическими ритуалами чаепития. По поводу исторических корней туркменского гостеприимства и этапов его развития существует немало теорий. Согласно одной точке зрения туркменское гостеприимство началось с неумолимого закона Чингизхана – открывать двери каждому путнику и кормить его, и давать ночлег. По другой точке зрения его корни залегают во времена раннеземледельческой культуры, когда поселения предков располагались на далёком друг от друга расстоянии. Речь шла не столько о гостеприимстве как празднике жизни, сколько о выживании и самосохранении. Со временем акценты культового ритуала из традиции рационального гостеприимства сместились в канонические нормы туркменского этикета. Переход из язычества в ислам наполнил институт приёма гостей духовным содержанием, доктринально номинировав гостя, как постучавшего в дом Аллаха.

В новейшие времена в ткань синкретизма, как ресурса гостеприимства, вплелись духовное просветление и радость общения, обильное потчевание гостя, в котором его участники славят Всевышнего и одновременно пьют бесконечный чай. Магия чаепития, как бренда туркменского гостеприимства, наполнялась высоким эмоциональным накалом, напоминая чем-то чувства и ощущения китайских поэтов древности, талантливо воспевавших церемонии китайского чаевозделывания и трапезы чаепития. Так, например, один из почитателей китайского чая с энтузиазмом деликатно рассказывал: «Первая чашка увлажняет мои губы и горло; вторая уничтожает моё одиночество; третья исследует мои сухие внутренности, <...> четвёртая чашка вызывает мягкую испарину – все печали жизни уходят через поры; с пятой чашкой я чувствую себя очищенным; шестая возносит меня в царство бессмертия» [Дж.Гарагезова, www.hronicaum.com.undefined].

Через века китайской истории гимн гагаузскому гостеприимству, как клятву, как завет хозяину, принимающему гостя, оставил основоположник гагаузской профессиональной поэзии Степан Курогло: «Если будешь скупым в угощенье, сироте не протянешь куска, если страннику из родника ты напиток не дашь, то прощенья не видать тебе наверняка. Будет ливень, звенящий как сабля, или дождь, морозящий вдали – ни одна одинокая капля пусть твоей не коснётся земли» [Курогло, 1988, 160-161].

Он же, и как маститый поэт, и как известный этнограф, и как крупный общественный деятель, в одном из лучших своих произведений «На душе светло» со знанием дела воспел прелюдию чаепития и других приготовлений в гагаузском доме, в котором вот-вот ожидается гость:

«Мы ждём гостей! Ворвались в быт
Веселье и гулянка.
В одно мгновенье стол накрыт,
Как скатерть самобранка.
Как не встречались мы давно,
Десятки раз встречались!
Так пусть же медленно на дно
Идут крупинки чая.
Мы будем пить душистый чай,
Какого лучше нету,

Беседу правя невзначай,
Весёлую беседу; <...>
Я видеть рад тебя, конак,
Пока есть солнце в душах,
Припомним детство, глушь, овраг...
Начни – я буду слушать <...>
... Спасибо, брат, за этот свет –
В душе, в глазах, в квартире,
За то, что средь обид и бед
Есть радость дружбы в мире»
[Курогло, там же, 109-110].

16. В меняющемся мире ценностей

«Мы научились летать в небе, как птицы. Мы научились плавать в океане как рыбы.
Теперь осталось научиться жить на земле, как люди»
Бернард Шоу

«Сейчас у нас есть всё: и подснежники в декабре, и мандарины в мае. Но не хватает в
людях человечности и нежности»
Неизвестный автор

В наши дни, по крайней мере в два десятилетия до, и ещё в два десятилетия после развала Советского Союза, ни один гагаузский поэт или писатель, ни один художник не проходит в своём творчестве мимо поэтики, проблематики и сюжетов, связанных с академическим или метафорическим изображением национальной модели гостеприимства как предмета гордости, как бренда гагаузскости.

Не приходится удивляться впечатляющим результатам исследовательского проекта «Адамлык – нравственная основа человечности» (опрос проведён весной 2018 г.), согласно которым самой устойчивой нравственной нормой среди ценностей, слабеющих в смутное переходное время от планового социализма к рыночному капитализму, в представлениях населения Гагаузии остаётся гостеприимство. В исключительно высокой значимости гостеприимства, как морально-нравственной ценности и духовного состояния жителей Гагаузии, убеждает его лидирующее место среди комплекса других ценностей.

Обращаясь весной 2018 г. к молодёжи и представителям взрослых с просьбой определить: «Как за последние несколько лет изменились в Гагаузии жизненные ценности, человеческие качества, нормы поведения?», мы, в соответствии с методико-инструментальным аппаратом проекта «Адамлык – нравственная основа человечности», просили оценить эти изменения по четырём бальной шкале ответов: усилились, остались на прежнем уровне, ослабли, затруднились ответить.

Согласно представлениям этих людей - группы жителей Гагаузии (в 3-х городах и 6-ти сёлах), назовём их оптимистами, менее чем каждый пятый (17.3%) указал на ослабление позиций гостеприимства. Иными словами среди 10 ценностей, гостеприимство наиболее устойчиво служило стержнем гагаузской ментальности и занимало первое место по сохранности в качестве этнокультурного бренда гагаузскости.

Далее по восходящей линии потерь располагались слабеющие за последние несколько лет, влиятельные в прошлом – трудолюбие (29.6%), ответственность (42.6%), чувство долга и доброжелательность (оба – 46.2%), уважение к старшим и бескорыстие (53.6%), чувство стыда и честность (59.0%) (табл. 1).

В представлениях другой группы скорее пессимистов, чем оптимистов, зеркальное отражение усиления ценностей изменений выражалось в том, что они по нисходящему порядку в иерархии полученных ответов, заняли 1-3 места: – гостеприимство (30.6%), трудолюбие (22.0%), ответственность (12.7%). По представлениям большинства опрошенных вес остальных нравственных принципов и норм усилились незначительно, в том числе уважение к старшим, справедливость и чувство долга – в пределах чуть более или чуть менее 10.0%, чувство стыда, бескорыстие и честность – в пределах от 7.2% до 5.7%.

Согласно мнениям умеренно настроенных жителей, остались без изменений гостеприимство, трудолюбие, доброжелательность и ответственность, заняв соответственно первые четыре места в шкале из 10 наименований, сохраняя себя в качестве выразительных показателей гагаузскости и человечности.

Единодушное избрание Ирины Фёдоровны Влах на должность Башкана Гагаузии на второй срок свидетельствует, как уже говорилось, о значительной консолидированности социума Гагаузии. Вместе с тем эта сама по себе весьма значительная акция не должна

создавать иллюзии о всенародном единстве в представлениях гагаузов об основных базовых принципах нравственности и человечности.

Заметную роль в формировании и проявлении различных проявлений о добре и зле, стыде и совести, доброжелательности и ответственности, гостеприимстве и уважительности к старшим играют возраст, гендер, образовательный уровень и место проживания.

Так, например, представления подростков в возрасте 15-19 лет, родившихся и выросших в постсоветский период, в условиях обретения их малой Родиной суверенитета в формате редкой для евразийского пространства этнотерриториальной автономии Гагауз-Ери (Земля гагаузов), отличаются более высоким уровнем оптимизма по сравнению с представителями всех остальных возрастных групп, в том числе повзрослевшей молодёжи 20-29 лет, людьми среднего возраста (30-49 лет) и лицами старше 50 лет. Из материалов весеннего (2018 г.) этносоциологического опроса видно, что по представлениям молодых (15-19 лет) за последние годы имело место усиление обычаев гостеприимства (51.3%), трудолюбия (39.4%), ответственности (20.8%). В трёх остальных возрастных группах оптимистическое представление об усилении гостеприимства, как национального бренда, лишь немногим превышало одной пятой или одной четверти опрошенных, что было вдвое меньше, чем среди юной молодёжи (см. табл. 1).

Таблица 1. Меняющийся мир ценностей (в % по итогам опроса в Гагаузии, n= 808)

Как изменились в Гагаузии жизненные ценности, человеческие качества, нормы поведения	Возраст			
	15-19	20-29	30-49	50+
А. Гостеприимство				
Усилилось	51.3	24.5	20.3	21.4
Ослабло	6.4	16.7	21.2	28.6
Б. Трудолюбие				
Усилилось	39.4	17.7	11.8	15.5
Ослабло	17.8	24.5	37.7	41.7
В. Ответственность				
Усилилось	20.8	11.5	9.9	6.5
Ослабло	30.5	39.1	48.1	56.5
Г. Уважение к старшим				
Усилилось	17.4	8.3	9.9	9.5
Ослабло	44.9	57.3	58.0	55.4
Д. Чувство долга				
Усилилось	14.8	5.7	9.0	6.5
Ослабло	30.5	50.5	50.9	57.1
Ж. Справедливость				
Усилилось	11.9	7.8	10.4	6.5
Ослабло	50.0	55.7	55.7	61.3
З. Доброжелательность				
Усилилось	9.7	6.2	6.1	7.7
Ослабло	37.3	50.5	44.8	54.8
И. Чувство стыда				
Усилилось	8.5	3.1	7.1	10.1
Ослабло	53.0	58.3	65.6	58.9
Е. Бескорыстие				
Усилилось	6.8	5.2	6.1	8.9
Ослабло	48.7	54.7	58.5	53.0
К. Честность				
Усилилось	6.4	4.7	5.2	6.5
Ослабло	56.4	61.5	58.5	60.7

Межпоколенный коэффициент социального оптимизма³⁰, т.е. представлений об усилении норм нравственности за последние годы по всем номинированным в анкете ценностям составлял величину больше единицы по сравнению со всеми остальными возрастными группами.

Влияние на устойчивость или размываемость нравственных норм и принципов по разному проявлялись в городах и сельской среде, среди мужского и женского населения Гагаузии. Женщина, как хранительница домашнего очага, с особой чувствительностью относится к сохранению базовых обычаев и традиций гагаузскости по сравнению с мужчинами. Гендерный коэффициент социального оптимизма³¹ по трём базовым принципам составляет больше единицы (см. табл. 2).

Таблица 2. Усиление и ослабление нравственных ценностей (в % по итогам опроса в Гагаузии, n= 808)

	Какие ценности усилились или ослабли	Усилились	Ослабли	В том числе усилились			
				М	Ж	Город	Село
1.	Гостеприимство	30.6	17.3	27.6	32.5	29.5	31.5
2.	Трудолюбие	22.0	29.6	20.3	23.1	17.6	29.5
3.	Ответственность	12.7	42.6	12.1	13.2	10.8	14.5
4.	Уважение к старшим	11.6	53.5	12.7	11.0	8.2	14.7
5.	Чувство долга	9.4	46.2	10.5	8.7	8.2	10.5
6.	Справедливость	9.4	55.2	9.5	9.3	6.1	12.4
7.	Доброжелательность	7.5	46.2	8.6	6.9	6.1	8.9
8.	Чувство стыда	7.2	58.8	8.9	6.1	3.4	10.5
9.	Бескорыстие	6.7	53.6	7.0	6.5	6.6	6.8
10.	Честность	5.7	59.1	5.7	5.7	4.2	7.0

Особая роль в Гагаузии, как блюстителей традиционной культуры и нравственности играет сельское население, среди которого представления о позитивных изменениях всех без исключения нравственных ценностей, выше, чем у горожан.

17. Гагаузско-Сельджукские- этнокультурные параллели

Памятуя концептуальный завет профессора С.А.Токарева о том, что «никогда нельзя безоговорочно сближать ни один современный народ ни с одним древним» [Токарев, 1949, СЭ, № 3], рискнём всё же считать, что специфические этнокультурные особенности народов, даже порой весьма отделённых друг от друга временем и пространством, связывают, как в приведённом примере гагаузов со средневековыми сельджуками Кони и балканскими гагаузами Добруджи.

Согласно некоторым клерикальным и антиэтническим высказываниям, теориям и концептам, Вавилонское столпотворение привело к безвозвратному распаду и отчуждению человечества, а многоязычие – к недопониманию и враждебности. Однако исследование реальной этнической и культурной истории народов, в том числе эзотерически скрытых смыслов и символов в артефактах и ментифактах, позволяет обнаружить существенно общие

³⁰ Межпоколенный коэффициент социального оптимизма представляет собой дробь, в числителе которой удельный вес подростков, считающих усиление ценностей нравственности, в знаменателе – доля лиц старше 50 лет, так же уверенных в усилении норм и принципов нравственности, в том числе по поводу ответственности – 3.2, чувству стыда – 2.7, трудолюбию – 2.5, чувству долга – 2.3, уважения старших – 1.8 (см. табл. 1).

³¹ Гендерный коэффициент социального оптимизма представляет собой дробь, в числителе которой удельный вес женщин, считающих, что обычаи гостеприимства, трудолюбия и ответственности за последние годы усилились и составляют величину больше 1

черты, неразрывно связывающие народы, сближающие их ментальности и нравственные уклады жизни. Три последние столетия – XIX век как век религиозности, XX – как век этничности и XXI век, как век ожидаемой эры человечности – дают основание надеяться, что в синкретически нарастающем сближении человечества несомненно будут сохранять своё морально-нравственное значение прогрессивные черты традиционной культуры народов, накопленные в многовековом непосредственном или опосредованном общении и взаимодействии генетически родственных и неродственных народов, разделённых временем и пространством. Путь к синкретизму будет пролегать не через эгоистическое противопоставление культур, а через благотворное и плодотворное сотрудничество при заботливом сохранении облика этнокультурной самобытности.

В этом прогрессивном движении, олицетворяющем цивилизационно-творческий этнокультурный процесс, заслужено и правомерно принимают участие многие народы, считавшиеся в прошлом лишёнными своей национальной истории.

Одним из весомых и значимых примеров благотворности хронологических и пространственных этнокультурных параллелей служат, например, черты сходства в институте гостеприимства средневековых сельджуков времён знаменитой династии Хюсревов, правившей сельджукским султанатом в Конии 230 лет – с 1077 по 1307 гг. и современными гагаузами, вышедшими из исторического небытия на рубеже XVIII-XIX вв. Звеном, соединяющим типологические черты сходства гостеприимства конийских сельджуков и гагаузов Добруджи, служит по высказываниям господаря Молдовы, сподвижника Петра I, князя Дмитрия Кантемира.

Сельджукско-турецко-гагаузские этнокультурные параллели до сих пор оставались за пределами внимания авторов исследований и публикаций по традиционной культуре гагаузов. Между тем, сельджукские «следы» как этнокультурные параллели, в той или иной мере проявляются в драматургии ритуальной обрядности, в этимологической нагрузке и символике двух особо почитаемых гагаузами празднеств народного календаря - Дне св. Георгия («Хедерлез» - 6 мая) и Дне св. Димитрия («Касым» - 8 ноября).

Заглянем в классический первоисточник - монографию В.А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда», почему-то стыдливо замалчиваемую большинством современных исследователей, в том числе и теми, кто накопил ценные полевые материалы о содержании и бытовании народных праздников гагаузов на рубеже XX и XXI столетий. Принципиальное значение имеет сообщение В.А. Мошкова о том, что указанные праздники в соответствии с традициями скотоводческого, а не земледельческого календаря, делят год на две части - на лето от св. Георгия до «Касыма» и на зиму от «Касыма» до св. Георгия, - и чрезвычайно важное, навеянное скорее язычеством, чем православием сообщение А. Манова о том, что День св. Георгия важнее Пасхи.

Сегодня даже убежденные сторонники «болгарской» теории происхождения гагаузов, не признающие в их менталитете и в культурном наследии отзвуков кочевой жизни, не возражают против того, что, во-первых, в недалеком прошлом в гагаузских селах Болгарии День св. Георгия («Хедерлез») считался «праздником пастухов»; во-вторых, что в дни пастушеского праздника хозяева воздерживались от выгона своих овец на пастбище. Вместе с тем, скотоводческий по происхождению праздник еще в раннем Средневековье пришелся по душе оседлым народам Балкан и дополнился обрядами и ритуалами весеннего обновления природы. «Основните моменти на обичая включват събиране на билки, зеленина, свежи клонки, цветя, гадания за здраве и брак; къпане и миене за здраве; гадания и предсказания за времето; обрядно-магически практики за опазване на реколтатах» [Стаменова, 2007, 235] («Составными частями весеннего праздника выступали собирание лекарственных трав, зелени, свежих веток, цветов, гадания о состоянии здоровья и о браке, купание и мытье, участие в магических обрядах с целью сохранения урожая»).

Из сообщения известной болгарской исследовательницы Живки Стаменовой видно, что по мере адаптации среди оседлого балканского населения, скотоводческий праздник «дозагружался» элементами из жизни местного населения и его земледельческого труда. В

драматургии «Хедерлеза» возростали удельный вес и значение элементов обрядности растительного происхождения. В праздник собирали лекарственные травы, зелень, свежие ветки, цветы, загадывали о состоянии здоровья и семейных отношений, совершали магические обряды во имя сохранения урожая.

Яркий праздник, олицетворяющий радостное оживление природы, привлек внимание Православной церкви. Его служители постарались придать ему христианское содержание и обрамление. Более того, в 50-е годы XX в., в период социалистического строительства в Болгарии, День св. Георгия был утвержден в качестве официального праздника «Дня животновода». Однако смещение акцента с догматики традиционного праздника, доставшегося в наследство от язычества и прошлой кочевой жизни, связанной со скотоводством, вряд ли можно считать корректным в качестве праздника животноводов, вместо более логичного, скажем «Дня пастуха». И христианская, и социалистическая доктринальная начинка праздника «Хедерлеза» мешали восстанавливать стертые страницы прошлой кочевой жизни гагаузского народа.

Между тем, еще в Средние века, чем дальше на запад, огибая берега Черного моря южным и северным путями, двигались тюркские народы - сельджуки, печенег, куманы и другие тюркоязычные народы, тем сильнее становились межэтнические контакты и взаимодействия племен. Здесь на Балканах, особенно в Добруджи, как и чуть раньше в пределах Малой Азии, традиционные культуры кочевников и оседлого населения, пришли в тесное соприкосновение. В итоге и те, и другие стали делить год на летний сезон от Дня св. Георгия до начала зимнего сезона в День св. Димитрия.

Путешествуя по Турции, академик В.А. Гордлевский не без удивления обнаруживал значимые итоги «межэтнического смешения», выражавшиеся в том, что праздник «Хедерлеза» справлялся, например, в Стамбуле «всем населением, мусульманским и христианским» [Гордлевский, 1962, 61].

При изучении средневековой истории вероятных предков гагаузов особенно остро ощущается дефицит документов и других нарративных источников. Поэтому любые сведения, прямо или косвенно дающие повод связать культуру и историю гагаузов с теми или иными группами тюркоязычного населения «во времени и пространстве», представляют непреходящий интерес. Таковым, в частности, видится развернутое описание гостеприимства («страноприимства») в упомянутой книге Дмитрия Кантемира. «Страноприимство, - характеризует автор гостеприимство населения двух регионов Османской империи – Европейской Добруджи и Переднеазиатской Конии - понеже есть аки сестра щедроты, по истине в турецком роде есть суть, бо зело прилежащий страноприимству, и всем мимоходящим странникам, ничтоже рассуждая о религии, столь представляют и место ко предпочитию показывают. Две суть в Турецкой империи, зело пространные страны, една Европейская яже называется Добруджие... другая Иконийская в Анатолии, сихъ глаголю стране жители, толикое являют человеколюбие, и страноприимство... всякими дому господин имеет во дворе своем особливую горницу для гостей странных уготованную...» [Кантемир, 1722, 228].

В этом бесценном сообщении прославленного молдавского мыслителя и общественного деятеля начала XVIII в., в течение 22 лет наблюдавшего жизнь населения Османской империи, его культуру и историю, догматику и практику исламской религии, видится связующее звено в истории сельджуков и гагаузов, прерванное временем и пространством. Обнаруженные Д. Кантемиром этнокультурные параллели в жизнедеятельности населения Конии и Добруджи открывают перед этнологией и эзотерикой широкие перспективы для изучения скрытой этнической истории гагаузов путем междисциплинарных, эзотерических по сути, исследований в области материальной и духовной культуры, влияний религиозных и народных верований и традиций на формирование этнических групп и этнических общностей. Методологическими ориентирами в поисках забытых или утерянных звеньев в цепи этнической истории гагаузов могут служить наработки французской историографии конца XX в., показавшие эффективность

создания «Живой истории» (Л. Февр) путем стыковки истории с антропологией и этнологией.

«Грамматика жизни», т.е. принципы, правила и философия жизни на Востоке в отличие от женской красоты, которая быстро распускается и быстро увядает, сохраняются долго и передаются из поколения в поколение. Гостеприимство как важную составную часть культурного наследия, как отголосок культа предков гагаузы сохранили не только ментально и вербально - в пословицах, поговорках и поверьях, но и в понимании его в качестве неотъемлемой составной части «человечности» («адамлыка» - от слова «адам» - «человек») [Мошков, 2004, 185-186].

Выдающийся австрийский историк-востоковед, один из влиятельных авторов Османской истории, Пауль Виттек, внимательно и беспристрастно проследивший судьбу Изеддина Кейкавуса II по некоторым персидским, византийским и тюркским источникам, подводит итог своим исследованиям, связывая судьбу сельджукского султана и его наследников с этнической историей балканских гагаузов. Согласно его теории, один из его сыновей возвращается в Малую Азию и занимает трон Конийского султаната, другой сын заканчивает жизнь как исламский святой, третий сын завершает свой жизненный путь как правоверный мусульманин среди христианского населения. Однако его потомки и сподвижники принимают православие, несмотря на то что сражались под знаменами оттоманского султана, главного проповедника ислама. Часть этих воинов вернулась в Анатолию и сохранила себя в исламе, в то время как другая часть осталась на Балканах и приняла православие [Wittek, 1953, 648; Wittek, 1959, 12-24].

Тема личности Изеддина Кейкавуса II и роли, сыгранной сельджуками в середине XIII в. в межэтнических отношениях в странах, прилегающих с юга и с севера к Черному морю, представляет интерес как один из ярких эпизодов этнических движений и межэтнических смешений, которыми так богата судьба тюркоязычных кочевников и изучение которой позволяет видеть сюжеты, факты и события, заложившие основы этнической истории.

В «Исследованиях, замечаниях и лекциях о русской истории», изданных в 1857 году, М. Погодин догадывался о смешанном характере южнорусских кочевников. Анализируя этнический состав Черных клобуков, он, в частности, отмечал: «Черный Клобук поставлен здесь как сумма под слагаемыми». К такому выводу его подвигло летописное сообщение под 1169 г., где было сказано, что «К Мстиславу Изяславичу пришли Берендичи все, и Торки, и Печенеги, и весь Черный Клобук». Более того, М. Погодин предполагал, что и термин «Пиршане, Поросье, по Реи употреблялось так же для означения всех этих племен» [Погодин, 1857, 196; Голубовский, 1884, 153-154].

Приводными ремнями межэтнического смешения служили социальноэкономические процессы, проявляющиеся наиболее ощутимо в торговых центрах, расположенных в Крыму и по берегам Черного моря⁴⁰. Причиной многих кардинальных сдвигов в этнической ситуации Причерноморских степей, Малой Азии и Балканского полуострова, послужила сложная обстановка, создававшаяся для тюркоязычных народов после татаро-монгольского нашествия. Иногда процессы межэтнического смешения искусственно прерывались. Так, например, в 1779 г. крымские греки и армяне были выселены из полиэтничного Крыма; греки поселены в Мариуполе, а армяне - в Нахичевани.

Литература

1. Guboglo M. Dimitrie Cantemir – orientaliste // SAO, 1960, vol. III, s. 129-160
2. Wittek P. Les gagaouzes – les gens de Kaykaus // Roscznik Orientalistyczne, Krakow, 1959, с. XVIII. S. 12-24
3. Wittek P. Yazijioglu Ali on the Christian Turks of the Dobruja // British School of the Oriental and African Studies, 1953, XIV, № 3, с. 648
4. Адиле Айда. Садри Максуди Арсал. Пер. с турецкого. М., 1996, 359 с.

5. Акиева С.И. Традиции гостеприимства у карачаевцев и балкарцев: история и современность // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. М. 2009, с. 258-310
6. Ангели Ф.А. Очерки истории гагаузов – потомков огузов (середина VIII – начало XXI в.), Кишинёв, Tiporgafa Centrala, 2007, 640 с.
7. Ангели Ф.А. Эпоха и новая трактовка родословия Кантемиров: конец XIV – первая половина XVII в., Кишинёв, 2010
8. Анчабадзе Ю.Д. Прекрасный обычай гостеприимства // СЭ, М., 1985, № 4
9. Ачкинази И.В. Крымчаки // Тюркские народы Крыма. 2003. С. 358-419
10. Бараташвили Э.Э. Лингвосемиотика глоттонической коммуникации (на материале тюркоязычного гастрономического дискурса). Автореферат диссерт. На соискание уч. ст. к.филолог. наук. Волгоград, 21012
11. Барбаро и Контарини о России. К истории татаро-русских связей в XV в. Пер. Е.И.Скржинской. М., 1971
12. Батраков В.С. Хозяйственные связи кочевых народов с Россией, Средней Азией и Китаем. Ташкент, 1958
13. Бгажноков Б.Х. Приём почётного гостя в традиционной культуре адыгских (черкесских) народов // Этнические стереотипы поведения
14. Белорусы. Отв. ред. В.К.Бондарчик, Р.А.Григорьева, М.Ф.Пилипенко, М., 1998, 503с.
15. Белявина В.Н. Быт горожан // Белорусы. 1998, с. 369-381
16. Бромлей С.В. Восточнославянские языки как объект лингвосографии // Восточные славяне: Языки. История. Культура. К 85-летию акад. В.И.Барковского, М., 1985
17. Бутанаев В.Я. Хакасы // Тюркские народы Сибири. М., 2006, с. 533-596
18. Вадзинская А. В гостях у татар. Очерк из быта крымских татар. М., 1914
19. Валлеев Ф.Т., Томилов Н.А. Сибирские татары // Тюркские народы Сибири, М., 2006, с. 26-12
20. Волков Ф. Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. Пг. 1916, т. II
21. Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – начале XX вв. Махачкала, 1984
22. Восточнославянский этнографический сборник. Очерки материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX вв. М., ТИЭ, т. XXXI. Отв. ред. С.А.Токарев. 1956, 797 с.
23. Гаркавец А.Н. Кыпчакское письменное наследие. Т. 1-3. Алма-Ата, 2003-2009
24. Гедисов Э.Ш. Этнические традиции общественного и семейного быта астраханских ногайцев // Традиционная народная культура и этнические процессы в многонациональных регионах Юга России. Астрахань, 2004
25. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Санкт-Петербург, 2007, 808 с.
26. Голубовский П. Половцы в Венгрии // Университетские известия, Киев, 1884, № 12, 153-154
27. Гордлевский В.А. Государство сельджукидов Малой Азии, 1941
28. Гордлевский В.А. Народный календарь // Избранные сочинения, М., 1962, том 3, История и культура
29. Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1991
30. Громыко М.М. Традиционные формы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986
31. Губайдуллин К., Губайдуллина М. Пища казанских татар // Вестник научного общества татароведения. Казань, 1927, №6, с. 17-49
32. Губогло М.Н. Гостеприимство и ярмарки как социальные добродетели. Этно и социогенез // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмаки как институты соционормативной культуры. Под ред. М.Н.Губогло. М., 2009, с. 7-25

33. Губогло М.Н. Огузы и гагаузы: воображаемые предки и реальные потомки // *Origin of Turkmen People and Development of World Culture*, Aggabad, 2011, p. 425-426
34. Дьяченко В.И. Жилище, промысловая одежда и питание // *Тюркские народы Восточной Сибири*. М., 2008, с. 365-379
35. Жуковская Н.Л. «Подарок – отдарок» и его место в системе социальных ценностей монголов // *Mongolica*, М., 1986
36. Ибрагимов М.-Р.А. Азербайджанцы // *Народы Дагестана*. М., 2002, с. 507-519
37. Ибрагимов М.-Р.А., Аджиев А.М. Кумыки // *Народы Дагестана*. М., 2002, с. 472-492
38. Ибрагимов М.-Р.А., Аджиев А.М., Килодасов Р.Б. Ногайцы. // *Народы Дагестана*. М., 2002, с. 492-507
39. Историко-культурные контакты народов Алтайской языковой общности: тезисы. XXIX сессия РЕАС, Ташкент, 1986
40. Кантемир Д. Книга систима или состояние мухамеданская религии, СПб, 1722
41. Карпат Кемаль. Сельджукско-Анатолийское происхождение гагаузов // *ЭО*, 1994, № 3, с. 36-43
42. Карпов Ю.Ю. О функциональном значении некоторых элементов традиционной обрядности и общественного быта у народов Западного Дагестана // *Этнографическая наука и этнографические процессы: способы взаимодействия*. СПб. 1993, с. 124-136
43. Керейтов Р.Х. Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры. Ставрополь, 2009, 464 с.
44. Керейтов Р.Х. Этническая история ногайцев (К проблеме этногенетических связей ногайцев). Ставрополь, 1999
45. Козлов В.И. Динамика численности народов. Методология исследования и основные факторы. М., 1969, 403 с.
46. Крымские татары: хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. Симферополь, 2005
47. Кузеев Р.Г. Об общности компонентов в этногенезе тюркских народов в лесостепном регионе Евразии // *Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана*. Нукус. 1989
48. Кухаронак Т.И. Семейные обряды // *Белорусы*. 1998. С. 382-394
49. Лазарев А.И. К вопросу о соотношении народных и церковных праздников // *Край Южно-Уральский*. Челябинск, 1974
50. Лопуленко Н.А. Этнография гостеприимства // *Курсом развивающейся Молдовы*. Том 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры. Под общей ред. М.Н.Губогло, М., 2009, с. 132-194
51. Лугуев С.А. Традиционные нормы культуры поведения и этикет народов Дагестана (XIX – начало XX вв.) Махачкала, 2001
52. Мамбетов Г.Х. Традиционная культура кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 2002
53. Мартынова М.Ю. Особенности поведения и повседневного уклада жизни русских. Информационно-просветительное пособие. М., Этносфера, 2009
54. Мильчина В.А. Париж в 1814-1848 гг. Повседневная жизнь. М., 2013, 944 с.
55. Минько Л.И. Календарные праздники // *Белорусы*. 1998, с. 395-402
56. Мифы, культуры, обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986
57. Монтандон Ален, Зенкин С.Н. Традиционные и современные модели гостеприимства. РГГУ, М., 2004
58. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы, Кишинёв, Tipografia Centrala, 2004, 550
59. Мусукаев А.И. Традиционное гостеприимство кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1986
60. Назаров И.И. Материальная культура // *Тюркские народы Сибири*, М., 2006, с. 344-364
61. Народы Дагестана. М., 2002, 588 с.

62. Народы европейской части СССР. М., 1964, 984 с.
63. Никишенков А. Традиционный этикет тюркоязычных народов [www.zonakz.net/blogs/user/shynyrau/10582.html]
64. Погодин М. Исследования, замечания и лекции о русской истории, М., 1857, т. 5, Период удельный, с. 196
65. Пономарёв А.П. Брак и семья // Украинцы. 2000, с. 260-290
66. Рабинович М.Г. Общественный быт X-первой половины XIX века // Русские, М., 2005, с. 540-557
67. Рассадин И.В., Добжанская О.Э. Духовная культура и народные знания // Тюркские народы Восточной Сибири. М., 2008, с. 314-328
68. Регионализация мира и перспективы развития восточнославянских государств [hghltd.yandex.net/yandbtm?fmode=]
69. Рославцева Л.И. Материальная культура // Тюркские народы Крыма. 2003, с. 221-286
70. Русские. Отв. ред. В.А.Александров, И.В.Власова, Н.С.Полищук, М., 2009, 828 с.
71. Северный Кавказ. Бытовые традиции в XX в. // Отв. ред. Тишков В.А., Чешко С.В. М., 1996
72. Славяне: этногенез и этническая история: (Междисциплинарные исследования), Л., 1989
73. Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. XIX – первая половина XX вв. М., 1983
74. Сополова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979
75. Стаменова Ж. Праздничен календар // Стаменова Ж., Соня Средкова и др. Гагаузите в България. Записки от терена, София, 2007, 196-258
76. Степан Курогло. Родословное древо. Стихи. Поэмы, Кишинёв, Литература артистикэ, 1988, 168 с.
77. Татары. Отв. ред. Уразманова Р.К., Чешко С.В. М., 2001, 583 с.
78. Токарев С.А. О культурной общности восточнославянских народов // СЭ, 1954, №2
79. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX вв. М.-Л., 1957
80. Тюркские народы Крыма. М., 2003, 459 с.
81. Тюхтенева С.П., Халемба А., Шерстова Л.И., Добжанская О.Э., Социальная организация и семейная обрядность // Тюркские народы Сибири. М., 2006, с. 413-461
82. Украинцы. Отв. ред. Н.С.Полищук, А.П.Пономарёв, 2000, 535 с.
83. Уразманова Р.К. Праздники // Татары. 2001, с. 376-403
84. Фромм Эрих. Психоанализ и этика. М., 1993, 415 с.
85. Функ Д.А. Батьянова Е.П., Добжанская О.Э. Духовная культура // Тюркские народы Сибири, 2006, с. 220-231
86. Халейба А. Хозяйственная деятельность и материальная культура // Тюркские народы Сибири. М., 2006, с. 515-532
87. Цвиркун В.И. Дмитрий Кантемир: страницы жизни в письмах и документах, СПб, 2010
88. Чижова Л.В. Караимы // Тюркские народы Крыма. М., 2003, с. 12-135
89. Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987

Глава 4. Стыд

«Две силы есть – две роковые силы,
Всю жизнь свою у них мы под рукой,
От колыбельных дней и до могилы –
Одна есть Смерть, другая – Суд людской»
Ф.Тютчев, 1869

1. Концепты «стыд» и «совесть»

С концептом гюнаа (грех) в гагаузском языке тесно связаны гунаа йанмаа – совершать грех, или гунесейа гирмаа – входить, гунахкер – грешник, гунахкерлин – грешность, гунахсыз – безгрешный, невинный, гунахсызлык – безгрешность.

В известной мере грех это рак души и совести, болезнь стыда и гордости. В поэтическом плане «сердцу хочется покоя» в то время как «по песням тоскует душа» (Куроглу, 1988, 21).

Так, например, в недавно впервые опубликованном этимологическом словаре «Gagauzça-gagauzça Sözlük» (2018) слово gūnaa (грех) – этимологизируется преимущественно в религиозном плане и смысле *insannarda religiya kurallarına karşı gitmäâ inanç*. Ауыр бишеу уармаа. Kurallara karşı bişey уармаа. Люди, нарушающие религиозные заповеди (Божьи заповеди): делать что-либо постыдное. Делать что-либо вопреки Божьим заповедям.

Непослушание Заповедей Божьих привело к грехопадению Адама и Евы, непочитание родителей и предков согласно пятой заповеди ведёт к манкуртизму и беспамятству. В православной доктрине человеческая деятельность бывает хорошей и плохой, добродетельной и греховной, созидательной и разрушительной, нормальной и аномальной.

Открытия В.В.Бартольда сегодня растут в цене, если принять во внимание, что оно противоречит первым трём Заповедям Божьим о необходимости хранить верности Всевышнему и беспрекословно ему подчиняться. Вместе с непреклонной верой Всевышнему, люди должны согласно религиозной догме, блности чистоту своих соплеменников, стараясь не искушаться ни одним из смертных грехов.

«Поклонение (истинному) Богу и подражание похвальным божественным качествам (т.е. Заповедям Божьим – М.Г.) – читаем во введении к первому тому «Собрания сочинений» Рашида ад Дина, влечёт за собой неисчерпаемые награды, и в этом отношении не остаётся ни малейшего колебания и сомнения; (поэтому) чтобы они ради получения награды за такое счастье проявляли всяческое старание и не практиковали бы небрежность, нерадивость, беззаботность и лень. Аврам, Друг (Аллаха).

Завещал своим детям, чтобы они сохраняли в памяти (во всём) порядке из рода в род, из века в век родословное древо своего потомства и племени и чтобы не допускали в свою среду других народов путём соединения (с ними), чтобы остаться их происхождению чистому и изъятому (от всяческого) пятна, смешение (с другими народностями) и чтобы каждый подробно знал детей своих предков» [Рашид ад Дин, 61].

Грех в художественной литературе гагаузов это умышленное или неосознанное оскорбление, удар по человеческому достоинству. В сакральном смысле грех означает нарушение заповедей Всевышнего и вражду с Богом. Не случайно «Одумайся!» - призывают служители религиозного культа.

Согласимся с известным гагаузским поэтом и коллегой - этнографом С.С.Курогло: «Не просто явлением в земные пределы прославил себя на земле человек. Он выбрал для славы, не слово, а дело, и делом продлил убывающий век». И ещё: «А если ты вырыл колодец в пустыне, расчистил в лесочке завал родника и выстроил мост – то пребудешь отныне ты в памяти честный уже на века» [Куроглу, 1988, 12].

В отличие от понятия «греховность» тема греха в бинарной оппозиции грех-добродетель широко обсуждается в новейшей литературе (Губогло, 2016). При этом акцент делается на осмысление греха как аномального, девиантного поведения в противовес добродетели как созидательности и креативности.

При осмыслении итогов выявленных представлений о греховности, пришлось отказаться от кочующих из книги в книгу концептов «падение нравов», «падшие люди», выбрав предпочтительный, как более адекватно отражающий состояние помыслов и отдельных поступков и качеств человека, и оцениваемых общественным мнением как аномальные, концепт «истощение». Обращаясь к респондентам с вопросом «Какие из поступков и качеств человека, по вашему мнению, являются самыми греховными?», в шкалу ответов из 12 пунктов были включены 4 позиции из состава Заповедей Божьих (непочитание родителей, воровство, зависть и прелюбодеяние), в том числе 2 позиции (зависть и похоть) – из числа Семи смертных грехов.

Остальные семь грехов, не канонизированных религиозной доктриной – отсутствие чувства стыда и совести, гордыня, предательство, нарушение обета, невозвращение долгов, употребление нецензурных выражений, нарушение обычаев гостеприимства, оскорбление человеческого достоинства, - были взяты из новейшей художественной литературы, полагая, что порой она лучше, чем современная этнополитическая литература по гагаузоведению, освещает проблематику греховности и греховного пространства (см. схему 1).

Схема 1. Грехи перед Богом и перед людьми

	Заповеди Божьи	Семь смертных грехов³²	Кодекс строителя коммунизма³³
1.	Верить в единого Господа Бога	Гнев	Преданность делу коммунизма
2.	Не создавать для себя кумиров	Гордыня	Добросовестный труд на благо общества
3.	Не произносить имя Господа Бога всуе	Алчность	Забота каждого о сохранении общественного достояния
4.	Всегда помнить о дне выходном	Зависть	Осознание общественного долга
5.	Почитать и уважать родителей	Чревоугодие	Взаимное уважение между людьми
6.	Не убивать	Блуд	Честность и порядочность
7.	Не прелюбодействовать	Уныние	Уважение в семье, воспитание детей
8.	Не воровать		Непримиримость к несправедливости
9.	Не лгать		Дружба и братство народов СССР
10.	Не завидовать		Нетерпимость к врагам коммунизма
11.			Братская солидарность с трудящимися всех стран
12.			Коллективизм и товарищеская взаимопомощь

³² Семь смертных грехов расположены в редакции Патриарха Кирилла

³³ Принципы коммунистической морали, вошедшие в текст Третьей Программы КПСС, принятой XXII съездом (1961), приводятся здесь в сокращённом виде

2. Концепт «греховность»

Греховность, овладев «достоянием» человека, превращается в наркотик и делает человека зависимым от своей страсти. Поэтесса Елена Ломакина предлагает своё понимание состоянию дел в греховном пространстве: «Грешим и каемся... Грешим и молимся... Клянёмся лучше стать, да не становимся... Пороком – лезвием да по артерии... Ненужной святости в ночной мистории... Балует ласками, не помня имени, Минуту близости на душу выменяв... В тираж всё Вечное, а после – в розницу... Так совершенствуем свою бессонницу... Всё ночью серое... А утром предано... И слёзы катятся, да дело сделано...» [podskazki.info. Греховность. Греховный/Что такое греховность.Греховный].

Иногда за греховность принимается тривиальное заблуждение или восприятие своего поступка греховным, хотя сам по себе поступок не является греховным, ни в религиозном, ни в секулярном смысле³⁴.

Отвечая на вопрос «Какие из поступков и качеств человека, по вашему мнению, являются самыми греховными?» 56.4% опрошенных в 3х городах и 5 сёлах Гагаузии, назвали непочитание родителей как самый тяжкий грех, 47.8% - отсутствие чувства стыда и совести, 42.4% - воровство, 39.5% - зависть, 34.5% - предательство. Этносоциологический и этноэтический этюд, посвящённый анализу зависти в представлениях взрослого населения Гагаузии получил название «Зависть – «четвёртый грех» в представлениях гагаузов»³⁵.

Следовательно на втором месте по тяжести греха (по оценкам (представлениям) граждан Гагаузии) располагается концепт «отсутствие стыда и совести». Нет оснований сомневаться, что при данном перечне греховности на первом месте оказывается самый великий грех – непочитание родителей. Вряд ли стоит сомневаться, что в этом сказывается издавна глубоко укоренившийся у гагаузов культ предков³⁶.

По материалам опроса, проведенного весной 2018 г. феномену «Культы предков» так же подготовлена специальная статья³⁷.

Таким образом данную работу, в которой анализируется состояние нравственности на примере степени греховности, такой её составной части – отсутствие чувства стыда и совести, предлагается назвать «Истощение совести в представлениях гагаузов. Опыт лексико-семантического исследования». В известной мере она является продолжением исследования «Бинарных оппозиций в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтогенные ресурсы» [Губогло, 2016, 64 с.].

³⁴ Популярный анекдот в тему гласит: «Девушка пришла в церковь на исповедь и говорит батюшке – Грешна я батюшка. Каждое своё утро я начинаю с того, что, подойдя к зеркалу, люблюсь своей красотой и сама себе говорю – О, как же ты красива! – Это не грех, дочь моя, это заблуждение» [podskazki.info. Греховность. Греховный/Что такое греховность.Греховный].

³⁵ Готовится к изданию: «Зависть: «четвёртый грех» в представлениях гагаузов»

³⁶ В теологической литературе выделяется несколько стадий или степеней зарождения и проявления греха в душе и поведении человека: изначальный мотив греха, именуемый пролог – когда в сознании человека появляется некий соблазн в виде греховной мысли; на втором этапе желания греха – человек предуготован, на третьем – человек впадает в грех, пересиливая упрёки совести, на четвёртом грех становится привычкой, чтобы на пятом этапе стать пороком, а на высшей степени – страстью. В перечне Семи смертных грехов включены особые, ужасные и погибельные грехи. Согласно учению церкви, человеку, впавшему в состояние одного или одновременно нескольких смертных грехов, не помогает покаяние и церковная молитва, так как смертный грех – это хула на Духа Святого, это конфликт с Всевышним.

Сегодня, в конце второго десятилетия нового тысячелетия, сказываются по инерции некоторые традиции патриархальной семьи, когда «любой мужчина, - по наблюдениям классика научного гагаузоведения В.А.Мошкова, - по своей организации несравненно выше любой женщины». По его сведениям в конце XIX в. «гагаузы не знали случая, чтобы в их селе жена или дети жаловались на побои мужа или отца в суд, тем более, что такого рода жалобы считаются гагаузским общественным мнением доказательством неуважения к главе семейства, а это по мнению гагаузов – величайший грех» [Мошков, 2004, 175].

³⁷ Готовится к публикации – «Загадка целования рук (опыт праксеологического исследования человечности у гагаузов»

3. Непочитание родителей – самый тяжкий («первый») грех

Первое место в греховном пространстве Гагаузии, в т.ч. гагаузов и представителей других национальностей, как уже упоминалось выше, считается непочитание родителей. Больше всего грешат этим недугом, судя по ответам респондентов, 15-19-летние подростки (64.8%).

Молодые люди в возрасте 20-29 лет, как правило, недавно создавшие собственную семью, начинают испытывать на себе отношение детей и ждать от них почтительности и уважительности. Происходит заметное изменение к концепту «почитание» и «непочитание» родителей (см. табл. 1.)

В результате психологической перестройки, связанной с обретением семейного статуса, на передний план выступают ценности, предохраняющие от греховности, в том числе осознание значимости для удачливой и счастливой семейной жизни любить и уважать друг друга, слушаться родителей и осознавать необходимость заботы о них, быть с родителями честными и правдивыми, не огорчать их несправедливыми поступками и плохой учёбой, не держать обиду на родителей и не требовать исполнения от них всех своих желаний, осознать добродетель трудолюбия и человеколюбия.

В широком смысле непочитание родителей, как грех против пятой заповеди Всевышнего, охватывает не только кровных родителей, но и пастырей, учителей, лиц старше возрастом. Сюда же по мысли некоторых богословов относится непочтительное отношение к начальникам, светским властям и законам государства.

К уважению и почитанию родителей призывал «Домострой»³⁸.

Таблица 1. Панорама греховного пространства Гагаузии³⁹
(в % по итогам этносоциологического опроса 2018, n=808)

	Какие из поступков и качеств человека являются самыми греховными?	В целом	Возраст			
			15-19	20-29	30-49	50+
1.	Непочитание родителей	56.4	64.8	50.0	53.8	55.3
2.	Отсутствие чувства стыда и совести	47.8	44.5	42.7	48.6	57.1
3.	Воровство	42.4	46.6	37.5	42.0	42.8
4.	Зависть	39.5	36.9	43.7	41.0	36.3
5.	Предательство	34.5	31.8	42.7	32.1	32.1
6.	Прелюбодеяние	26.7	20.3	27.1	30.7	30.3
7.	Оскорбление человеческого достоинства	20.0	26.3	24.5	15.1	12.5
8.	Нарушение обета	11.6	11.0	11.4	12.3	11.9
9.	Употребление нецензурных выражений	6.9	3.8	7.8	7.1	10.1
10.	Невозвращение долгов	3.5	1.3	2.6	5.7	4.8
11.	Нарушение обычаев гостеприимства	1.5	1.3	1.6	1.4	1.8
12.	Другое	2.6	4.2	2.1	1.4	2.4

³⁸ «Вы же дети, делом и словом угождайте родителям своим <... Любите отца своего и мать и слушайтесь их и повинуйтесь им божески во всём, и старость их чтите, и немощь их и страдания всякие от всей души на себя возложите <...> Если же оскудеют в старости отец или мать, не бесчестите их, не укоряйте, и тогда почтут вас и ваши дети. Не забывайте трудов отца-матери <...> как и они о вас некогда». Памятник русской нравоучительной литературы XVI в. (1547 г.). В нём содержится свод советов и правил, определяющих повседневную жизнь русского человека XVI в., в том числе отношение человека к церкви и царской власти, внутрисемейные отношения, а также организацию и ведение домашнего хозяйства

³⁹ «Грехи» расположены по убывающей шкале в соответствии с собранным урожаем голосов за каждый из них. В соответствии с пятой Заповедью Божьей в «Домострое» содержится указание как предписание: «Како детям отца и мать любити и беречи и повиноваться им и покоити их во всём». Несмотря на то, что некоторые установки «Домостроя» несут в себе негативную коннотацию, некоторые из них не теряют своей актуальности по части соблюдения базовых норм и принципов нравственности [Пушкарёва, 1997].

Под впечатлением засухи и голода в Молдавской ССР в 1946-1947 гг. у гагаузов родилась неадекватная поговорка: «Aşan başêg aaşlık, utanmak kaşêg» (Когда наступает голод, стыд отсутствует); «Не стыдно хлеб достать трудом, стыдно хлеб достать стыдом»; «Коли стыд иметь, можно со стыда сгореть» (русские поговорки)

4. Отсутствие чувства стыда и совести

В греховном пространстве Гагаузии, согласно представлениям её граждан, второе место после непочитания родителей, т.е. после забвения культа предков, занимают два взаимосвязанных концепта – стыд и совесть. В нравственном мире человека они призваны исполнять функцию регулирования поведения человека в тех или иных ситуациях. Оба концепта в свою очередь связаны с чувством вины, которая катализируется чувством стыда и пробуждённой совестью. В нынешней Гагаузии отсутствие чувства стыда и долга наиболее болезненно переживается людьми старшего и преклонного возраста («Не бойся суда, а бойся стыда»). Более половины лиц в возрасте 50 лет и старше (57.1%) указали, что самыми греховными в их представлениях являются отсутствие чувства стыда и совести (см. табл. 1). («Есть совесть – есть стыд, а стыда нет – и совести нет»).

Общественная значимость чувства стыда – «Я стыжусь, следовательно существую» (В.Соловьёв) в нравственной позиции человека неоднократно обсуждалась в русской классической художественной и философской литературе.

Чувство стыда чаще всего возникает при ощущении человеком своей вины или при неисполнении им долга, например, перед семьёй (64.7%), при потере доверия к людям или к самому себе (44.9%), а также при проявлении неуважения к людям (35.4%) и при непочтении к старшим (30.8%). «Стыд под каблуком, а совесть под подошвой» - говорится в русской поговорке о бесстыжем, бессовестном человеке.

Не исполнение чувства долга перед семьёй служит универсальным показателем как для членов семьи, так и для различных поколений. Почти никакой разницы в оценке чувства стыда перед неисполнением долга перед семьёй не обнаружено между гражданами Гагаузии в 4-х возрастных группах. Размах вариации по высокой оценке греховности этого феномена между 15-19-летними подростками (66.1%) и лицами среднего возраста (64.2%) составляет минимальную величину.

Приоритет семьи как ценности в социальном самочувствии граждан Гагаузии, особенно рельефно и значимо выглядит на фоне возникающего стыда при неисполнении долга перед коллегами по работе (5.6%), перед друзьями (8.4%) и даже перед своим народом (11.7%).

В поэтическом плане чувство долга воспринимается в более широком гуманистическом плане: «Я в долгу неоплатном, я в долгу постоянном перед другом и братом, небом и океаном. Перед матерью старой, перед дочкой и сыном я в долгу неустанном, я в долгу нестерпимом перед пахарем мудрым и младенческой зыбкой, перед ночью и утром и твоею улыбкой» [Куроглу, 1988, 29].

Неисполнение детьми долга перед семьёй, особенно перед родителями, навлекает на всю семью горе, стыд, несмыаемый позор, например, в случае, если дочь решается выходить замуж без венчания и без благословения родителей.

«Да, горе, нарушен здесь обычай:
Невенчанные двое – и в степи!
Рыдает мать, отец молчит, набычась,
В тревоге братья, и никто не спит.
Позор семье... Распущенность... Растленье...
Приданого не будет молодым!
Но шепчет тополь: встаньте на колени,
И их венчает шелестом своим»
[Куроглу, 1988, 89].

В нынешних условиях в современных представлениях гагаузов венчание по-прежнему является составной частью свадебного ритуала: 72.9% опрошенных хотели бы, чтобы их брак был заключён по религиозному обряду, но в этом желании, имеющим скорее декоративный характер, отсутствует религиозная окрашенность. Церковь предлагает более торжественный и красочный обряд по сравнению со скучным обменом колец в казённых дворцах бракосочетаний.

В мировидении гагаузов и в гагаузском языке и повседневности существует не однозначное и не до конца понятное проявление стыда, связанное с идеей неприкрытого, обнажённого тела. Табуированными считались любые участки тела, связанные с половыми признаками и деторождением. Более того, в конце XIX – начале XX вв. крайне экзотическим виделась традиция стыда и смущения отца перед сыном, испытываемая от неприкрытого тела. Мужчинам среднего и пожилого возраста не полагалось выходить из дома без головного убора. По моим детским впечатлениям в конце 1940-х годов сильная духом соседка прятала шапку мужа, чтобы не допустить его очередную встречу в питейном заведении со своими приятелями и товарищами. Даже молодые девушки и парни не могли приходить на хору с неприкрытой головой: первые без глухо завязанных платков с бахромой и кистями, вторые без каракулевой шапки или без летней шляпы.

5. «Верх» (гордыня) и «низ» (смирение) в шаткой иерархии греховности

*«Стыд перед людьми – хорошее чувство,
но лучше всего стыд перед самим собой»*
Л.Н.Толстой

На втором плане факторов, вызывающих чувство стыда, согласно представлениям взрослого населения Гагаузии находятся существование за чужой счёт (30.8%), проявление лени (24.2%) и использование средств, полученных нечестным путём (17.6%).

Чувство стыда практически не возникает из-за плохого знания гагаузского языка (5.2%), молдавского (4.6%) и русского (1.8%). Такое чувство вряд ли может возникнуть среди двуязычных и трёхязычных граждан Гагаузии, когда едва ли не каждый с детских лет владеет двумя-тремя языками и относительно легко при общении может переходить с одного языка на другой (см. табл. 2).

Таблица 2. Факторы, вызывающие чувство стыда
(в % по итогам этносоциологического опроса 2018, n=808)

	Ситуации, вызывающие чувство стыда в наибольшей степени	В целом	Возраст			
			15-19	20-29	30-49	50+
1.	Неисполнение долга перед семьёй	64.7	66.1	65.1	64.2	63.1
2.	Потеря доверия	44.9	42.8	45.3	50.5	40.5
3.	Неуважение к людям	35.4	41.1	34.3	34.9	29.2
4.	Непочтение к старшим	30.8	33.9	28.6	28.8	31.5
5.	Существование за чужой счёт	30.8	28.0	35.9	28.8	31.5
6.	Проявление лени	24.2	21.2	27.6	27.3	20.8
7.	Использование средств полученных нечестно	17.6	20.3	14.6	16.0	19.0
8.	Неисполнение долга перед своим народом	11.7	8.5	9.4	12.7	17.8
9.	Неисполнение долга перед друзьями	8.4	9.3	9.9	8.5	5.3
10.	Неисполнение долга перед коллегами по работе	5.6	0.4	5.7	6.6	11.3
11.	Плохое владение гагаузским языком	5.2	7.2	4.7	2.8	5.9

12.	Плохое владение молдавским языком	4.6	2.5	4.2	3.8	8.9
13.	Плохое владение русским языком	1.8	1.7	1.6	2.8	1.2
14.	3/0	1.4	1.3	1.6	0.5	2.4

Во избежание однозначной оценки динамики социального самочувствия и морально-нравственного состояния населения, в том числе на примере населения Гагаузии, как одного из многих постсоветских регионов, уместным представляется триединый подход измерения базовых нравственных концептов, выражающих качества человека. Программой исследования по проекту «Адамлык – нравственная основа человечности» респондентов просили оценить усилились, остались на прежнем уровне или ослабли одни и те же морально-нравственные качества людей за последние несколько лет. Выявленная в ходе опроса картина своей многозначностью связей между отдельными концептами превзошла все ожидания.

Особые краски процессам маргинализации социума придавали в представлениях опрошенных граждан ослабление морально-нравственных ориентиров, определяющих контуры повседневной жизни. Менее всего, судя по итогам голосования и совокупному урожаю голосов, ослабли 2 концепта традиционной культуры – гостеприимство и трудолюбие. Всего 17.3 и 29.6% взрослого населения, имеющие подобный взгляд на социокультурное и морально-нравственное пространство Гагаузии можно считать оптимальными, вопреки их приверженности традиционализму. На двух нижних позициях по восходящей шкале ослабления оказались утрата чувства стыда и ослабление честности. Оказывается более половины взрослого опрошенного населения страдает от того, что наиболее ощутимые потери понесли характерные для общества с традиционными ориентирами, чувство стыда и честности, которые вместе с совестью и соблюдением справедливости составляют основу миропорядка и стержень гагаузского мировидения.

Не менее велики были «потери» или усыхание таких качеств, как уважение к старшим, бескорыстие с справедливостью, являющиеся согласно представлениям опрошенных зримым «продуктом» современных модернизационных процессов. Между лидерами и аутсайдерами потери «веса» в глазах населения не менее важные составные части менталитета – ответственность, чувство долга и доброжелательность, относительно отрицательной динамики которых высказались от 42.6 до 46.2% опрошенных (см. табл. 3).

Ослабление гостеприимства, как института традиционной культуры и человеческого качества, олицетворяющего с давних пор человечность и человеческое достоинство, а также трудолюбие, как основу жизнедеятельности и жизнеобеспечения менее всего ощутили подростки в возрасте 15-19 лет, женщины и жители городов Гагаузии (см. табл. 7).

Самыми болезненными потерями для внуков, детей и стариков примерно в одинаковых масштабах стали потеря чувства стыда и ослабление честности. При этом как средние, так и крупные потери нравственных качеств осознавались молодыми людьми в возрасте 20-29 лет, в городах больше, чем в сельской местности (см. табл. 3)

	Принципы (концепты)	Всего	Молодёжь		Пол		Место прожив.	
			15-19	20-29	Муж	Жен	Город	Село
1.	Гостеприимство	17.3	6.4	16.7	21.3	14.8	16.8	17.8
2.	Трудолюбие	29.6	17.8	24.5	31.7	28.2	34.2	25.5
3.	Ответственность	42.6	30.5	39.1	44.4	41.4	45.8	39.7
4.	Чувство долга	46.2	30.5	50.5	48.9	44.4	47.6	44.9
5.	Доброжелательность	46.2	37.3	50.5	46.3	46.0	47.9	44.6
6.	Уважение к старшим	53.5	44.9	57.3	49.5	56.0	58.9	48.6
7.	Бескорыстие	53.6	48.7	54.7	56.2	51.9	53.7	53.5
8.	Справедливость	55.2	50.0	55.7	55.6	55.0	60.8	50.2
9.	Чувство стыда	58.8	53.0	58.3	58.7	58.8	60.0	57.7
10.	Честность	59.1	56.4	61.5	63.1	57.6	60.0	58.2

Первую тройку концептов самых греховных поступков завершает по представлениям гагаузов и представителей других национальностей Гагаузии воровство (42.8%). Такого мнения придерживаются люди разного возраста. Между подростками 15-19 лет и молодыми людьми в возрасте 20-29 лет (37.5%) разница составляет всего 9.1%. Высокая оценка греховности воровства в разных возрастных группах существует в ментальности гагаузов со второй половины XIX в., когда по свидетельству В.А.Мошкова принято было убивать конокрада на месте преступления⁴⁰.

На рубеже XIX-XX вв. гагаузы чрезвычайно высоко ценили право кумовства и к перемене своего кума гагауз прибегал в крайних случаях. Самым большим грехом считалось что-либо украсть у крёстного отца (саадыча). В представлениях гагаузов ещё в конце XIX в. бытовала легенда о происхождении Млечного пути, «Саман йолу», согласно которой «Бог сохранил на небе на вечные времена в назидании человеку «соломенную дорогу», по которой один крестник тащил солому, украденную им у крёстного отца. «Это страшный грех, - говорят гагаузы: - даже собаку саадыча нельзя палкой ударить, не то, чтобы красть у него что-нибудь» [Мошков, 2004, 27].

Четвёртое место по нисходящей шкале греховности по степени её тяжести занимает зависть (36.3%), с особой чувствительностью не воспринимаемая людьми среднего (48.6%) и старшего возраста (57.1%) и относительно слабо отрефлексированного среди молодёжи 20-29-летнего возраста (42.7%)⁴¹.

Едва ли не каждый третий опрошенный указал, что самым греховным поступком по его мнению является предательство (32.1%). Разрыв в представлениях молодых в возрасте 20-29 лет и подростками 15-19 лет составил 10.9% (см. табл. 1).

Близкими оказались оценки греховности в представлениях у лиц среднего и пожилого возраста. Однако в целом в менталитете гагаузов нет чётко выраженного концепта с его ясной этимологией. Очевидно в основе этого явления лежит синкретизм религиозного сознания гагаузов, в котором гнездятся и уживаются пережитки язычества с догмами православия и «вкраплениями» ислама.

Специальное исследование духовных истоков концепта «предательство» путём анализа его смыслов в Библии и Коране, позволило установить, что согласно Священному Писанию «Предателем является человек, преступивший заповеди Божьи. В Коране преступный поступок осуждается только в отношении Аллаха, между людьми оно предписывается как норма» [Полетаева, nv.bsu.edu.ru Научное ведомство БелГУ – концепт предательство в Библии и Коране].

В этнографической литературе по гагаузоведению нет специальных исследований о предательстве ни в греховном, ни в секулярном пространстве. В редких упоминаниях речь идёт в связи с исследованием полярных нравственных категорий – вере и верности.

Множество смыслов концепта «предательство» можно свести в две основные группы: религиозные – против заповедей Божьих и секулярные – нарушение заповедей Божьих в отношениях между людьми. В том и другом случае вырисовывается совокупный облик предателя, как лжеца и обманщика, сластолюбца, развращённого, вероломного, сребролюбивого, прелюбодея, словом, склонного к нарушению всех заповедей Божьих, в том числе семи канонических смертных грехов.

«Прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное; предворяю вас как и прежде предварял, что поступающие так Царства Божия не наследуют» [Апостол Павел].

⁴⁰ Языковой материал, исследованный в аспекте прагматики концепта «воровство» в русской языковой картине мира свидетельствует о том, что абсолютного категорического неприятия и осуждения воровства в сознании российского народа исторически не сложилось [Шипицина, 2012, 35]

⁴¹ По материалам проведённого исследования по проекту «Адамлык – нравственная основа человечности» подготовлена к печати статья «Зависть – «четвёртый грех» в представлениях гагаузов»

«Шестой грех» по представлениям жителей Гагаузии – прелюбодеяние. Этот концепт, как самый греховный, собрал голоса 30.3% респондентов. Особенно тяжким и нетерпимым он представляется лицам среднего возраста (27.1%) и пожилым старше 50 лет (30.7%). Известную лояльность, если можно так сказать, проявили к прелюбодеянию подростки в возрасте 15-19 лет, видимо, не вполне адекватно понимая опасность этого порока и не доверяя религиозной догме и метафоре, что прелюбодеяние, блуд – ведут не в рай, а в ад.

6. Нецензурные выражения

В отличие от трёх как Божьих, так и секулярных грехов – непочитания родителей, отсутствия чувства стыда и совести, воровства, занимающих лидирующее положение в «лестнице» греховности, на полярных позициях, т.е. в нижней части шкалы, состоящей из 12 позиций, по современным представлениям жителей Гагаузии, самыми греховными считаются употребление нецензурных выражений (10.1%), невозвращение долгов (4.8%) и нарушение обычаев гостеприимства (1.8%) (см. табл. 1).

Удивительно редкое признание греховными двух последних из трёх по экспертным оценкам вызвано новыми социально-экономическими условиями рыночной экономики. Жизнь по новым капиталистическим законам свободной конкуренции, когда «человек человеку не друг и не брат, а скорее – враг», истощает исторически нажитые высокие нравственные принципы добра и добродетельства, а вместе с ними снижает уровень моральных требований к повседневным контактам.

Ощущение малой греховности невозвращения долгов рождается в головах людей от неурядиц реформаторства, от слабой социальной обеспеченности, от бесконечных сообщений СМИ о банкротствах, от выбивания долгов из-за неоплаченных кредитов и т.п.

Особое удивление вызывает отказ части населения Гагаузии от соблюдения добрых старых этических традиций, не омрачающих прежде атмосферу межнациональных отношений. Весной 2018 г. всего лишь каждый десятый взрослый житель Гагаузии счёл греховным, т.е. аномальным, девиантным употребление нецензурных выражений, служит одним из показателей если не падения нравов, то по крайней мере – истощения добропорядочности и интеллигентности в репертуаре повседневной жизни.

Более ста лет тому назад, в последнем десятилетии XIX в. «В деле обращения мужчин с женщинами» В.А.Мошков обнаружил большую разницу с простонародьем России. «Наш крестьянин, - объяснял автор первой фундаментальной монографии о гагаузах В.А.Мошков, - насколько мне приходилось его наблюдать, никогда не сдерживается в разговоре, сколько бы женщин не находилось в комнате. Самые циничные сказки и песни рассказываются и поются совершенно свободно в обществе женщин, девушек и детей, как будто бы их вовсе не было. У гагаузов этого нет; ни один мужчина не позволит себе в обществе женщин и детей никаких нескромных разговоров. А если он хочет рассказать нескромную сказку, то прежде всего осмотрится во все стороны, нет ли женщины, или не может ли она услышать его из соседней комнаты» [Мошков, 2004, 132].

Гагаузский кодекс приличия, в котором чувству стыда отводилась ключевая роль, требовал от молодёжи избегать нецензурных выражений в присутствии девушек. Однако в пылу музыкальной и стихотворной полемики, когда юноша и девушка попеременно исполняли экспромтом частушки (мани) «Не считалось неприличным употреблять самые циничные выражения в присутствии девушек, хотя в обыкновенное время, - как уточнял В.А.Мошков, - всякое сколько-нибудь нескромное выражение в присутствии женщин строго воспрещалось кодексом приличий» [Мошков, 2004, 88],

Заключение

В психологической и философской литературе относительно хорошо представлены исследования, посвящённые концептам «стыд», «совесть», «вина», «гордость», «зависть», «предательство». Особое внимание уделяется двойственной природе чувства стыда, как зеркалу внутреннего мира человека, как переживанию, с одной стороны, за девиантный проступок, а с другой – как осознание социального опыта, предполагающего наличие оценивающего другого. В системе гагаузского мировосприятия «другой» - это могущественный институт общественного мнения «инсан маана булмасын» (чтобы люди не осудили).

В ряду многих, безусловных достоинств первого в мире «Учебного гагаузско-русского тематического словаря» (требующего, кстати, особого разговора), подготовленного И.Банковой и Р.Коджа и изданного под редакцией П.Чеботара и ответственного редактора П.М.Пашалы, по справедливости можно считать включённые в два особых раздела «Чувства и эмоции состояния человека» и «Человек в отношениях к людям» ключевые концепты мировидения и языка гагаузского народа – utanmak – стыд, смущение, utancaklık – стеснительность, робость, застенчивость, скованность, неловкость, нерешительность, utanmazlık – бесстыдство, üz – совесть, честь, üzsüzlük – бесстыдство, utancak – стыдливый, utanmaz – бесстыдный, suratsız (üzsüz) – бессовестный, бесчестный, бесстыжий [Коджа, Банкова, 2017, 35, 39].

Несколько перефразируя народную мудрость подведём общие итоги. Стыд – это ответственность и перед Всевышним и за проступок перед людьми. Вина – это ответственность за проступок перед собой и перед кодексом чести. Раскаяние – это сожаление по поводу своего проступка. Прощение – это основание для искупления греха и оправдания перед людьми.

Таблица 5. Жизненные ценности, человеческие качества и нормы поведения, оставшиеся без изменений за последние несколько лет
(в % по итогам этносоциологического опроса 2018, n=808)

	Ценности, нормы, качества	В целом	Возраст			
			15-19	20-29	30-49	50+
1.	Гостеприимство	45.5	37.3	51.0	51.4	43.5
2.	Трудолюбие	40.7	37.3	47.9	44.3	32.7
3.	Доброжелательность	40.7	50.0	34.4	44.8	29.8
4.	Ответственность	36.4	43.2	38.5	34.0	27.4
5.	Чувство долга	33.9	45.8	32.8	30.2	23.2
6.	Уважение старших	29.0	33.1	28.1	26.9	29.0
7.	Честность	25.9	29.2	23.4	25.9	23.8
8.	Справедливость	25.6	29.2	24.5	25.5	22.0
9.	Бескорыстие	24.7	30.5	22.9	20.3	22.6
10.	Чувство стыда	22.9	30.1	26.0	17.0	16.7

Таблица 6. Ценности, человеческие качества, нормы поведения, улучшившиеся за последние несколько лет (в % по итогам этносоциологического опроса 2018, n=808)

		В целом	Возраст			
			15-19	20-29	30-49	50+
1.	Гостеприимство	30.6	51.3	24.5	20.3	21.4
2.	Трудолюбие	22.0	39.4	17.7	11.8	15.5
3.	Ответственность	12.7	20.8	11.5	9.9	6.5
4.	Уважение старших	11.6	17.4	8.3	9.9	9.5

5.	Чувство долга	9.4	14.8	5.7	9.0	6.5
6.	Справедливость	9.4	11.9	7.8	10.4	6.5
7.	Доброжелательность	7.5	9.7	6.2	6.1	7.7
8.	Чувство стыда	7.2	8.5	3.1	7.1	10.1
9.	Бескорыстие	6.7	6.8	5.2	6.1	8.9
10.	Честность	5.7	6.4	4.7	5.2	6.5

Современные представления граждан Гагаузии о стыде и совести, о душе и гордости, о честности и зависти, о греховности и виновности – свидетельствуют о преобладании в них скорее внерелигиозной, чем религиозной составляющей. Мудрость современного общественного мнения образованных граждан Гагаузии возшла за два десятилетия до распада Советского Союза и почти за три десятилетия постсоветского периода, т.е. практически за, её внутренняя история полстолетия на такую концептуальную высоту, на которой видна энергия человечности и человеческой способности осознавать, контролировать и толковать свои мысли и поступки.

Гагаузская человечность, её внутренняя история как у других евразийских народов выработывалась в течении многих столетий и становилась способностью налаживать духовно-нравственные отношения с самим собой и другими людьми, природой, культурой, обществом, т.е.с объективно существующей внешней средой.

Литература

1. А.А.Чапайкина, Место концептов стыд и совесть (shame and conscience) во внутреннем мире человека // Magister Dixit – научно-педагогический журнал Восточной Сибири, № 2 (18), октябрь 2015 (<http://md.islu.ru>)
2. Бербешкина З.А. Совесть как этическая категория, М., Высш.шк., 1986
3. Воля Е.С. Концепт человеческого достоинства и этические концепции
4. Г.М.Шпицина, Прагматика концепта «воровство в русской языковой картине мира // Научные ведомости. Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Серия Гуманитарная наука, 2012, № 24 (143) вып. 16, 35
5. Губогло М.Н. Бинарные оппозиции в культуре гагаузов. Миротворческие и конфликтогенные ресурсы (лексико-семантическое исследование), Исследования по прикладной и неотложной этнологии, № 254, М., ИЭА РАН, 2016
6. Губогло М.Н. Декодирование элементов традиционной культуры как способ исследования нравственных основ мировидения гагаузов, Исследования по прикладной и неотложной этнологии, № 270, М., ИЭА РАН, 2019, 46 с.
7. Ерасов Б.С. Цивилизации: универсалии и самобытность, отв.ред. Н.И.Зарубина, М., Наука, 2002, 524 с.
8. Коджа С.З., Банкова И.Д., Учебный гагаузско-русский тематический словарь, отв.ред. П.М.Пашалы, редактор П.А.Чеботарь, Комрат, НИЦ им. М.В.Маруневич, 2017, 264 с.
9. Малахова С.А. Личностно-эмоциональные концепты «гордость» и «стыд» в русской и английской лингвокультурах. Автореф. на соиск. Уч. Степ. К.фил.наук, Волгоград, «Перемена», 2009, 24
10. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы, Кишинёв, 2004, 550 с.
11. О стыде и совести // В книге «Логический анализ языка. Языки этики», М., ЯРК, 2000
12. Панова Л.Г. Грех как религиозный концепт (на примере русского слова «грех» и итальянского «peccato») // Логический анализ языка: языки этики, отв.ред. Н.Д.Арутюнова, Т.Е.Янко, Н.К.Рябцева, ЯРК, 2000, 167-177
13. Питер Бири, Жизненный выбор. О многообразии человеческого достоинства

14. Погребняк Ю.В., Ван Сьюань (Волгоград). Структурно-семантические характеристики концепта «стыд» в русской и китайской лингвокультурах (на материалах пословиц, поговорок и фразеологии) // Известия ВГПУ, филологические науки
15. Полетаева Т.А. Концепт «предательство» в Библии и Коране (в русскоязычном и англоязычном переводах) // Научные ведомости Белгородского гуманитарного университета, Серия Гуманитарные науки, 2018, т.37, № 3, 429-441
16. Протоиерей Владислав Свешников, Очерки христианской этики (azbuka.ru Очерки христианской этики)
17. Пряжников Н.С., Пряжникова Е.Ю. Психология труда и человеческое достоинство
18. Пушкирёва Н.Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница, М., Наука, 1997
19. Рацен Т.Н. Пословицы и поговорки с антропонимическим компонентом как источник изучения менталитета народа // Славянские истоки словесности и культуры в Западной Сибири, ч.1, Изд-во Тюмен. Госуниверситета, 2001, 161-171
20. Рашид ад Дин, Сборник летописей, том 1, книга первая, перевод с персидского Л.А.Хетагурова, редакция и примечания проф. А.А.Семёнова, М.-Л., изд-во АН СССР
21. Сайгин В.В. Концепт «Грех» в свете антиномии религиозного и светского содержания ключевых концептов русской культуры // Учёные записки: электронный научный журнал Курского государственного университета, 2014, № 2 (30)\
22. Сайгин В.В. О понятии «десакрализация концепта» (на примере концепта «грех» в современном русском языке // Современные проблемы науки и образования, 2014, № 2
23. Сайгин В.В. Смысловое наполнение и семантическая структура концепта «грех» в современном русском языке (по данным толковых и этимологических словарей) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И.Лобачевского, 2013, № 3-1, 421-426
24. Степан Куроглу, Родословное древо. Стихи.Поэмы, Кишинёв, изд-во «Литература артистикэ», 1988, 166 с.
25. Степанов Ю.С. Концепты. Тонкая плёнка цивилизации, М., ЯСК, 2007, 248 с.
26. Сундуй Г.Д. Миг детства кочевой Азии. Опыт духовно-нравственного воспитания, Кызыл, Тув.кн.изд-во, 2009, 168 с.
27. Тишков В.А. Русский мир: смысл и стратегии // Стратегии России, 2007, № 1
28. Хабермас Юргенс, Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека (vphil.ru, журнал «Вопросы философии» - Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека)
29. Хвостов В.М. Этика человеческого достоинства
30. Шахманова Б.Г. Анализ реализации концепта «стыд» как компонента концепта «совесть» в кумыкском языке в сопоставлении с русским // Вопросы дагестанских языков и литературы, вып. 4, Махачкала, ДГПУ, 2005, 146-152
31. Шахманова Б.Г. Морально-этический концепт «совесть» в кумыкской и русской языковых картинах мира: на материале фразеологических и паремиологических единиц

Глава 5. Зависть

*«... Ужасна изжога зависти. Как тяжело завидовать!
Зависть сдавливает горло спазмой, выдавливает глаза из орбит...»*

Юрий Олеши, Зависть

*Сытый волк смиреннее завистливого человека
Пословица*

*В лихости и в зависти нет ни проку, ни радости
Пословица*

Где счастье плодится, там и зависть рождается

Злой плачет от зависти, добрый от радости

*Несправедливая критика часто является замаскированным (скрытым?)
комплиментом. Она часто означает,
что вы возбуждаете зависть и ревность*

*От зависти люди стареют,
От злости тупеют,
От обиды болят,
А от любви молодеют!
Омар Хайям*

Худо тому, кто добра не делает никому

*Портит людей не бедность или богатство,
А зависть и жадность
Омар Хайям*

Kıskanç

*Adam-karı açan kıskanç,
Onda sän durma, ama kaç!
Bir kabaatsız o hep kollêêr,
Doksan dokuz yalan bulêr.*

*Gecä onu tutmaz uyku,
Ürää durêr hep bir kuşku.
Gölgä, kazık, direk – ona
Bir kavgaya olêr maana.*

*Susêr, gidärsän ileri,
Teper, kalarsan hep geeri.
Lafet, lafetmä – yok iilik,
Kafa onda heptän delik.*

*Görülmedik işi görer,
Kendisini dä öldürer.*

*Если человек, мужчина или женщина, завистливы
Рядом не сиди, поскорее прочь беги.
Невинных завистник караулит, поджидает,
И сто грехов, придумав, предъявляет.*

*По ночам завистника не одолевает сон,
Его душа не спит, желчный извергает стон.
Столбы, колонны, даже тень столба,
Для клеветы ему годится всё сполна.*

*Успехи, достижения чужие, - о них молчит,
Но коли кто оступится, того пинает и шипит.
Ему хоть кол на голове теши, для него пустяк,
В его гнилой душе лишь злоба и сквозняк.*

*Самого себя он завистью сжигает, убивает,
Когда ложь и небывлицы на граждан честных низвергает.*

*Seni sever – sanêrsin, hep,
Ama o diil insan – köpek.*

*И если кажется, что он Вас любит,
Помните, завистник брешет как собака,
На самом деле он – собака, но не человек..*

*Vasilisa Tukan, 2010, 246
Перевод с гагаузского М.Н.Губогло*

Концепт, как микромодель традиционной культуры народов, в известном смысле порождает мировидение и порождается ею. Являясь «сгустком культуры», концепт представляет собой коллективное наследие в сознании народов, обладает смысловой нагрузкой (семиотической плотностью), внеязыковой (экстралингвистической) информацией. В пословицах и поговорках, в произведениях устного народного поэтического творчества в концепте зависть находят отражение разнообразные черты повседневной жизни, этически окрашенные и национально специфические представления народа о мире, о факторах и условиях жизнедеятельности, о характере коммуникаций и проявлении человечности в разнообразных сферах и средах.

Концепты играют важную роль в межпоколенной и кросспоколенной трансмиссии культуры, так как подобно пословицам, поговоркам и афоризмам, выражают наиболее важные идеи жизнедеятельности и мировидения в сжатой или ёмкой форме, отражая особый менталитет каждого народа.

В концепте «зависть» в мировидении гагаузского народа отражены две корневые системы. С одной стороны они связаны с православием и связаны с грехами и добродетелями, идущими от христианских Божьих заповедей, от заповедей Христа, Моисея, и с другой стороны - связаны с более глубокими корнями, идущими от язычества и частично от исламского мира и кочевой цивилизации.

Заповеди Христова и семь смертных грехов – это по сути дела нравственная основа учения о добре и зле, о том, что такое хорошо и что такое плохо. Когда мы говорим нравственность, мы подразумеваем человечность. В широком смысле нравственность, как и человечность, имеет внеинституционный и внеисторический характер, т.е. они независимы от различного рода идеологий. Этика в антропологическом отображении – это наука о человечности и нравственности, языком которых выступает соотношение между добром и злом.

Христианские интерпретации и рефлексии по поводу зависти имеют длинную историю и хорошо отражены в европейской культуре, особенно в живописи. Достаточно напомнить «7 смертных грехов» и «7 добродетелей» Питера Брейгеля, Отто Дикса, Иеронима Босха, Марты Дахлиг и у целого ряда других произведений художественной литературы и искусства. В русском языке и Русском мире смысловая нагрузка концепта зависть широко отражена в исторической, этимологической и философской информации, в том числе в этнокультурной специфике элементов материальной и духовной культуры. Тексты героических эпосов тюркских народов евразийского пространства могут достаточно репрезентативно служить ресурсами исследования социально-культурной значимости зависти в Тюркском мире, в том числе в пространственном и историческом аспекте.

В данной работе представлен анализ итогов этносоциологического исследования по проекту «Адамлык: нравственные основы человечности», согласно программе которого в апреле-мае 2018 г. был проведён широкомасштабный опрос населения в Гагаузии⁴².

⁴² Первым итогам анализа, в т.ч. таким концептам как социальное самочувствие, справедливость, труд, трудолюбие, дружба (общение), семья, совесть, стыд, религиозность, харизматичность, духовность посвящена статья М.Н.Губогло *Цивилизационное притяжение Русского мира (опыт Гагаузии)* // Вестник Российской нации, 2018, № 6, 31-44. Ещё одним вариантом серой зависти могут служить неоднократно наблюдаемые мной в полевых экспедициях случаи, когда хозяин, твёрдо стоящий на ногах, увидев большой дом соседа, решает перестроить свой, чтобы сделать более впечатляющим, чем у соседа.

В соответствии с программой и стратегией исследования семантическое ядро концепта «зависть» в гагаузском и русском языках, ассоциированное с такими лексемами, как недоброжелательность, злоба, жадность, досада, а также с такими понятиями как белая, серая и чёрная зависть, рассматривались в сочетании с перечнем поступков и качеств человека, являющихся согласно общественному мнению и личному представлению опрошиваемых самым греховным. Акцент делался не столько на выявлении семантики концепта и концептов, включённых в список, сколько на представлениях людей о пирамиде, т.е. степени греховности их между собой.

Весной 2018 г. т.е почти через 3 десятилетия после развала Советского Союза, в первой тройке самых греховных пороков респондентами Гагаузии были названы традиционные в гагаузской народной ментальности концепты: не почитание родителей (56.4%), связанное с остатками культа предков, отсутствие стыда и совести (47.8%), отражённое в частности в современном усыхании обычая целования рук, и, наконец, воровство (42.4%), которое особенно строго каралось согласно обычному праву кочевого образа жизни вплоть до негласно разрешаемого жестокого самосуда.

В конце XIX в. «бешалминские гагаузы не знают случая, - как отмечал российский классик гагаузоведения В.А.Мошков, - чтобы в их селе жена или дети жаловались на побои мужа или отца в суд, тем более, что такого рода жалобы считаются гагаузским общественным мнением доказательством неуважения к главе семейства, а это, по мнению гагаузов, **величайший грех**» [Мошков, 2004, 175].

Не почитание родителей как самый греховный порок, на исходе второго постсоветского десятилетия, (опрос, 2018 г.) – это не столько рудимент древнего культа предков, сколько строго соблюдаемый кодекс приличия, как часть нравственной позиции человека.

Общепринятый кодекс приличия, чётко соблюдаемый у гагаузов в конце XIX-начале XX вв. предписывал строгое поведение девушки и соблюдение чувства стыда. Согласно этому кодексу «для девушки считалось большим стыдом танцевать (на хору – М.Г.) рядом с мужчинами неродными. Поэтому в хору рядом танцуют только братья и сёстры или родственники с родственницами, неродные или же незнакомые держатся за руки только мужчины с мужчинами, а женщины с женщинами <...> Когда парни в селе Бешалма, по примеру больших сёл попробовали нарушить это правило, то девушки совсем вышли из хоровода» [Мошков, 2004, 82].

Взрослеющий мальчик в возрасте 11-12 лет начинал считать себя взрослым и стыдился играть с самыми маленькими ребятами. В 14 лет если какая-нибудь девушка ему понравилась, он стыдился с ней заговорить и подсылал к ней какую-нибудь свою родственницу передать ей, что она ему нравится [Мошков, 2004, 101].

Весной 2018 года четвертое место из 12 номинаций греховных дел по нисходящей линии в Гагаузии занимала зависть (39.5%). При этом суть зависти, как раковой опухоли души, выражается в том, что она не стремится сделать что-то полезное для говорящего, а нацелена на вредительство другим. Такова, в частности, чёрная зависть⁴³ некоторых самозванных общественных деятелей Гагаузии, не сумевших построить свою профессиональную карьеру с помощью престижного в советские времена высшего

⁴³ В отличие от белой зависти, ориентированной на креативное созидание и сопровождаемое в целом позитивными эмоциями, чёрная зависть отравлена негативными эмоциями, злобой, стремлением отрицательно повлиять или оклеветать объект зависти, например, по обычаям советского времени написать донос куда следует. Чёрная зависть может накапливаться в течение длительного времени, а затем взорваться вспышкой гнева.

Могут упомянуть ещё так называемую серую зависть, когда завистник, называющий себя общественным деятелем, помещает свои грязные доносы на сайтах интернета, пишет доносы на людей, которых он ненавидит, в вышестоящие инстанции и ведомства, пытаясь якобы во имя правды уличить в каких-то несуществующих прегрешениях. Даже в тесном академическом кругу примером зависти порой могут служить клеветы, которыми сотрудники обмениваются, поливая друг друга нелепыми инсинуациями, забывая, однако, поблагодарить тех, кто однажды вынес оправдательный вердикт, спасая доброе имя от клеветы и лжи.

образования и стремящихся облить грязью своих более успешных дипломированных земляков.

Вряд ли такого рода зависть служит психологической компенсацией самому завистнику. Однако она содержит в себе нечто ужасное, потенциально саморазрушительное, представляя опасность не только для окружающих, но и для самого завидующего. Народная мудрость по этому поводу гласит: «Съел волк кобылу, да дровнями подавился», «злой плачет от зависти, а добрый от радости». Подобным пословицам несть числа... в языках многих народов мира. Как говорится – «зависть, она и в Африке зависть».

Более четырёх с половиной столетий прошло со времени создания двух серий гравюр Питером Брейгелем Старшим: «Семь смертных грехов» и «Семь добродетелей»⁴⁴. Характеристика зависти, вложенная им в картину «Зависть», не теряет своей актуальности и сегодня, в начале XXI века. Некрасивая женщина, поедающая сердце и показывающая на индюка, манифестирует старинное выражение «Зависть гложет сердце», а индюк выступает брендом жадности, глупости, показной напыщенности, т.е. пороки, порождающие или сопровождающие зависть.



Питер Брейгель. Зависть (Invidia), 1558 г.

Убедительным символом зависти на этой же картине выступают две дерущиеся из-за кости собаки, подобно тому, как в наши дни дерутся из-за депутатского мандата или кабинета начальника. Зависть – категория обоюдоострая, она ранит не только кого-то, но и самого завистника. Очередь на примерку обуви, как показал П.Брейгель, красноречиво разоблачает намерение завистника обрести предмет контроля. На вершине конструкции, венчающей очередь за обувью, человек целится в яйцо как в символ разума. Перевернутый сапог, как нелепый колпак, на вершине конструкции, являет собой иносказательный символ перевернутого и нереального мира. Остальные детали конструкции призваны дополнить впечатление зрителя о том, что на гравюре «Зависть» изображена аллегория ада, куда направляются завистники, злорадующиеся люди. Не вдаваясь в остальные детали картины, можно сделать вывод, как неоднократно отмечалось в литературе, что зависть – это

⁴⁴ Семь смертных грехов и добродетелей по П.Брейгелю: а) гнев, лень, (уныние) гордость гордыня, (тщеславие), скупость (жадность), чревоугодие, зависть, похоть; б) вера, надежда, милосердие, правосудие, благоразумие, сила, умеренность (чувство меры).

нечистоты души, которые отравляют всё вокруг и самого завистника. В этом, увы, приходится убеждаться, наблюдая за ходом той или иной предвыборной кампании. Не случайно талантливая гагаузская поэтесса Василиса Тукач в стихотворении Kiskanc (Завистник), взятом в качестве эпиграфа к данной теме, завистливого мужчину или женщину считает собакой, а не человеком [Tukan, 2010, 246].

Рядом с завистью, занимающей четвёртое место в иерархии самого греховного зла, находятся согласно современным представлениям гагаузов, концепты не лишённые преступной начинки: предательство (34.5%), прелюбодеяние (26.7%), оскорбление человеческого достоинства (20.0%), занимающие 5-7 места.

Высокий «рейтинг» предательства в нынешних представлениях гагаузов имеет под собой реальные исторические корни. В отношении предателя общественное мнение применяло самое жестокое наказание – остракизм, т.е. изгнание человека из своей среды. «Зачастую случается, отмечал В.А.Мошков, - что неразумная толпа, принимая за измену самое ничтожное нарушение общепризнанных нравственных правил, не колеблясь, клеймит человека самым страшным для него словом «изменник» [Мошков, 2004, 190].

Корни негативного отношения современных гагаузов к предательству восходят к мировоззренческим представлениям их далёких пращуров – орхонских тюрков и огузов, которые «в византийских источниках называются узами» [Бартольд, т.5, 40].

Хан орхонских тюрков «обращается к народу, убеждает его, напоминает ему, что с ним, с народом, всегда случались несчастья, когда он изменял хану, и что только верность хану обеспечивает благосостояние народа. Приводится пример, что, когда тюркский народ изменил хану, то его кровь лилась как вода» [Бартольд, т.5, 429].

Слова хана, высеченные на гранитном камне, были обращены векам и далёким потомкам: «Смотрите на надпись, из неё вы увидите, что с вами случилось, когда вы поддерживали государство (точки хана) и когда изменяли ему» [Бартольд, т. 5, 430].

Особое внимание обращает на себя лояльное отношение наших современников к нарушению обета. Лишь немногим более чем каждый десятый респондент (11.6%) отметил, что нарушение обета, т.е. подтверждение приверженности человека религиозной догме, является по его мнению самым греховным. Этот факт служит красноречивым аргументом, отвергающим религиозность в качестве стержня гагаузской идентичности, на чём, в частности, неутомимо настаивают исследователи, увлечённые явно завышенной оценкой роли религии и предвзятым пониманием религиозности в повседневной жизни гагаузов.

Разительный контраст с выше перечисленными пороками, осуждаемыми общественным мнением, представляют наконец ещё 3 номинанта (концепта), получившими чрезвычайно низкий урожай осуждений в качестве самых греховных: это – употребление нецензурных выражений (6.9%), невозвращение долгов (3.5%), нарушение обычаев гостеприимства (1.5%).

Можно предположить, что все три концепта, понизившие или утратившие свой антирейтинг в качестве самого греховного, во-первых, связаны с атеизацией, в том числе с десакрализацией религиозных канонических поведений, во-вторых, с общим ослаблением нравственности, в связи с глобализацией, особенно с отсутствием в должной мере чувства стыда и совести, в том числе неоднократно наблюдаемое в работе средств массовой информации [Малькова, 2018, 214-223].

Справедливы идущие из глубины веков китайские пословицы: «Не мочь есть виноград, но говорить, что виноград очень кислый», «Из-за чего-то начать завидовать кому-то, а затем питать ненависть к этому человеку».

Ослабление табуированности нецензурных выражений и невозврата долгов, связанные с общим снижением уровня морали и нравственности, болезненно воспринимается творческой элитой. «У гагаузов, - как отмечал В.А.Мошков, - ни один мужчина не позволит себе в обществе женщин и детей никаких нескромных разговоров» [Мошков, 2004, 132]. Даже в конце XIX в. казалось странным, когда «в пылу музыкальной или стихотворной полемики, не считалось непристойным употреблять самые циничные

выражения в присутствии девушек, хотя в обыкновенное время всякое сколько-нибудь нескромное выражение в присутствии женщин строго воспринимается кодексом приличий» [Мошков, 2004, 88].

Выдающийся гагаузский поэт, этнограф по профессиональной занятости С.С.Курогло, особенно высоко ценил возвращение долгов, как высоко нравственный принцип.

Долг
«Я в долгу неоплатном,
Я в долгу постоянном
Перед другом и братом,
Небом и океаном.
Перед матерью старой,
Перед дочкой и сыном
Я в долгу неустанном,
Я в долгу нестерпимом.
Перед пахарем мудрым
И младенческой зыбкой,
Перед ночью и утром
И твоею улыбкой.

С.Куроглу, 1988, 29

Семь канонических грехов, постоянно дискутируемых в художественной литературе, в живописи и в других произведениях искусства, призывают к тому, чтобы человек везде и всегда стремился к тому, чтобы вести себя правильно, хотя не всегда удаётся это достичь, т.к. часто приходится совершать выбор между различными нравственными ценностями, неизбежно принося какие-то из них в жертву другим. Так, например, согласно божьим заповедям, предназначенным для земного исполнения между людьми не ради почитания Господа Бога, а ради порядка и мирного существования в обществе, гагаузы не должны не воровать, не убивать. Однако ещё на рубеже XIX – начала XX вв. считалось, что если «поймали цыгана, укравшего хозяйских лошадей», то тут же его можно прикончить. В серии гравюр Питера Брейгеля «Грехи» (1557-1558 гг.), состоящей из восьми изображений, посвящённых отдельным порокам, в том числе зависти, и его же композиции «Страшный суд», метафорами и художественными аллегориями изобличаются человеческие пороки в одном типологическом ряду.



Питер Брейгель Старший. Серия «Грехи» — ГНЕВ. 1558

В гравюре «Гнев» безудержную ярость изображает медведь у ног женщины, выступающей символом гнева в латах, с мечом и факелом. Монстры режут беззащитных людей. Саморазрушительность гнева и ярости, как и зависти, передаётся фигурой в плаще и шляпе, с ножом в зубах. Один из монстров поджаривает человека на вертеле. Огонь и кипящее масло ассоциируются с проявлением гнева. На дальнем плане – ужасные видны смертельные последствия гнева – виселица и горящая крепость [Брейгель, Гнев, 1558].

Одним из источников, порождающим зависть, по представлениям гагаузов выступает лень (уныние). Она всегда радикально осуждается общественным мнением. На гравюре П.Брейгеля лень красноречиво изображена в образе уснувшей женщины, облокотившейся на осла, воплощающего Глупость, как постоянную спутницу Лени. Ещё одним символом глупости, порождающей лень, выступают обнажённые люди, разглядывающие на крупном циферблате цифру 11 – как ещё один символ глупости - ленивых предупреждает о быстротекущем, потерянном времени человека на высохшем дереве, выступивший из механизма остановившихся часов и стучащий молотком по колокольчику [Брейгель, Лень (Глупость), 1557].



Питер Брейгель Старший. Серия «Грехи» — ЛЕНЬ (ГЛУПОСТЬ). 1557

Олицетворение скорее гордыни, чем гордости в гравюре Гордость (Тщеславие) служат «в короне павлин» (И.А.Бунин) и дама в роскошном платье вместе с шикарным веером роскошного хвоста павлина, олицетворяющими тщеславие и гордыню. В правом нижнем углу картины тщеславие изображено в формате парикмахерской, в которой люди с одной стороны стремятся стать красивее, но с другой стороны подвергаются таким прозаическим неприглядным действиям как мытьё волос и лечением зубов. В центре картины её главная мораль: гордыня загоняет людей в широко распахнутую пасть ада [Брейгель, Гордость (Тщеславие), 1558].



Питер Брейгель Старший. Серия «Грехи» — ГОРДОСТЬ (ТЩЕСЛАВИЕ)

Идеологемой и брендом скупости в гравюре П.Брейгеля «Скупость», (Сребролюбие) выступает бессмысленное накопительство. Олицетворяет идею скупости уверенная в себе женщина, поглощённая пересчётом денег в кубышке, которую наполняет монетами монстр, вываливая деньги из деревянной кадучки. Толпа, одуряемая жадностью, пытается сбить с крыши суму с деньгами с помощью арбалета, а в это время двое воришек срезают кошелек у одного из них. Штурм ещё одной огромной кубышки людьми, у которых алчность и накопительство затмевает разум, кончается добычей рассыпанных на земле монет [Брейгель, Скупость, 1558].



Питер Брейгель Старший. Серия «Грехи» — СКУПОСТЬ. 1558



Питер Брейгель Старший. Серия «Грехи» — ЧРЕВОУГОДИЕ. 1558

Современные диетологи и святые отцы предупреждают прежде всего женскую часть населения от чревоугодия. Если человек предался страсти чревоугодия, то он теряет иммунитет и к другим смертным грехам и страстям, таким как гнев, блуд, отчаяние, сребролюбие, зависть. На известной серии гравюр Питера Брейгеля символом чревоугодия, как пьянства и обжорства, выступает чрезмерно полная женщина, восседающая на кабане и пьющая прямо из кувшина. Две другие обнажённые женщины пьют и пьют вместе с монстрами. Чревоугодник, как и завистник, теряет разум, например, тот пьяница на картине, который совершает молитву на бочку с торчащим из неё голым человеком. Мораль картины проста: чревоугодников ждёт страшная смерть на сковородах в аду, изображённых за мельницей [Брейгель, Чревоугодие, 1558].

Зависть несёт в себе потенциальный разрушительный заряд и крайне негативную коннотацию, побуждая нормальных людей проявлять бдительность и предосторожность с носителями этого чувства. Коварство этого чувства связано с тем, что ради вкусной еды, модной одежды, престижной работы и отдыха можно отказаться от многих жизненных радостей и нравственных идей. Чем больше в стране углубляется пропасть между бедными и богатыми, тем чаще зависть порождает напряжённое отношение первых ко вторым. Если рассматривать семь смертных грехов не как антиценности, а как потребности, в том числе, как поиск способов их удовлетворения, нетрудно убедиться, что они лежат в основе любой человеческой деятельности. Нет сомнения, что потребность в интересной работе, увлекательном отдыхе, вкусной пище, в любви и продолжении рода, в признании и уважении в качестве личных потребностей вступают в противоречие с некоторыми нормами общественной морали и нравственности. Большинство мировых религий, в том числе православие, как правило блокирует завышенную потребность и одержимость человека вкусно поесть, заниматься сексом, быть не хуже других в материальном обеспечении и карьерном продвижении, получить признание своих заслуг. Но если подобно религии ограничивать эти ценности, они по закону «запретный плод сладок» становятся тем самым ещё более сладкими и вожаделанными. Однако требование художественными средствами

знать во всём мере, как это видно из серии гравюр Питера Брейгеля «срабатывает» порой сильнее, чем пропаганда и призывы врачей.



Питер Брейгель Старший. Серия «Грехи» -ПОХОТЬ. 1559

Обнажённая женщина на картине «Похоть» П.Брейгеля, как символ вечного женского начала, гиперболизирует чувственную невоздержанность, пребывая в объятиях одного монстра и принимая алкоголь из рук второго. Призыв к чувству меры и ограниченности в бесконечности движения, как закона жизни, рождение-смерть-рождение передаётся в гравюре рядом привычных для середины XVI в. изображений – совокупление, испражнение, демонстрацией детородных органов, на примере изображений отвратительных похотливых существ на переднем плане. На заднем плане картины изображена мельница, на которой перемалывают наказанных за похоть [Брейгель, Похоть (Сладострастие), 1559].



И.Босх, 7 смертных грехов

В одном из художественных шедевров мирового уровня «Семь смертных грехов» нидерландского художника Иеронима Босха (1450-1516) «Зависть» занимает шестое место, «опережая» только «Гордыню». Хотя ранжирование здесь вряд ли, строго говоря, возможно, так как все 7 картин смертных грехов расположены на одной картине по кругу и их можно разглядывать и пересчитывать как по часовой стрелке, так и в обратном порядке.



И.Босх, Гнев

Гнев – женщина пытается разнять двух пьяных мужчин, которые яростно дерутся. Во время озверелого побоища один другому насадил на голову табурет, едва не проломив голову.



И.Босх, Гордыня, Тщеславие

Гордыня (Тщеславие) –охватила даму, любующуюся собой в зеркале, которое держит перед ней дьявол, принявший обличие горничной в чепце.



И.Босх, Сладострастие, Похоть

Два шута развлекают две молодые влюблённые пары, которые наслаждаются любовными утехами под розовым тентом. Музыкальные инструменты на переднем плане в символике Босха означают греховную страсть, похоть.



И.Босх, Лень, Уныние

Мужчина лениво дремлет, в то время как его упрекает дама с чётками в руках. Ленивый монах спит, забыв о своих обязанностях.



И.Босх, Чревоугодие

Толстый мужчина жадно поедает всё, что ставит на стол хозяйка и не даёт поест своему не менее тучному сыну. Обжорство одного сопровождается жадным питьём из кувшина ещё одного фигуранта. Неопрятное, неприбранное помещение типа харчевни создаёт ассоциацию обжорства со свинством и омерзительного быта, а жадность и неумеренность в еде приводит человека в скотское состояние.



И.Босх Сребролюбие

Продажный, несправедливый судья принимает взятку, хотя притворяется, что сочувственно слушает дело одного человека, жалобно ждущего сочувствия и справедливости.



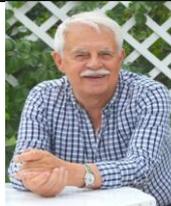
И.Босх, Зависть

Зависть без труда считывается во взгляде дамы, завистливо устремившей свой взгляд на богатого человека и на его слугу, несущего большой мешок купленных товаров на плечах. Дочь пожилой пары из окна пристально смотрит на увесистый кошелек, висящий на поясе богатого мужчины. Собаки возле одной кости демонстрируют классическую фламандскую поговорку о жадности: «Две собаки и только одна кость, нет согласия».

Зависть, как особо тяжкий грех, занимает в иерархии Божьих заповедей последнее 10-е место, а в теологической доктрине «Семи смертных грехов» предпоследнее 6-е место, сместилось в современном общественном мнении опрошенных в Гагаузии на более высокое,

4-е место, уступив по тяжести греховности первые три места соответственно не почитанию родителей, заниженному чувству стыда и совести, воровству и коррупции. В представлении Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла зависть занимает 4 место в каноническом списке из семи грехов, в поэтическом воображении Алены Ергогло 5 место из шести, в общественном мнении Гагаузии 4-е из десяти (см. Приложение схему 1).

Схема 1. Семь смертных грехов в доктрине Христианства

<i>Иероним Босх 1450-1516</i>	<i>Питер Брейгель Старший 1525-1569</i>	<i>Отто Дикс 1891-1969</i>	<i>Патриарх Кирилл 20.11.1946</i>	<i>Ергогло Алёна Окуясат seni gozlerindan 2012 73-75</i>	<i>Губогло М.Н. Проект «Адамлык – человечность ь» 2018</i>
					
Гнев	Гнев	Чревоугодие	Гнев	Лень	Непочитание родителей
Похоть (сладострастие)	Лень	Уныние (лень)	Гордыня	Чревоугодие	Отсутствие стыда
Уныние	Гордость	Любострастие	Алчность	Гнев	Воровство
Чревоугодие	Скупость	Гордыня	Зависть	Жадность	Зависть
Алчность	Чревоугодие	Гнев	Чревоугодие	Зависть	Предательство
Зависть	Зависть	Алчность	Блуд	Гордыня	Прелюбодеяние
Гордыня	Похоть	Зависть	Уныние		Оскорбление достоинства
					Употребление нецензурностей
					Невозвращение долга
					Нарушение гостеприимства

Среди большинства жителей Гагаузии разного возраста зависть, как порок, занимает устойчивое четвёртое место после не почитания родителей, отсутствия стыда и совести и воровства. Исключение составляет группа в возрасте 20-29 лет. В их представлениях зависть на втором месте после не почитания родителей место как самый греховный порок. Рядом с

ним близким по значимости являются предательство и отсутствие чувства стыда и совести (см. Приложение табл. 1).

Таблица 1. Межпоколенные и кросспоколенные сходства и различия в оценке поступков и качеств человека в качестве самых греховных (в % по итогам опроса 2018, Гагаузия, n=808)

	<i>Самые греховные</i>	<i>Возраст</i>			
		<i>15-19</i>	<i>20-29</i>	<i>30-49</i>	<i>50-81</i>
1.	Непочитание родителей	64.8	50.0	53.8	55.3
2.	Отсутствие стыда и совести	44.5	42.7	48.6	57.1
3.	Воровство	46.6	37.5	42.0	42.8
4.	Зависть	36.9	43.7	41.0	36.3
5.	Предательство	31.8	42.7	32.1	32.1
6.	Прелюбодеяние	20.3	27.1	30.7	30.3
7.	Оскорбление человеческого достоинства	26.3	24.5	15.1	12.5
8.	Нарушение обета	11.0	11.4	12.3	11.9
9.	Употребление нецензурных выражений	3.8	7.8	7.1	10.1
10.	Невозвращение долга	1.3	2.6	5.7	4.8
11.	Нарушение обычаев гостеприимства	1.3	2.1	1.4	1.8
12.	Другое				

Понятное дело, что предательство соотносится скорее с гражданскими и секулярными чувствами, чем с религиозными. В этой группе наиболее высокий уровень, в том числе 45.3% со средним специальным образованием, 10.9% с незаконченным высшим и ещё 20.3% с высшим образованием.

Они представляют собой долю наиболее продвинутой части населения Гагаузии (почти три четверти опрошенных), в то время как в среднем по Гагаузии удельный вес лиц с аналогичным образованием согласно итогам опроса составляют немногим более половины населения (52.7%). Высокий уровень образования в сочетании с ориентацией на гуманистическую ценность труда (74.5% против 67.1% в среднем по всему населению) связано с освобождением от сакрального понимания зависти как греховности перед Господом Богом. Для них греховность зависти – это грех перед земляками и соотечественниками, грех перед общественным мнением.

С гуманистической точки зрения высокий антирейтинг концепта зависти – четвёртое место среди пороков человечности, т.е. как одного из самых греховных смертных грехов, - подтверждает с одной стороны связь гагаузских представлений с христианской доктриной о смертных грехах и добродетелях, с другой – даёт основание усматривать в зависти явление, ориентированное не к Богу, не к небу, а к земному институту общественного мнения. Не случайно в текстуально совпадающих Божьих заповедях с заповедями и учением Иисуса Христа и Моисея зависть занимает последнее место и чаще всего подробно расписано его земное притяжение, а не божественное происхождение: «Не желай жены ближнего твоего и не желай дома ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабы его, ни села его, ни осла его, ни всего, что есть у ближнего твоего».

Первые четыре Божьи заповеди обращены к Богу и вызывают к глубочайшему ему подчинению и только его одного почитанию⁴⁵. Заповедь почитай своих родителей заимствована Христианством из язычества и уходит корнями в языческий культ предков.

⁴⁵ Согласно представлениям гагаузов «Бог любит, когда его хвалят, льстят и подчиняются ему беспрекословно. Хотя требования Бога и не всегда понятно гагаузу, но ему известно, что их нужно исполнять не рассуждая, а иначе Бог разгневется на ослушника и будет мстить ему, насылая на него всяческие беды» [Мошков, 2004, 201].

Остальные 6 заповедей – не убивай, не прелюбодействуй, не воруй, не лги и не завидуй служат практически руководством к повседневной земной жизни и служат оптимизации взаимоотношений в обществе (см. Приложение табл. 2).

Таблица 2. Заповеди Христовы

	<i>10 заповедей на церковнославянском языке</i>	<i>Божьи православные</i>	<i>Иисуса Христа</i>	<i>Моисея</i>
1.	Аз есмь Господ Бог твой; да не будет тебе бози иные, разве Мене	Верить в единого Бога	Я Господь твой, пусть не будет у тебя других	Да не будет у тебя других богов кроме меня
2.	Не сотвори себе кумира и всякого подобия, елика на небеси горе и елика на земле низу, и елика в водах под землю: да не поклонишася им, ни послужиши им	Не создать для себя кумира	Не создавай себе кумира	Не делай себе кумира...
3.	Не приемли имени Господа Бога твоего всуе	Не произносить имя Бога всуе	Не произноси имени Господа Бога всуе	Не произноси имя Господа всуе
4.	Помни день субботный, еже святити его: шесть дней делай и сотвориши в них все дела твоя: в день же седьмый – суббота Господу Богу твоему	Помнить о дне выходных	Помни день субботный	Шесть дней трудись, а в седьмой – отдыхай
5.	Чти отца твоего и мать твою и баго ти будет, и да долголетен будеши, на земли	Почитать родителей	Почитай отца и мать свою	Почитай отца своего и мать
6.	Не убий	Не убивать	Не убивай	Не убивай
7.	Не прелюбие сотвори	Не прелюбодействовать	Не прелюбодействуй	Не прелюбодействуй
8.	Не укради	Не воровать	Не кради	Не воруй
9.	Не послушествую на друга своего свидетельство ложны	Не лгать	Не произноси ложного свидетельства	Не лжесвидетельствуй
10.	Не пожелай жены искренняго твоего, не пожелай домку ближнего твоего, ни села его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всякого скота его, елика суть ближняго твоего	Не завидовать	Не желай жены ближнего твоего...	Не желай имущества ближнего своего

Обострение зависти в мыслях и в реальном поведении людей, отражение этого обострения в представлениях верующих и неверующих гагаузов, актуализирует вопрос о факторах, способствующих порождению и существованию этого порочного явления. С этой

целью особый интерес представляет анализ объективных и субъективных условий и факторов, катализирующих объективизацию зависти.

Немаловажная роль принадлежит прежде всего ослаблению нравственности, состоявшаяся в глухое десятилетие закатного XX столетия. Вместе с утратой ценности стыда и совести, утраты ориентиров добра и зла, усыхания достоинства человека, падение уровня морали и нравственности, чувства стыда и совести, утратой интереса к сохранению самобытности своего народа и вместе с тем его оптимального вписывания в трансформационные процессы, происходило рассеивание ядовитых семян зависти. Одним из самых сильных факторов, порождающих зависть, как ряда других антинравственных явлений служили по мнению опрошенных озлобление людей и рост агрессивности (50.9%), убийственная для людей среднего и старшего возраста пропаганда нетрадиционной сексуальной ориентации (42.6%), распространение эротики и порнографии (42.1%). Для населения Гагаузии с его устоявшейся традиционной культурой, роковую роль в падении уровня морали и нравственности играли нарушение принципов справедливости (38.0%), ослабление семьи и цивилизационной ценности семейных отношений (37.7%). Культивирование чувств зависти в немалой мере способствовало ослабление государства, утрата ряда управленческих функций: недостойное поведение некоторых общественных деятелей, в том числе самозваного призыва (19.4%), отсутствие закона по защите принципов нравственности (18.4%), исчезновение советского опыта государственной системы воспитания молодёжи (17.6%). Наряду с глобальными имели место и частные факторы, не сдерживающие, а скорее стимулирующие рост чувств зависти. К ним относится слабое знание русской классической литературы (6.6%), неумеренное потребление товаров и услуг (5.2%) с попыткой догнать уровень жизни по лекалу американской мечты, исторические травли, несущие разрушительные идеи (см. Приложение табл. 3).

По сравнению с завистью, занимающей 4-е место в перечне самых греховных пороков, чувство стыда и совести, точнее отсутствие этих чувств, занимает 2-е место в иерархии самых греховных пороков. Население Гагаузии распределено примерно пополам на тех, для кого потеря чувства стыда и совести представляется самым греховным и тех, кто условно говоря, что не все люди потеряли чувство стыда и не терзает себя покаянием за испытываемый им стыд.

Отвечая на вопрос анкеты «Какие из перечисленных (13) ниже ситуаций вызывает у Вас чувство стыда в наибольшей степени?» опрашиваемые чаще всего называли: неисполнение долга перед семьёй (64.7%). Второе место заняла потеря доверия (44.9%), когда под доверием понимается в широком смысле как потеря доверия обществу и государству, в узком – потеря доверия к людям и к самому себе. Особую досаду и чувство стыда люди испытывали вследствие проявления в постсоветский период неуважения к людям (35.4%) и отказ в оказании почитания старшим (30.8%) (см. Приложение табл. 3).

Передо мной не стояла задача проанализировать смыслы рефлексии и истолкования зависти вместе с остальными смертными грехами в художественной литературе, в прозе и поэзии. Эта трудоёмкая, чрезвычайно интересная и важная тема ждёт своего исследователя. Тем не менее беру на себя смелость привести два примера русскоязычной и гагаузской художественной литературы постсоветского периода. Стихотворение «Семь смертных грехов» на русском языке анонимного автора висит в интернете.

Есть семь смертных грехов – всем грехам подосно́ва,

Как для музыки – азбука нотная.

И любому из них в мире ду́хов грехо́вных

Соответствует норв животного.

Грех гордыни – дракон с огнедышащей пастью.

Гонор жгуч в нём – но сердце холодное...

Сколь угодно корми его славой и властью –

- Не насы́тится это животное...

Грех блуда – это кролик. С оргазмовым визгом
Секс-партнёров меняет безсчётно* он...
Засластú его власть сладострастным изы'ском –
- Не насы'тится это животное...

Гнев – взбесившийся волк, в лютованьи способный
Рвать своих же в куски антрекотные...
Дай ему тьму причин для обиды и злобы –
- Не насы'тится это животное...

Сребролюбия грех – это крыса скупая,
До нажив и стяжательств охотная...
Самым длинным рублём, самым прибыльным паём
- Не насы'тится это животное...

Жаба зависти – тварь, в чьих глазах водянистых –
- Сплетен грязь да интрига болотная...
Даже смертью того, кто был ей ненавистен,
Не насы'тится это животное...

Грех унынья – питон, жертву хватким приёмом
Умертвляющий кольцами плотными...
Удушúсь хоть весь мир депрессивным синдромом –
- Не насы'тится это животное...

Боров чревоугодья – безполое нечто,
Вечно жаждущее и голодное...
Ни запойным питьём, ни жратвой бесконечной
Не насы'тится это животное...

Есть семь смертных грехов... Без Христа мы не в силе
Победить это скопище скотное.
Выбирай: ты носитель Духовности úли
Биомасса для пира животного?

В связи с темой нашего обсуждения особого внимания заслуживает философское произведение известной гагаузской поэтессы Алёны Ергогло «Altı basamak – altı günahım» (Шесть ступеней – шесть моих грехов) [Ergoglo, 2013, 73-75] и знаменитая серия цифровых картин «Семь смертных грехов» польской художницы Марты Дахлиг. Семь греховных соблазнительных пороков человечности изображены в виде мистических женщин в великолепных нарядах.



Марта Дахлиг, Семь смертных грехов

Центральная идея стихотворения А.Ергогло «Alti basamak – alti gunahim» (Шесть ступеней – шесть моих грехов) выражена в формате психологической драмы на основе виртуального ознакомления автора с самоощущением своей греховности и последующего её преодоления на примере 6-ти из 7-ми канонически известных пороков с библейских времён «Семи смертных грехов». Тематически и философски насыщенное произведение напоминает скорее поэму, чем стихотворение, несёт в себе мощный интеллектуальный заряд, который может быть сформулирован так: «Преодоление греховности – путь к человечности». Насколько мне известно, это первый в молодой художественной литературе гагаузов опыт осмысления концепции семи смертных грехов.

Выбор героиней стихотворения своей судьбы в надежде, что она окажется как дорога прямой, и ровной как правда, оборачивается тем, что она подвергается соблазнам и прельщается шестью из семи смертных грехов. Мораль произведения, несмотря на пессимистический акцент чрезвычайно поучительна:

«İki yol – saa hem sol, onnardan
 Bân kaçtım, ama çok günaha uz
 Yolda dadandım. Hep sanêrim,
 Ani uzlaştı yaşamak, önümdä sä
 Durêr hep alti basamak»
 [Ergoglo, 2013, 75]

Выбор прямой и честной дороги оказался столь же грешным, как и сама греховная жизнь. С первых строк, следуя былинной традиции А.Ергогло настраивает читателя на поэтический лад:

«Üç yolum önümdä benim vardı –
 Biri saa tarafa, biri sol, biri uz.
 Ani uz, o bana deyni dardı,
 Basamak onda vardı dokuz,
 Diil dokuz, ama sade alti <...>
 Три дороги на выбор
 Легли предо мной:
 Направо, налево
 И одна по прямой.

Самой опасной была
Что вперёд по прямой позвала,
И не девять, а шесть
Испытаний на прочность приберегла.

Почитатели творчества А.Ергогло, как правило, восхищаются её трудолюбием и продуктивностью. И не вызывает удивление, что ни первый и не последний из греховных пороков, она посчитала открыть перечень своим виртуальным грехам.

İlk basamaa zoruna tırmandım
Haylazlım pek çıktı, acıydı yanı
<...>

Ama yok, yaşamak hep gider ileri,
Basamak, ani ilk, kolverer elleri.
На первой преграде
Матушка лень одолела меня
И уныло в греховность соблазном ввела
Остановить движение жизни
Лень не смогла, рук не связала.

Очередной смертный грех подстерегал человека избытком еды и грозил чревоугодием или обжорством по простонародному.

Ama te önümdä ikinci basamak
<...>

Pek çoyu buyurêr hem içer zeedecä.
Но вот предо мной вторая преграда...
Там где люди мародёрствуют
И поглощают еду без предела.
Üçüncü basamaa zoruna gecirdim,
Kayet büyük fenalı canıma edendim.
Я до третьей преграды с трудом добралась
И греховному гневу душой отдалась.

Итак, первые три греховные напасти – лень, чревоугодие и гнев освоены. Впереди – жадность.

Dürdüncü basamaa zoruna ensedim,
Tamahlık orada kendimä edendim.
Четвёртый соблазн с трудом одолела
Жадность душой моей овладела.

Сравнивая ужас шести пороков, поочерёдно испытанных героиней произведения А.Ергогло приходится признать, что самой греховной оказалась зависть. Именно зависть наносит завистнику свой страшный сокрушительный удар, взрывая душу человека.

Çok görmäk çorbacı, o beni ensedi,
Kıskanmak onnan hep oturêr birerdä,
Canımı kopardı o benim içimdän.
Зависть хозяину властно мной одолела
Зависть хозяину не чужда,
Но душу во мне зависть рванула.

На вершине смертных грехов по виртуальному мнению литературного героя в стихотворении А.Ергогло находится гордыня, испытывая которую как смертный грех, человек погибает от чрезмерной, без края любви к самому себе любимому.

Orada pek hodul bän duydum kendimi...
Bän artık tepedä, zorları ensedim,
Kendimi sevmektä kendimi kaybettim.
Обнаружив себя в плену гордыни,
Трудности все одолев,

Я на вершине жизни себя ощутил,
Но чрезмерно собою любуюсь
Я сам себя погубил.

На переднем плане произведений европейских художников Возрождения изображение семи смертных грехов чаще всего совпадают женщины, как будто именно они более остро, чем мужчины воспринимают людские пороки и способны их изобличать. Как бы подтверждает это наблюдение талантливая польская художница Марта Дахлиг.

Извлеченные из интернета изображения каждой из семи женщин сопровождаются краткими отрывками из стихотворения одесского поэта Анатолия Овсяка.

Семь грехов губительных и смертных,
Семь грехов, ведущих душу в ад,
На первый взгляд, как будто, незаметных,
Толкающих жизнь каждого назад.»

Чревоугодие, соединённое с алкоголизмом и наркотиками, а также с привязанностью различного рода увеселениям, разрушает душу и самого человека.



Марта Дахлиг, Чревоугодие

Все мысли, лишь, направлены на чрево,
Развитие, давно уж, позади,
Пульт в руке, ни шага вправо, влево –
Чистилище ждет душу впереди!

Алчность, (сребролюбие) чаще всего связаны с несправедным обогащением, лишает человека покоя и не даст ни минуты подумать о духовном и вечном.



Марта Дахлиг, Алчность

Алчность одних – других унижает,
Ценности жизни теряют свой блеск,
Бедняк свою голову ниже склоняет,
В бокалах богатых шампанского всплеск.

Уныние и лень заниматься креативным делом, депрессии от безделья доводят человека до греховного по сути своей убийства.



Марта Дахлиг, Праздность (лень)

В ожидании чуда, в надежде на что-то
Жизнь пролетает, как зимний день
И, ощущение рядом кого-то,
Кто бросает на путь холодную тень.
Отсутствие цели, безразличие, лень
Ведут к всевозможным новым порокам.

Гнев, особенно вспыльчивость, возмущение сердца яростью, помрачение ума, нецензурные слова, ненависть, вражда, мщение, оклевание, обида слабого и ближнего недостойны человечности и достойного человека.



Марта Дахлиг, Гнев

Гнев охватывает тело,
Затуманивает разум,
Ты вперед шагаешь смело,
Чтобы цель настигнуть сразу.
Трезво думать ты не можешь,
Ты от ярости сгораешь,
Отступить, довольно, сложно,
Связь с реальностью теряешь.

<...>

Гнев, четвертый смертный грех,
Но самый страшный среди прочих,
Так как он, один из всех,
Со смертью рядом ходит прочно.

Гордость, презиравшая всех людей, требующая себе от других верноподданничества и раболепия, готовность уподобиться Всевышнему, представляет собой смертный грех – гордыня.



Марга Дахлиг, Гордыня

Она воцаряется там, где средства,
Где независимость, власть и успех,
С ней во главе ждет любого провал,
Ведь, это «Гордыня» и смертный грех.

Блуд, т.е. половая жизнь до вступления в брак, прелюбодеяние как распутная жизнь вместе со сквернословием и сладострастными мыслями и неприличным разговором, даже взгляд, обращённый с вожделием на женщину, причисляется согласно доктрине семи смертных грехов к любодеянию.



Марта Дахлиг, Похоть

«Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, - говорит Спаситель, - уже прелюбодействовал с нею».

Что нам ждать, что будет дальше,

Если рядом, лишь, разврат?

Мы живем во лжи и фальши,

Уничтожив путь назад.

Ценности остались в прошлом,

Всем на это наплевать,

Предаются мыслям пошлым,

Чтобы похоть обуздать.

Зависть доводит завистника до злодеяния ближнему.



Марта Дахлиг, Зависть

На сердце камень, в горле ком,
Злоба рвется из груди,
Ответ один – всё дело в том,
Что кто-то в чем-то впереди.
Кому-то деньги и успех,
Кому-то слава и признание,
А кто-то жил в плену потех,
Чтоб доживать в плену страданий.
Он хочет ненавидеть всех,
Кто, хоть, немного преуспел,
И злость всю выразить на тех,
Кто достойно жить сумел.

Наряду с концепцией семи смертных грехов в христианстве сложилась традиция, подобная бинарным оппозициям, предъявлять и противопоставлять смертным грехам основные добродетели: кротость, любовь, смирение, терпение, умеренность, усердие, целомудрие. Желая достичь совершенства, следовать добру и не совершать зло, люди чаще сосредотачиваются на грехах, считая, что бороться с ним важнее, чем исполнять добродетели, в том числе такие как на гравюрах Питера Брейгеля такие как: вера, надежда, милосердие, правосудие, благоразумие, сила, умеренность.

В соответствии с теорией бинарных оппозиций позволим себе ещё раз напомнить о серии «Семь добродетелей» (1559-1560) Питера Брейгеля, в которой также как и в серии «Грехи» на переднем плане изображена женщина.



Питер Брейгель Старший. Серия «Добродетели» — ВЕРА. 1557

На голове молодой женщины в центре храма развёрнутая книга, вероятно тексты Ветхого завета, в руках Евангелие, на котором сидит голубь, олицетворяющий святой дух и святость.



Питер Брейгель Старший. Серия «Добродетели» — НАДЕЖДА. 1558

В руках у стройной молодой женщины символы труда – лопата и серп, на голове брелок трудоголизма – пчелиный улей. Она иронически улыбается, наблюдая за сценами опасностей, которым человек подвергается во время жизни: кораблекрушение, пожар, наводнение. Ясна главная мысль художника: женщина и труд даёт надежду избежать грозных опасностей.



Питер Брейгель Старший. Серия «Добродетели» — МИЛОСЕРДИЕ. 1557

Вокруг женщины в центре гравюры с пеликаном на голове, олицетворяющей самоотверженную материнскую любовь, изображены сцены, символизирующие семь актов милосердия: раздача хлебов голодным, утоление водой жаждущих, посещение заключённых, похороны бедных, приют странников, внимание, оказываемое бедным, раздача одежды неимущим.

Женщина в центре картины с повязкой на голове, с мечом и весами в руках олицетворяет правосудие над несправедливыми преступниками, в изобилии встречающимися в повседневной жизни и изображены вокруг неё.



Питер Брейгель Старший. Серия «Добродетели» — ПРАВОСУДИЕ. 1559



Питер Брейгель Старший. Серия «Добродетели» — БЛАГОРАЗУМИЕ. 1558

Женщина в центре картины с ситом, украшающем её голову, олицетворяет благоразумие, позволяющее ей в повседневной жизни и в принятии тяжёлых решений отделять семена от плевел. Участники семи сцен, происходящих вокруг женщины, стараются проявлять предусмотрительную. Решительность, как основу благоразумия.



Питер Брейгель Старший. Серия «Добродетели» — СИЛА. 1557

Женщина с распростёртыми крыльями опирается на колонну, изображённую, подобно многим колоннам силу и славу. Наковальня на голове женщины – символ решительности, а в руках цепь, которой она придерживает побеждённого дракона – символа греха. Сцены, разыгранные вокруг женщины, символизируют победу силы над смертными грехами.



Питер Брейгель Старший. Серия «Добродетели» — УМЕРЕННОСТЬ. 1559

Часы на голове женщины, величественно стоящей в центре картины в платье, подпоясанном змеей, символизируют надёжность, очки в руке – знак зоркости, попруванное её ногой крыло ветряка преодоление или победа закономерности над случайностью.

Итак, как и в серии «Грехи», так и здесь, в серии «Добродетели», в центре внимания везде женщина, которая символизирует и, очевидно, наряду с мужчинами исповедует зло и добро, зависть и сочувствие. Специальный анализ гендерного аспекта зависти не входит в мою задачу. Тем не менее позволю себе думать, что в отличие от мужской зависти, перерастающей в жажду утоления соперничества, женщина более уязвима, обидчива и эмоциональна и её детская болезнь «у неё всё есть, а у меня нет...» продолжается и во взрослом состоянии, и ей от зависти труднее избавиться, чем мужчине.

Вместо заключения

Зависть как страсть к чужим успехам и чужому добру вместе с алчностью, озлоблением и жадностью, порождает основные грехи, лишая в завистнике многие черты человечности.

Внешняя среда, подходящий социальный климат, конъюнктурная или турбулентная ситуация не всегда дают ориентиры разуму действовать или поступать определённым образом. Разум и воля человека порой чувствуют себя в растерянности между религиозными 10-ю заповедями от Христа (или от Моисея) и между семью смертными грехами. Разум принимает вызовы одних желаний, с помощью которых уступает или побеждает и отвергает другие побуждения во имя торжества, как он думает, добра.

Даже беглый взгляд на «Заповеди Христовы» показывает, что мудрые теологи сделали очень много, чтобы внушить человеку беспрекословное богопочитание. На это ориентируют первые четыре заповеди и призывают верующих христиан обязательно почитать Бога и не иметь других кумиров и предметов поклонения, кроме Бога, а имя Всевышнего разрешается упоминать только в ситуациях сложного характера.

Мораль первых четырёх заповедей заключается в том, чтобы подчинить верующих воле Всевышнего. Его всемогуществу посвящены пословицы и поговорки, как сгустки народной мудрости: «Всё в мире творится не нашим умением, а Божьим судом», «Жить – Богу служить».

Вторая заповедь предостерегает человека, чтобы он был внутренне свободен и ни от кого не зависел, никого, кроме Бога Единого не почитал, не зависел ни от своих привычек, ни от людей, несущих в себе дурной пример, ни от чужого мнения. «За Богом пойдёшь, - как обещается в народной пословице, - добрый путь найдёшь», «Кому Бог поможет, тот всё

сможет». Четвёртая заповедь призывает человека трудиться всю неделю и посвятить свой труд Богу, а в день седьмой, т.е. субботу, посвятить Богу. Все остальные 6 заповедей обращены не к Богу, а людям. Их задача заключается в таком очеловечивании человека, чтобы, во-первых, все осознали потребность одних людей в других, а, во-вторых, убедились в том, что реализация коммуникационной потребности осуществляется только в процессе общения.

Как тут ещё раз не вспомнить знаменитую формулу академика В.В.Бартольда подобно таблице Менделеева, вносящего ясность в складывание исторической судьбы народов⁴⁶ или формулу Эриха Фромма «о потребности в общении, без которой изолированный, искусственно выброшенный из общества человек десоциализируется (маргинализируется), утрачивая культурные навыки и нравственные ценности» [Фромм, 1990, 256].

Отказ человеку в общении и наказание его изоляцией от общества считается самым сильным наказанием у гагаузов.

Среди очеловечивающих человека в его земной жизни заповедей Божьих в качестве первостепенной, после четырёх, посвящённых Всевышнему, канонизирована заповедь о том, что нужно почитать родителей независимо от возраста и меняющихся ситуаций. По сути Пятая Божья заповедь на самом деле это первая поистине «земная» заповедь, призванная возглавить список остальных. При этом в концепт почитания входит любовь, забота, уважение и поддержка, включая постоянное обращение к Всевышнему с молитвой об их здоровье и благополучии. Почитание родителей, как Божья заповедь, укоренилась так глубоко, что и её нарушение считается самым греховным (56.4%) среди остальных, в том числе и следующих по нисходящей отсутствием стыда и совести (47.8), воровства (42.4%). Неисполнение долга перед семьёй, в том числе перед родителями вызывает наибольшее чувство стыда у опрошенных (64.7%).

В народе сложилось немало пословиц, призванных оказывать уважение не только родителям, но и старшим по возрасту людям: «Кто родителей почитает, тот вовек не погибнет», «Живы родители – почитают, померли – поминают».

Остальные заповеди – «не убивай», «не прелюбодействуй», «не кради», «не лжесвидетельствуй», а также заповедь «не завидуй», расположенная на 10-м по рангу месте выступают в качестве посредников между вероучением церкви и повседневной жизнью человека, обогащая жизнедеятельность нравственными ценностями и идеалами.

Заповеди Божьи, обращённые к практической жизнедеятельности хорошо усвоены населением Гагаузии, хотя нарушение одних («не убий») ради соблюдения других («не укради») говорит об относительности отношения к ним. Так, например, в одной из шести песен, записанных В.А.Мошковым в последнем десятилетии XIX в. изображается «самовольная расправа, совершённая крестьянами села Кирсово над крестьянином села Баурча, Дмитрием Михайловым, который пас свой скот на чужой земле и был убит хозяевами этой земли на месте преступления» [Мошков, 2004, 194].

Литература

1. Alona Ergoglo. Okuyacam seni gozlerindan, Chisinau, Tipografia Centrala, 328 p.
2. Vasilisa Tukan. Şiilär, Chişinău, Tipografia Centrală, 2010, 348 p.
3. Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Соч. том 5, М., Наука, Главная редакция восточной лит-ры, 1968, 17-192
4. Губогло М.Н. Бинарные оппозиции в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтогенные ресурсы (лексико-семантическое исследование) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии, М., 2016, № 254, 64 с.

⁴⁶ «Будущность среднеазиатских турок (тюрок – М.Г.), как всякого другого народа, - уверял академик В.В.Бартольд, - <...> в значительной степени зависит от их участия в мировом культурном общении» [Бартольд, том 5, 1968, 192].

5. Губогло М.Н. Цивилизационное притяжение Русского мира // Вестник Российской нации, 2018, № 6, 31-44
6. Губогло Михаил. Миротворческий потенциал традиционной культуры. Комрат-Кишинёв, 2016, Tipografia Foxtrot, 150 p.
7. Елена Исаева. Семь смертных грехов. Наказание и покаяние
8. Куроглу Степан. Родословное древо. Стихи, поэмы, Кишинёв, «Литература артистикэ», 1988, 166 с.
9. Малькова В.К. Стыд и СМИ или ещё одно общественное пространство для противостояния добра и зла // Идентичность. Сб. докладов и сообщений научно-практической конференции «Единство исторических судеб», посвящённой 80-летию со дня рождения Михаила Николаевича Губогло, Комрат, 2018, 298-322
10. Малькова В.К. Этика и СМИ // Алгоритмы человечности. Опыт антропологического исследования, М., ИЭА РАН, 2018, 214-223
11. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы, Кишинёв, 2004, Tipografia Centrala, 550 p.
12. Неветайлова И.В. «Зависть» и «ревность» как эмоциональные концепты русской и английской литератур. Автореферат и диссертация по философии, 2010
13. Тадеуш Квятковский. Семь смертных грехов, Изд-во иностранной лит-ры, 1997, 288 с.
14. Эрих Фромм. Бегство от свободы, пер. с англ. Г.Ф.Швейника, общ. ред. И послесловие П.С.Гуревича, М., Прогресс, 1990, 272 с.
15. Юрий Олеша. Зависть, М., Изд-во Эксмо, 2006, 130 с.

Раздел III. Интерпретация многомерности культуры (опыт историко-социологических комментариев)

Глава 1. Нравственность увы... на обочине государственных интересов

При переходе советского общества из планового социализма в рыночный капитализм нравственные ценности добра и зла, стыда и совести, справедливости и ответственности, добродетельности и греховности, определяющие содержание, алгоритмы и «Грамматику» человечности, не могли оставаться неизменными. Даже при самых благих намерениях прежних и новых реформаторов, они всё же не могли существовать в прежнем виде или вводиться законами, правительственными декретами и циркулярами. Вряд ли можно было ожидать, что гуманистические принципы и нормы нравственности, т.е. человечности в широком смысле слова, могут сохраняться или возникать исключительно сами по себе в пёстрой ткани сложного мультиэтничного и мультиконфессионального пространства России. В советские времена на сохранение нравственных основ традиционной культуры народов худо-бедно, но согласовано, «работали»: советская образовательная система, средства массовой информации, идеологическая работа и пропаганда, культура, общественное мнение, партийные и профсоюзные организации производственных коллективов. Вспомним, например, разборки коммунистов – начальников, изменивших жене, на заседаниях парткома институтов и ведомств или разборки на бюро райкома комсомола молодых комсомольцев, соблазнивших девушку, но отказавшихся жениться на ней.

Советские морально-нравственные нормы и принципы предписывались Конституцией РФ. Дополнительно подкреплялись партийной, комсомольской и профсоюзной дисциплиной, широкомасштабной системой политической социализации, культурного и идеологического воспитания. Памятна, в частности, широко разветвлённая деятельность «Всесоюзного общества по распространению научных и политических знаний», позднее переименованного во Всесоюзное общество «Знание» с собственной типографией и влиятельным корпусом высоко квалифицированных лекторов-специалистов по широкому кругу проблем от религии и атеизма до международного положения, от межгосударственных и межнациональных до межличностных и внутрисемейных отношений. Конституция России 12 декабря 1993 г. принималась в условиях, когда страна была по сути расколота по разновекторным направлениям: от идеологического, социального, этнокультурного до регионального и религиозного. Напряжённость этнополитической ситуации накануне развала СССР под давлением этнической мобилизации в союзных и автономных республиках осложнялась этногосударственными и межэтническими конфликтами. В 1990-е годы она дополнялась конфликтом внутри правящего класса. Конституционно он выразился в противостоянии Президента Российской Федерации, Конституционного суда РФ и Верховного Совета РФ. Масло в огонь подливала, как на многих прежних этапах истории страны, научная и художественная элита, откровенно, в который раз, разделившаяся на радикальных западников-либералов и славянофилов - патриотов-консерваторов. Принятие постсоветской Конституции сыграло в целом положительную роль, так как предотвратило угрозу гражданской войны, сохранило целостность России и оптимизировало этногосударственные отношения и отношения между ветвями власти, между государственными структурами и нарождающимся гражданским обществом.

Если воздержаться от статистического уточнения степени утопичности или реалистичности перехода в 1990-е годы от «светлых идеалов коммунизма» к светлым идеалам демократии, свободы и прав человека, и не впадать при этом в крайности либеральных разоблачений «проклятой советскости», как тёмной тоталитарной системы с её ностальгической идеализацией ожидаемого коммунистического будущего, то можно

констатировать, что инициированный либеральными кругами переход к рыночной экономике и грабительской приватизации, привёл в 1990-е годы к созданию мрачного морально-нравственного климата, который можно определять антигуманистическим кредо *homo homini lupus est* – человек человеку волк. Цыплят, как говорит пословица, по осени считают. Однако наступившая осень, вместо весны, показала, что «становление демократических институтов, многопартийности, конкурентных выборов, свободы слова, конституционное закрепление прав и свобод личности – всё было перечёркнуто упомянутым кредо. Дело не только в том, что российские граждане были отброшены на многие десятилетия назад по уровню жизни (что само по себе нанесло страшный социально-психологический и нравственный ущерб), но и в том, что они лишились веры в социальную справедливость и социальный прогресс в результате демократических преобразований» [Вилков, 2015, 69].

Безнравственное и в ряде случаев бесправное и криминальное присвоение в ходе ваучеризации и «прихватизации» бывшей всенародной собственности, безграмотное внедрение рыночных отношений - привели не только к массовому обнищанию большинства российского населения, но и к снижению и усыханию его нравственного уровня, к духовной деградации и падению нравов, если воспринимать процесс дегуманизации литературным художественным языком.

К концу второго постсоветского десятилетия стала отчётливо видной катастрофическая ситуация в сфере общественной нравственности и нравственности несовершеннолетних, что явилось, по признанию экспертов и разработчиков «Концепции государственной политики в области духовно-нравственного воспитания детей и защиты их нравственности» следствием того, что сфера патриотизма, духовности и нравственности «в значительной мере находится вне контроля российского государства и общества и серьёзно угрожает национальной безопасности Российской Федерации» [www.verav.ru Краткое описание Концепции Государственной политики в области духовно-нравственного воспитания детей в Российской Федерации и защиты их прав...].

Принципиальная цель, задачи и стратегия преодоления кризиса в области духовности и нравственности, согласно этой Концепции, была определена как «совокупность основных государственных и общественных мер по созданию условий для формирования духовно-нравственного облика подрастающего поколения на основе традиционной ментальности, защита его психического и нравственного здоровья» [www.verav.ru, там же].

По мнению авторов Концепции «Если в ближайшее время не будут приняты необходимые меры, то Россия как единое самостоятельное государство, сохраняющее свою культурно-историческую идентичность, столкнётся с риском исчезновения в исторически недалёкой перспективе (при сохранении имеющихся тенденций)» [www.verav.ru, там же].

За более чем двухсотлетнее пребывание гагаузов под короной Российской Империи и под идеологическим прессингом Советского Союза гагаузы, как и многие другие народы, добровольно и охотно восприняли многие цивилизационные ценности классической русской культуры, в том числе укрепили себя в патернализме и в патриотическом отношении к государству. И также как в России, среди гагаузов чувство патернализма «укрепилось в коллективных представлениях о том, как должно быть устроено государство, и почти не меняется за последние столетия. От политических лидеров народ ожидает заботы, опеки, любви, интереса к его жизни, удовлетворения потребностей, строгого соблюдения законов и пресечения их нарушений» [Трепавлов, 2015, 244].

Более того, исследования, выполненные В.В.Трепавловым и его коллегами, свидетельствуют о том, что « в конце XX – начале XXI вв. многие механизмы взаимодействия с этническими (национальными) элитами, оказались утрачены <...> Между тем механизмы этногосударственных отношений «выстраивались веками и в целом действовали успешно. В современной России и на пространстве бывших Российской Империи и Советского Союза в условиях периодического обострения межэтнических и

межгосударственных отношений, необходим учёт исторического опыта – в том числе в символической и ритуальной сфере этнической политики» [Трепавлов, там же, 250].

Обнищание населения вместе с дегуманизацией культуры, например, потерей бренда «самого читающего народа в мире», привели к разочарованию в государстве и его управленческих структур, что по закону домино вело к эскалации конфликтных ситуаций. Отказ от советской идеологии, дисциплинирующей поведенческие стратегии широких народных масс, обесценил патерналистские ориентации граждан как в самой России, так и в союзных республиках по периметру бывшего Советского Союза. Между тем, «патернализм, миссия покровительства и защиты», – как считает один из самых опытных исследователей истории и ментальности тюркских народов В.В.Трепавлов, – всегда были присущи государственной власти» [Трепавлов, 2015, 244].

Специфика, демократичность и привлекательность исторически сложившегося гагаузского патернализма состоит в его тесной сопряжённости с патриотизмом. Конституционное утверждение Парламентом Республики Молдова Гагаузии в качестве автономного образования «Гагауз Ери», как единственного в постсоветском пространстве этнотерриториального образования (Государственности гагаузов).

В ряде бывших союзных республик, может быть кроме стран Балтии, результаты демократических преобразований оказались не менее болезненными. Бывшая в советские времена цветущей и благоденствующей Республикой, постсоветская Молдова в первые полтора десятилетия нового тысячелетия оказалась едва ли не самой бедной в ряду европейских стран. Нравственная деградация и спазмы коррупции проявлялись во многих постсоветских странах в самых разных формах и сферах жизнедеятельности, подтачивая и разрушая исторически намоленные духовные и социальные скрепы общества.

Даже за последние несколько лет, после обретения территориальной автономии, несмотря на эйфорию обретённой свободы, в одном из регионов Республики Молдова – Гагаузии – по представлениям более половины опрошенных (весной 2018 г.) граждан ослабли важнейшие принципы нравственности и человечности. Об этом можно судить по числу выборов: честности (59.0%), чувства стыда и совести (58.8%), справедливость (55.2%), бескорыстия (53.6%), уважения к старшим (53.5%).

Ослабление справедливости, особенно болезненно воспринимали люди старшего поколения: среди тех, кто перевалил за полувековую рубеж, почти каждые двое из троих (61.3%) испытывали особую горечь от нарушения справедливости, среди тех, кому было 15-19 лет – лишь каждый второй (50.0%). В оценке 3-х названных здесь слабеющих ценностей, составляющих фундаментальную основу человечности, межпоколенная разница была минимальной. Размах вариации между молодыми и людьми старшего поколения не превышала 2%.

Пока юристы спорят между собой о том, что является нравственным, а что таковым не является, какие нормы и принципы человечности более ценны, а какие менее значимы, в представлениях граждан, в том числе разного возраста, складывается едва ли не единодушное представление пугающей деградации морали и нравственности.

Морально-нравственный кризис, вызванный неудавшимся реформированием, по свидетельству ответственных политологов и социологов, не закончился до сих пор и представляет собой одно из самых болезненных последствий радикальных преобразований. Он ставит под сомнение их социальную прогрессивность и благоприятное воздействие на формирование человечности. Вряд ли можно считать случайностью совпадение проявления ностальгии по советским временам и откровенной советскости (см. спец. главу ниже) с ностальгией востребованности государственной поддержки воспитания нравственности. И хотя эта парадигма не получила глубокого исследования и аргументированной востребованности, она, видимо, нуждается в серьёзном обсуждении. Отсутствие специального закона по защите нравственности и отсутствие Дорожной карты, как государственной системы нравственного воспитания молодёжи осознаётся в различных группах населения как в регионах России, так и в ряде стран ближнего зарубежья. В числе

первоочередных мер, незамедлительно требуемых во имя выхода из морально-нравственного кризиса и улучшению духовного климата общества, граждане Гагаузии, согласно их собственным представлениям и выборам считают необходимым воспитывать у молодёжи искренность и честность (46.6%), патриотизм (46.3%), порядочность (40.7%), мотивацию к усердному труду (40.1%), ответственность за семью и воспитание детей.

Ослабление нравственности, как уже неоднократно отмечалось в литературе и СМИ, имеет место не только в сравнительно благополучном регионе Республики Молдова и в самой Молдове, но и на просторах России. Алармистским настроением в связи с деградацией нравственности охвачены не только юристы, озабоченные инструментальной эффективностью конституционных норм. В тех случаях, когда акцент делается на нравственности, как самодостаточной ценности в системе других конституционных норм, ценностей, делаются обоснованные предложения о необходимости принять специальный закон «О защите нравственности в Российской Федерации». В нём предлагается в круг субъектов правоотношений, обязанных соблюдать нормы нравственности включить человека, социальные группы, в том числе семью, общественные объединения, религиозные организации, а также должностных лиц, органы государственной власти, органы местного самоуправления [Магадов, 2012, 10].

Востребованность особого закона в России о защите нравственности с правовой, социальной и этической точки зрения обосновывается, в частности, тем, что «Нравственность как конституционная ценность имеет положительную значимость для формирования баланса интересов человека, общества и государства и выполняет ключевую роль в закреплении и расширении других конституционных ценностей. Это выражается в двух основных формах влияния: во-первых, нормы нравственности непосредственно закрепляются в конституциях, приобретая характер конституционных положений (приверженность любви, терпимости, добродетели, осознание чувства совести и ответственность перед людьми и др.), во-вторых, нравственные идеи и понятия трансформируются в правовые нормы и становятся составной частью, основой содержания, важным аргументом конституционных норм, получая выражение в виде принципов, прав, свобод и обязанностей человека (уважение прав и свобод, принципы равноправия, справедливости и толерантности, право на достоинство и доброе имя, право на жизнь, право на свободу, право на мир, обязанность беречь природу, обязанность защищать Отечество и т.д.» [Магадов, 2012, 9; Вилков, 2015, 65].

Перед исследователями ЦИМО ИЭА РАН не стояла задача вникать в юридические тонкости и в дебри правового по характеру закона о том, может или не может нравственность и её фундаментальные нормы и принципы быть правосубъектными. Важная часть проекта «Адамлык – нравственные основы человечности», в частности, состояла в выявлении гуманитарных универсалий в менталитете населения Гагаузии с ценностями Русского мира, о чём, как уже говорилось, шла речь в специальной статье, опубликованной в журнале «Вестник Российской нации» (2018, № 6).

Как в юридических обоснованиях о необходимости принятия закона о защите нравственности в России, так и в урожае мнений, собранных весной 2018 г. в Гагаузии, важным аргументом ожидания помощи от государства в проведении политики воспитания нравственности и в преодолении социального цинизма подчёркивалась забота об усилении ответственности, как ядра нравственности и как основы человечности. Отвечая на вопрос: «Какими качествами, по Вашему мнению, должна обладать молодёжь, чтобы преуспеть в жизни?» без малого каждый третий выбрал трудолюбие (64.2%), а также активность, предприимчивость (62.9%). На третьем месте из 8 номинантов в непосредственной близости с указанным рационалистическим по характеру выбором, оказался выбор ответственности (52.1%), как нравственной категории. При этом категория нравственности, как важная часть карьеры и социализации молодёжи, лицам среднего возраста, находящимся на вершине своей профессиональной занятости и жизненной активности, представлялась более существенной (63.8%), чем для представителей пожилого возраста старше 50 лет (46.4%).

Первые два места среди качеств, которые в первую очередь надо воспитывать у молодёжи Гагаузии заняли нравственные понятия честность и патриотизм (46.5%), третье и четвёртое – рациональная категория - мотивация к усердному труду и нравственная – порядочность (41.0%). Пятое место в шкале ответов из 11 пунктов заняла категория ответственность за семью (34.1%).

Перелистывая страницы десятков книг широкомасштабной, более чем 30-томной серии «Народы и культуры», можно убедиться в неодинаковом понимании нравственных убеждений, позиций, привычек, навыков не только представителями различных народов и различных вероисповеданий, но и представителями возрастных групп одной и той же этнической группы. Этносоциологические исследования и публикации экспертов ИЭА и ИСИ РАН полны примеров, когда одни и те же поступки или взгляды по-разному оцениваются в различных ситуациях и группах.

Так, например, весной 2018 г. среди молодёжи Гагаузии в возрасте 15-19 лет не одобряли незарегистрированные официально браки 45.7%, в то время как среди пожилых людей старше 50 лет – 65.8%. Среди молодых людей в возрасте 20-29 лет, большинство которых уже создали свои семьи, 60.4% опрошенных согласились с утверждением, что гагаузская девушка должна сохранять девственность до свадьбы, в то время как среди лиц пожилого возраста такого мнения придерживаются почти каждые четверо из пятерых (79.2%). Значительные группы населения, до двух человек из пятерых в Гагаузии считают, что ослаблению нравственности больше всего способствуют распространение эротики, порнографии в искусстве и СМИ (42.1%), а также пропаганда нетрадиционной сексуальной ориентации (42.6%). Более того, более половины населения Гагаузии (53.6%) уверены, что с точки зрения человека, уважающего своё достоинство, никогда не могут быть оправданы однополые браки.

Типологически сходные ситуации и раскол общества по указанным нормам нравственности, точнее по их антинормам, являют события во Франции и многих других европейских странах, когда абсолютизация и последовательное внедрение концепта толерантности привела к легализации однополых браков, против которых на улицы европейских городов вышли сотни тысяч и миллионы демонстрантов в защиту традиционных нравственных принципов [Вилков, 2015, 66].

Сегодня государство отстранилось от воспитания молодого поколения, оставив это в основном на попечение семьи и улицы. Власть и общество при реформировании не пошли навстречу друг другу. В итоге нравственная сторона российских реформ, как и мораль российского нациестроительства, оказались на периферии интересов как представителей власти, так и вне внимания лидеров социокультурной и этнической мобилизации. Школа, университеты, ведомства, ответственные за состояние социального самочувствия населения, в том числе российская интеллигенция, как ответственная за формирование и функционирование нравственного сознания, не выполнили в полной мере своей исторической роли.

Наука и церковь, как высшие авторитеты, легитимизирующие, сакрализирующие политический строй и социальный порядок, до сих пор, после трёх десятилетий реформ, не вышли из состояния шока, чтобы оказать реальное содействие в нейтрализации социально-нравственной аномии и в разработке идей по воспитанию гуманизма и консолидации общества. Даже в лучших, высококомпетентных научных трудах по исследованию ситуаций и случаев конфликтности, в том числе межэтнической, мало внимания обращается на нравственные аномии повседневной жизни, подтачивающие как вода под весенним ледком, устойчивость, солидарность, межнациональное согласие и гуманистические основы человечности. В итоге утверждения чиновников, произносимые не без патетики, о падении нравов, быдлизации и деградации культуры, неискоренимой агрессивности людей, остаются голословными и малоизученными.

Одна из тем по программе международного проекта «Адамлык – нравственные основы человечности», реализация которого началась весной 2018 г. на юге Республики

Молдова в Гагаузии, предусматривала исследование представлений об аномальных явлениях нравственности под кодовым названием «греховность». В соответствии с замыслом программы исследования в его методико-инструментальный арсенал были внесены приёмы по фиксации примеров реальных или мнимых аномальных расхождений в представлениях взрослого населения.

Центральная задача при этом состояла в том, чтобы выявить динамику соотношений между сакральными (против Бога) и секулярными (нерелигиозными) грехами, направленными против людей.

Наряду с «высокими» 10 грехами из Заповедей Божьих и напоминанием о Семи смертных грехах, в Опросный лист были включены несколько так называемых «низких», т.е. гражданских (секулярных) грехов из кодекса моральных требований, содержащихся в исторически сложившейся традиционной культуре в силу их аномальности в сравнении с адекватными нормами и принципами повседневного бытия. Таким образом, предлагаемый программой исследования новый концепт «греховное пространство» состоит из грехов ума и сердца, содеянных согрешений, т.е. действий и поступков в диапазоне от помыслов к страсти а также из внутреннего отношения человека и внешнего социума к грехам.

Что касается взаимозависимости правовых и политических аспектов нравственности, можно положиться на мнение тех юристов и политиков, которые констатируют, что «в современной России отсутствует единство сущности, форм и конкретного содержания нравственных конституционных принципов на уровне их реального правоприменения» [Вилков, 2015, 69].

Предварительным условием приведения в соответствие конституционной сущности и реального использования в политической практике конституционных норм в их нравственном контексте является «нахождение компромисса между всеми политическими силами современной России на почве осознания ключевой опасности и неизбежности катастрофических последствий продолжения нравственной стагнации российского общества» [Вилков, 2015, 70].

Литература

1. Беляева И.В. Современная нравственность как объект этики и социологии морали / Е.В.Беляева // Миссия прикладной этики: актуальные вызовы. Ведомости прикладной этики, вып. 45 / под ред. В.И.Бакштановского, В.В.Новоселова, Тюмень, НИИ ПЭ, 2014, 95-107
2. Бердникова О.А. Мотивы искушения в творчестве И.А.Бунина в аспекте христианской антропологии // Вестник ВГУ, серия: Филология. Журналистика, 2009, № 1, с. 12-19
3. Вестов Ф.А., Тарасов И.П., Фаст О.Ф. Соотношение морали и права в правовом государстве и их реализация в принципах права, Саратов, 2012
4. Вилков А.А. Политическая целесообразность и нравственные основы Конституции Российской Федерации // Известия Саратовского университета, нов.серия, Социология. Политология, 2015, т.15, вып. 4, 63-71
5. Магадов Ш.Р. Нравственность как конституционная ценность в Российской Федерации, автореф. дис. на соискание степ.канд.юр.наук, М., 2012
6. Новгородцев П.И. Право и нравственность // Правоведение, 1995, № 6, 103-113
7. Нормативно-правовое обеспечение реализации государственной политики в области духовно-нравственного воспитания, school.ru, Александр Ильич Савенков
8. Савельева В.В. Художественная антропология, Алма-Аты, изд-во Алма-Атинского гос.университета, 1999, 281 с.
9. Ситников А.В. Право, нравственность и религия в современном обществе // Нравственные императивы в праве, 2010, № 3
10. Сливицкая О.В. Повышенное чувство жизни: Мир Ивана Бунина, М., Российский гос.гуманит. ун-т, 2004, 270 с.

11. Смирнов С.А. Современная антропология, аналитический обзор // Человек, 2004, № 1, с. 61-67; № 2, 67-78; № 3, 79-88
12. Т.А.Голикова, Эмоциональная картина мира русских и алтайцев (сравнительный аспект), www.pshdocs.ru
13. Тарасов И.П. Нравственные начала правового государства, Саратов, 2011
14. Трепалов В.В. Роль и значение символики и ритуалов в этнической политике России XVI-XIX вв. // Традиции и инновации в истории и культуре. Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре», отв.ред. А.П.Доревянко, В.А.Тишков, М., 2015, 244-250

Глава 2. Ностальгия⁴⁷

Светлой памяти основоположника
изобразительного искусства Гагаузии
Дмитрия Ивановича Савастина посвящается

«То ли мы сердцем остываем,
То ль забита прозой голова,
Только мы всё реже вспоминаем
Светлые и нежные слова.

<...>

Пусть слова сверкают золотниками
И не год, не два, а целый век!
Человек не может жить инстинктами,
Человек – на то и человек!»
Эдуард Асадов. Жажда человечности

«Народ, не знающий своего прошлого, не имеет будущего»
Михаил Ломоносов

Человек так создан, что время от времени он мысленно возвращается в прошлое, грустит и вспоминает молодость и былые времена. В соответствии с изначально латинским происхождением ностальгия означает «тоска по Родине». Декодирование современного концепта «ностальгия» открывает в этом слове целый букет смыслов: по прошлому, по детству, по школьным и студенческим годам, по песням, обычаям и ритуалам родного народа, по первой любви и по человеку, к которому когда-то сильно привязался, по прерванным когда-то отношениям...

Интернет сотнями и множеством сайтов шумит названиями как лозунгами «ностальгия по СССР», «Ностальгия по человечности».

Ностальгия представляет собой грань социального самочувствия человека, одарённого в оптимальной мере человечностью, наделённого рациональной и эмоциональной ориентацией на идеализированный и оставшийся в прошлом общественный порядок, мир вещей и тающие ресурсы повседневных отношений. Факты и образы жизни

⁴⁷ Доработанный и дополненный вариант «Заключения» к монографии «Повседневная жизнь в зеркале живописи. Опыт Гагаузии», опубликованной ранее в трилогии: М.Н.Губогло. Антропология повседневности, М., Языки Славянской Культуры, 2013, с. 695-702

прошлого растворяются в тумане времени, но остаются символы идеалов и ценностей, лики друзей и учителей, накатывающие спазмы возвращения в прошлое.

Тоскуя, человек утверждает, сохраняет и поддерживает идентичность своего «я», укрепляется в любви к своему народу и своей Родине. В известном смысле ностальгия это – якорь, чтобы быстротечное время не унесло в бушующее море обид и поражений, предохранить от потери любимых людей и от забвения счастливых мгновений.

В праздничном традиционном календаре русского народа первые два дня ноября поминали своих родных, общих славянских предков и пращуров. И хотя этот день назывался «Осенние деды» (Дзяды), но на самом деле он призывал к ностальгии, чтобы при переходе от одной стадии жизни к другой молодые поколения подхватывали эстафету прошлых поколений, не теряли родных традиций. В сёлах и деревнях открывался сезон домашних мастериц, талантами которых транслировались из поколения в поколение этнически окрашенные фрагменты традиционной культуры.

Перелистывая сайты интернета один за другим, невольно убеждаешься в постижении сути ностальгии, как в рефлексии по этнографическим фрагментам и осколкам прошлого как из сельской, так и из городской жизни, в том числе столичной, но в каждом случае с невыразимой тоской по быстротечному времени, в том числе в бесхитростных, наивных, но завораживающих стихах.

«Наверное, это старость,
О прошлом болит душа,
Всё, собственно там осталось,
А стрелки вперёд спешат.
Глаза открываешь – восемь,
Сходил в магазин – среда,
Сварил себе кофе – осень,
Прилёт отдохнуть... ну, да...
<...>
Где молоды папа с мамой,
Где радостный первомай <...>
Скачки, кино, пистолеты,
Свиданья, эскимо,
Домашние телефоны,
Стоящие на трюмо <...>
Там письма пером писали,
Разгладив тетрадный лист,
Всегда магазины искали
С названием «Букинист».
Автор неизвестен

В отличие от традиционной этнографии, имеющей ценнейший опыт описания предметного мира и повседневной жизни людей и народов, исследование человечности ориентировано на выявление представлений с тем, чтобы фиксировать и анализировать то, что люди «видят, чувствуют, ощущают», как осознают своё и чужое человеческое достоинство.

В то селенье, где шли молодые года,
В старый дом, где я первые песни слагал.
Где я счастье и радости в юности ждал,
Я теперь не вернусь никогда, никогда.

И.А.Бунин

1. Ностальгия по ностальгии

Кризис идентичности советских людей, вызванный распадом Советского Союза, накатила на заре нового тысячелетия крутую волну сентиментальной идеализации прошлого. Ностальгия, как ключевой концепт современной истории, провоцирующий тоску по советскости, выдвинулся на передний план гуманитарных наук, заняв достойное место в предметной области этнологии/антропологии (Губогло, 1991, 1998, 2017; Тишков, 1999).

Вместе с исторической памятью ностальгия стала выражать смутно осознанное тяготение к утопической «Американской мечте» 1970-х годов, с лукавого обещания Н.С.Хрущёва что «нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме».

Мощный историко-социологический дискурс, рождённый актуализацией феномена исторической памяти и ностальгии, в значительной мере подпитывался вдохновляющими идеями влиятельной книги «Измерение ностальгии» (Shase, Shaw, 1989), опубликованной непосредственно накануне распада Советского Союза. Опираясь на содержащиеся в ней постулаты, российские учёные выделили ряд условий формирования и функционирования ностальгии в умах и чувствах россиян. Наряду с бременем накатившейся неопределённости будущего, связанного в России с отказом от идеологии. Лишившись какого-либо целеполагания, бывшие советские граждане оказались под гнётом дефицита доверия и избытка декультуризации и дегуманизации (Трубина, 2011; Абрамов, 2012).

Историческая травма, полученная в связи с развалом одной из ведущих держав мира, породила устойчивый алармизм, избавление от которого виделось в поисках стабильности и определённости в недавней прошлой истории. Ностальгия становилась разновидностью психотерапии от геополитического травматизма и от глобалистской агрессивности.

Хрущёвская оттепель и брежневский застой заглушили тотальную подозрительность и «ночные» страхи, терзавшие значительные массы советских граждан вплоть до ухода «Вождя народов» в мир иной.

Сегодня оба периода советской истории – хрущёвская оттепель и брежневский застой -- находят отражение в ностальгических проявлениях и выдвигаются на передний план гуманитарного знания. Востребованность исследования концептов ностальгии и исторической памяти определяется тем, что они становятся методологическим ориентиром объяснительного ресурса для понимания буксующих реформ, состояния переходного периода и постсоветского менталитета.

Тематика недавнего прошлого в формате ностальгии активно эксплуатируется СМИ, становится достоянием публицистики, беллетристики, художественной литературы, научных публикаций, в том числе нескольких аналитических обзоров. Между тем, в ряде отраслей художественной культуры от иммигрантской прозы и поэзии до советской литературы социалистического реализма, накоплен богатый опыт по изображению и осмыслению понятия ностальгии. Не остаётся в стороне и художественная культура Гагаузии, в том числе живопись и другие отрасли изобразительного искусства.

Менее всего в научной литературе проблема ностальгии увязана с обращением к истокам этнической идентичности и ролью ностальгических воспоминаний с сохранением или реанимацией этничности и этнической идентичности. Между тем, в художественной литературе, в мемуарах и воспоминаниях имеется немало убедительных свидетельств о взаимосвязи ностальгии и этничности. Поистине уникальным в этом отношении является опыт А.Н.Бенуа. В детстве он говорил и писал на немецком, французском и английском языках, но родным считал русский язык, являющийся стержнем в ресурсах его русскости, как русской этнической идентичности.

«Прозрение «русскостью» А.Н.Бенуа ощущал в себе, совершив первое путешествие за границу. Перечитывая страницы его пятитомного фолианта, у нас не возникает никаких сомнений в значительной роли ностальгического настроения в сохранении и поддержке основ этнической идентичности. «Перевалив двадцатилетний возраст, мы даже пережили

искренне и прямо таки бурное увлечение русским» (Бенуа, 1990, 425). «Понадобился затем опыт многих лет, опыт, повторявшийся несколько раз, чтобы я и она (Анна Карловна – Г.С.) поняли, до чего сердечно и душевно мы связаны с Родиной и до чего трудно, а то и просто невозможно нам, русским, вполне приобщиться к жизни на чужбине» (Цит. по: Стернин, 1990, 583).

2. Ностальгия в живописи и литературе Гагаузии

Важной особенностью становления и взросления живописи Гагаузии и гагаузов, как младописьменного народа, до недавнего времени лишённого функционально развёрнутой профессиональной художественной культуры, является её синхронное развитие с процессами социокультурной и этнополитической истории гагаузского народа во второй половине XX века. Вместе с художественной литературой, повышением образовательного и культурного уровня, формированием легендарного председательского корпуса, влиятельного отряда творческой и управленческой элиты, гагаузская живопись в лице её наиболее талантливых представителей по мере сил и мастерства выводила народ из исторического небытия в ряды передовых европейских народов, в том числе отдавая дань по недавнему прошлому.

Роль живописи в судьбе гагаузского народа характеризуется активным участием художников в создании атмосферы национального достоинства, сохранения и поддержки социокультурного единства. Иными словами, кроме эстетической функции, живописная палитра несёт дополнительную смысловую и социальную нагрузку, служа надёжным антропологическим источником для характеристики различных периодов истории народа, выявлению и исполнению стратегии его повседневной жизни, изображению традиционного образа жизни, его устного поэтического творчества, быта и традиционной культуры. Немалую роль, например, в ностальгическом осмыслении «золотых» десятилетий накануне распада СССР, играют русский и функционально возрождающийся гагаузский языки, совместно открывающие доступ к вершинам мировой и тюркской цивилизации.

Смею предположить, что если ближайшее одно-два десятилетия в Восточноевропейской части мира на стыке европейской, славянской и тюркской цивилизаций не произойдёт какая-нибудь геополитическая катастрофа, трагически связанная, например, с утратой Республикой Молдова государственного суверенитета, мировая история обогатится уникальным опытом молодой новоявленной нации при поддержке гуманитарного знания, наработанного усилиями сверхмолодого по историческим меркам Комратского государственного университета, а также с помощью научной и художественной литературы, всенародного билингвизма, отражения истории и ностальгии в профессиональной живописи.

Особенности форсированного по хронологическим срокам развития гагаузской живописи, позволяют сделать вывод, хотя и предварительный о принципиально новом явлении в сфере гуманитарной поэтики: созданная литература, функционирующая на двух языках, и живопись, впитавшая в себя наряду с научным колоритом общий для мирового искусства опыт мифологических, фольклорных сюжетов и мотивов, служит мощным фактором поддержки и выражения самобытности народа, генератором и локомотивом этноязыковой и этнографической мобилизации.

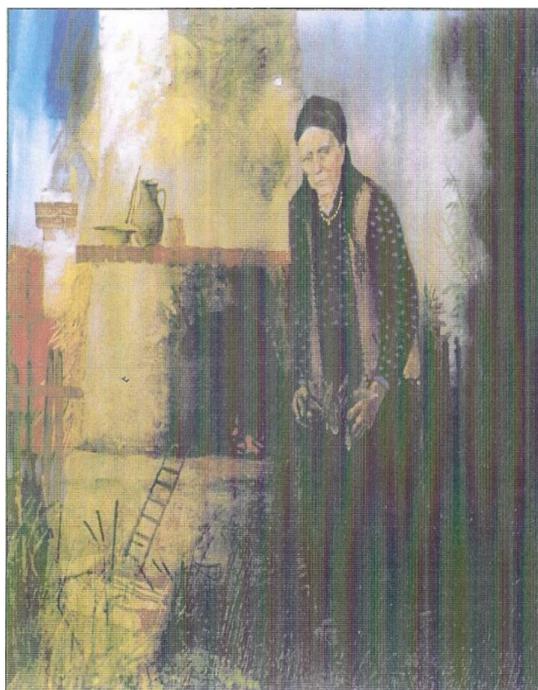
Исследование ностальгии в искусстве через призму философско-эстетического и этнологического анализа представляет важную задачу, так как образы живописи с особой эмоциональной силой раскрывают красоту детства и мудрости взрослости как дань любви и преданности детей своим родителям и старшим поколениям. Живописцы Гагаузии, изображая детские образы или образы родителей или старушек, следуют нравственным канонам и нормам традиционной культуры своего народа, сохраняя, поддерживая и продвигая её самобытность и достоинство. В произведениях Нины Пеевой «Детство», «Девочка-Осень», Натальи Кожокарь «Одинаковые туфельки», «Портрет дочери», Куповых

Светланы «А на том берегу», Дмитрия Кара-Чобана «Портрет гагаузской женщины», Михаила Арабаджи «Портрет матери», Петра Новакова потрет «Мать», Прасковьи Беженарь «Старушки», Светланы Курудимовой «Фырын» выразительно представлена идея ностальгии по неотъемлемым сторонам образа жизни и традиционной культуры гагаузского народа.

Произведение «Детство» Нины Пеевой является вершиной гагаузского изобразительного искусства в постижении пленительного мира ребёнка, состояния, которое присуще только детскому мировоззрению, не обременённому и не омрачённому проблемами взрослой жизни. Зрителю передаётся ностальгический настрой автора «Детства» и чудо материнской любви к своему ребёнку, восходящей к заповеди Христа: «Истинно говорю вам, <...> если <...> не будете как дети, не войдёте в Царство Небесное» (МФ, 8, 3-4, 6). Картина ориентирует на постижение истины, согласно которой духовная жизнь ребёнка подобна родниковой чистоте, и гораздо ближе к идеалу простоты и красоты, чем мир взрослого человека. Невыразимая тоска и безмерная радость, нисходящие от картины, порождены гармонией невинности и искренности, пленительной непосредственности и лучезарной жизнерадостности. Ностальгия по невозвратному детству – это светлая боль души и вместе с тем радость и отповедь маститого художника процессам дегуманизации и глобализации, а также страстный призыв к очеловечиванию. Чем круче и труднее зигзаги современной жизни, тем ярче и привлекательнее краски прошлого в образе ребёнка.



Нина Пеева. «Детство»



Светлана Курудимова . «Фырын»

Особое место в творчестве Светланы Курудимовой и в системе изобразительного искусства Гагаузии занимает её картина «Фырын». В узком смысле пожилая женщина, чем-то отдалённо напоминающая сгорбленную фигуру Спасителя на классической картине И.Н.Крамского «Христос в пустыне», или мучительно напряжённую спину композитора Кара Караева художника Таира Салахова, запечатлена философия мудрой гагаузской женщины, как хранительницы семьи и домашнего очага, безоговорочно и навсегда возложившей на себя ответственность за судьбу своей семьи и своих близких. В широком смысле в её философском настрое выражены наболевшие вопросы современности о смысле жизни и самопожертвовании ради гуманности, ради добра и справедливости, размышления о судьбе обитателей родных Буджакских степей.

Оба произведения «Детство» и «Фырын» совокупно являются одними из знаковых работ гагаузского изобразительного искусства. Они свидетельствуют о зрелости художественного мастерства и предельной концентрации внутреннего голоса художника о красоте и мудрости.

Обе картины, наконец, свидетельствуют о типологическом сходстве концептов «ребёнок». «дети», «очаг». «дом», «семья» как фундаментальных устоев национальной ментальности, скрепляющей этнокультурное единство народа.

Вместе с тем художественный опыт живописцев Гагаузии, профессионально работающих в разных жанрах живописи, имеет известные ограничения, связанные с преобладанием контента (содержаний, смыслов, метафор живописных полотен) с большой долей повседневной и бытовой сюжетики. Такое состояние пока ещё отличает их от классического опыта европейской и русской живописи и диктует несколько иные подходы, порождённые отсутствием стадийного развития, неразрывностью жанрового и стиливого многообразия.

Но именно эти особенности, и прежде всего пронзительные ностальгические чувства о своём не до конца осознанном и опознанном древнем кочевом прошлом, придают художественным произведениям, важное антропологическое измерение, позволяют живописным картинам стать регистраторами и летописцами происходящих перемен в традиционной культуре, в укреплении ментальности, чувства национального достоинства.

Ностальгия на страницах художественных произведений и на полотнах живописцев вместе с талантливым, натренированным воображением восполняет дефицит источников и письменной истории, пробелы в этногенезе, высветляет в образах и воображениях

многотрудные движения пращуров гагаузов от Великой китайской стены и Алтая до Буджакских степей и Дуная.

3. Мостики и старые колодцы

Путешествуя по странам Юго-Восточной Азии, проживая по месяцу и более среди кинь и нунгов, таев и тхаев, чамов и мыонгов, представителей других национальностей Вьетнама, я не переставал удивляться образу, концепту и трактовке ностальгии в виде «бамбука, согнутого под напором ветра». Сегодня такое же сильное воздействие на мои ностальгические чувства, как и, надеюсь, на творческие импульсы художников Гагаузии, оказывают мостики, старые мельницы и колодцы, улочки в Комрате, овраги в Чадыр-Лунге, покосившиеся домики и плетёные амбары в их произведениях с непритворной любовью изображающие привязанность к родному краю и Буджаку (Савастин, Фазлы, Айоглу Дулогло, Арабаджи, Дечев, Ангельчев, Беженарь, Орманжи, Иварлак, Курудимова и др.).

Бамбук, согнутый под напором ветра, как и старые артефакты традиционной культуры гагаузов, с удивительной, магнетизирующей магией вызывают чувственное ощущение ностальгии, как диалог между творцом произведения и зрителем.

Повышение образовательного уровня, овладение русским языком и духовное взросление различных социальных прослоек народа, породило тоску по прошлой истории, которая усиливалась неосознанностью этногенеза. «Потерявшая прошлое» или мучительно пытавшаяся его восстановить интеллектуальная элита гагаузов искала её в сохранившихся артефактах. Одна за другой рождались знаки, символы и образы прошлого в картинах Михаила Арабаджи: «Зимний мостик», «Старый мостик», «Старый колодец», «Бабушкин дом» и «Старый двор»; Андрея Иварлака «Колодец с журавлём», «Забывтый колодец»; Ларисы Орманжи «Хуторок», заваленный снегом; Георгия Дечева «Старая мельница», «Старый двор», «Буджакский пейзаж и «Сельская жизнь» со старым колодцем в центре картины; в картинах «Мостик» О.Унгурияну и «Мост» С.Железоголо и Р.Ангельчева.

4. Кошары, тырла, пастухи...

Гагаузская школа живописи, как и родственная литература, буквально на наших глазах преодолевает локальную ограниченность и приобретает в лучших произведениях, универсальные измерения. Этому способствует её соприкосновение с теми библейскими, византийскими, общетюркскими и славянскими истоками, которые связующей нитью роднят её с европейской семьёй культур.

Преодолев историческую немоту и, прислушиваясь к голосу интуиции, художники Гагаузии (Дмитрий Савастин, Дмитрий Айоглу, Федор Дулогло, Иван Каранастас, Петр Фазлы) вышли на высокий уровень понимания социальных закономерностей, поселив в свои произведения каменные изваяния своих пращуров – половецких (куманских) предков. Губогло. 2012, 576-618). Такой подход открывал широкие возможности для философских интерполяций и рефлексий от толкования семантики каменных изваяний до лексических параллелей между современным гагаузским языком и его дальним родственником, зафиксированном в памятнике XIV века, знаменитым Кодекс Куманикусом.

Когда мы с очарованием восхищаемся портретом «Детство», сына Нины Пеевой, или задумываемся над космической тайной гуманитарной галереи Дмитрия Айоглу, мы не думаем о том, что именно так оно и было на самом деле. Картины отражают и создают лишь те стороны жизни, которые погружают нас в мир страстей человеческих – в чувственную материнскую любовь или в обеспокоенность интеллектуальной фантазии, каждая из которых не подвластна истощению с библейских времён.

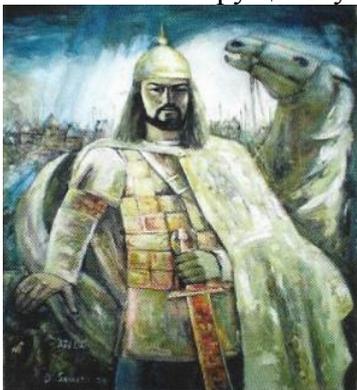
Непревзойдённым «певцом» исторического прошлого гагаузов по праву считается выдающийся художник, родоначальник гагаузской школы изобразительного искусства Дмитрий Савастин. Его талант и невероятная трудоспособность отражены в нескольких

десятках персональных и групповых выставках, в музейных коллекциях и в частных собраниях. В моей домашней коллекции, в частности, хранится 13 литографий Д.Савастина с трогательными дарственными надписями, призывающими открывать непрочитанные страницы истории. Бесценные идеи и сюжеты для своих исторических полотен и историософских произведений Д.Савастин черпал из устного поэтического творчества гагаузов и доступной исторической литературы. Напомню его произведения, составившие стержень иллюстративного материала к моей трилогии «Антропология повседневности» (М., 2013): «Атилла», «Огузхан», «Деде Коркуд», «Огуз», «Тюркские легенды», «Песня», «Памяти предков», «Из гагаузского фольклора», «В гости», «Песни наших предков», «На родной земле» и др.

Существенный вклад в воссоздание особенностей прошлой кочевой жизни внесли произведения «Тырла» Михаила Арабаджи и Прасковьи Беженарь, «Закуска пастуха» Нины Ергеледжи, «Кошара» Михаила Арабаджи. Симбиоз прошлого кочевничества и последующей оседлой жизни нашёл отражение в картинах талантливой художницы С.Курудимовой, дочери знаменитого оперного певца Степана Курудимова: «Пастух», «Гагаузы», «Очаг». (Губогло 2013, с.672-673)

Философское осмысление ностальгии пространства и времени занимает едва ли не центральное место в интеллектуальном осмыслении бытия и смысла жизни. Изображая времена года (весна, лето, осень, зима), суток (утро, день, вечер, ночь), жизненного цикла (юность, молодость, зрелость, старость) художники Гагаузии фиксируют ход истории и своё место в её скрижالياх, погружают зрителей в глубину прошедших веков. Обозревая поступь маститых и молодых художников, вдумываясь в их произведения, обращённые в прошлое, мы преклоняемся перед их стремлением «наводить мосты» между прошлым и настоящим.

В первые десятилетия XXI века ностальгия, как тоска по прошлому, выражается в двух измерениях, постепенно смещаясь от пространственной к временной (хронологической) дислокации и используется как персональное обращение, во-первых, к чему-то утраченному, скорее всего идеализированному прошлому, во-вторых, интеллектуально-чувственному, воспроизводящему групповую или индивидуальную версию определённого исторического периода, например, годы НЭПа, коллективизацию, культурную революцию или послевоенные хрущёвскую оттепель или брежневский застой.



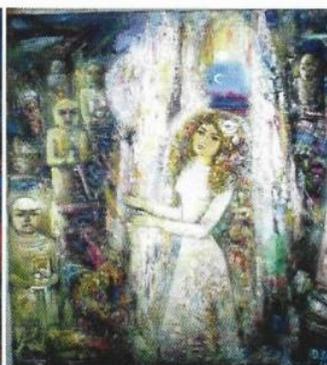
Атилла



Огузхан



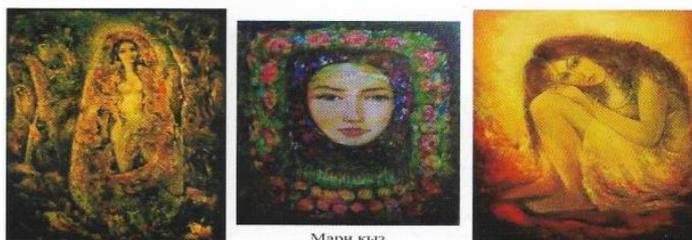
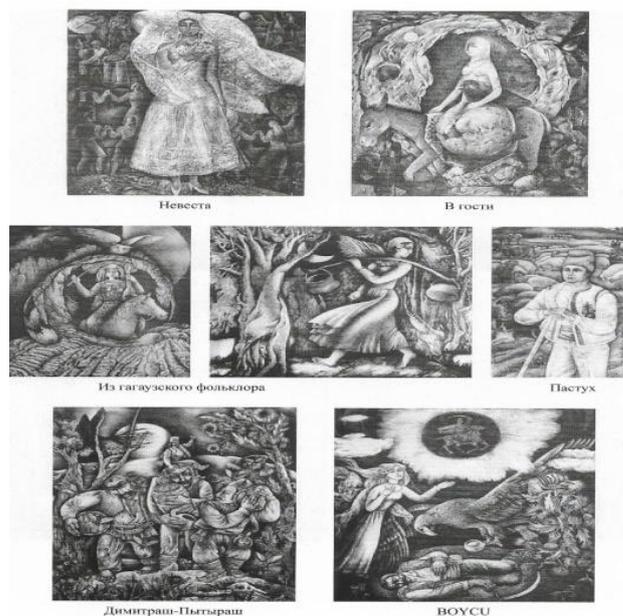
Огуз



Памяти предков

1. Атилла
2. Огузхан
3. Огуз
4. Памяти предков

1. Невеста
2. В гости
3. Из гагаузского фольклора
4. Из гагаузского фольклора
5. Пастух
6. Димитраш-Пытыраш



1. Песни наших предков
2. Из гагаузского фольклора
3. Пробуждение
4. Мари кыз
5. Утро
6. Песня
7. На родной земле

Светлой памяти выдающегося гагаузского художника, основоположника гагаузской художественной школы Дмитрия Ивановича Савастина (избранные авторские работы) Из книги М.Н.Губогло «Антропология повседневности», М., ЯСК, 2013, 752 с. (вклейки в конце книги)

Мост в гагаузской художественной литературе согласно концепции выдающегося поэта и писателя Николая Бабоглу, играет роль медиатора между нынешними поколениями и далёкими пращурами и служит питательным бульоном ностальгических настроений

«По голубым волнам Дуная
Я мост в историю воздвиг.
И этот мост одолевая,
Я в древность мысленно проник»
(Перевод с гагаузского М.Губогло)

Социальная и эмоциональная значимость концепта «ностальгия» коренится в том, что он выступает эффективной рефлексией и объяснительным ресурсом для воображения тех страниц истории народа, которые не попали на летописные страницы, но нашли отражение в артефактах генетически родственных народов. Таковы, в частности, произведения с той или иной мерой интуиции и информационной осведомлённости, свидетельствующие о каменных изваяниях половецких (куманских) времён (Д.Савастин, П.Фазлы), упоминавшиеся кошары и загоны для скота, пастушеские заслоны от ветра и дождя (Арабаджи, Беженарь, Иварлак), образы матери, пастуха и домашнего очага (Курудимова, Арабаджи, Димогло).

Известная доля тайны и таинственности всегда сопутствует ностальгическим реминисценциям. Особым признанием общественности пользуются исторические экскурсии Д.Савастина в воображаемое прошлое («Легенда о Тудорке», «Народная песня», «Легенда о любви», «В гости», «Димитраш-Пытыраш», «Воуси», «Песни наших предков», «Пробуждение», «На родной земле», «Оглан и мари кыз», «Через тысячи лет»). Философское обращение лидера живописцев Гагаузии Дмитрия Айоглу к ментальности и мировосприятию родного народа «культивирует ностальгические чувства» зрителей, наполняет их размышлениями, рефлексиями и фантазиями о других мирах, о месте нашей планеты во вселенной («Дух Гагаузии», «Женское одиночество», «Скрытая культура», серия «Композиций», «Сидящие девушки», «В окружении лун»).

Изобразительное искусство Гагаузии, если ему не суждено увянуть под бременем рыночных отношений, финансовых проблем и обнищания народа, ещё надолго может сохранить свою культуртрегерскую, эстетическую и воспитательную роль. Даже небольшой островок гагаузской живописи в 200 картин, выхваченный моей этносоциологической выборкой несколько лет тому назад из обширного опыта, накопленного в исторически короткий срок, свидетельствует о том, что изобразительное искусство Гагаузии представляет собой фабрику новых эстетических идей и форм культуры, важный ресурс интеллектуально-культурного потенциала Гагаузии. Он служит показателем симбиоза традиционного наследия и профессиональных художественных инноваций.

Произведения живописи, высвеченные крупным планом, выстраивают позитивную траекторию, которая связывает между собой смыслы и образы современной Гагаузии с её историей и предназначением в ряду других народов мира. Популярными среди художников композиции, особенно созданные, например, Д.Айоглу, Ф.Дулогло, Д.Савастиним, П.Фазлы, становятся важным аргументом в диалоге между художником и зрителем, между творческой элитой и социумом в нацеленности зрительского внимания в калейдоскопический круговорот повседневной жизни.

Большинство гагаузских художников не злоупотребляют чёрными красками в изображении света и теней повседневной жизни. Их произведения, как правило, несут в себе скорее оптимистические, нежели пессимистические идеи и краски, вдохновляющие мысли и настроения. Они не травмируют эстетические воззрения своих земляков. Они предпочитают благородными сюжетами и красками успокоить алармистские чувства соотечественников, стремясь сохранить в зрителях состояние душевного равновесия и комфорта, вселить любовь к родному очагу, к родителям и детям, предметам традиционного культурного наследия, вселить гордость за героев прошлого и надежды на лучшее будущее.

Вторая половина XX в. войдёт в историю как эпоха этнической мобилизации гагаузского народа на пути обретения собственной государственности. Вместе с ростом самосознания и самоуважения формировалась творческая элита, умеющая отражать и изображать духовные запросы и душевные позы своего народа.

Справедливости ради можно сказать, что школа гагаузской живописи, как впрочем и остальные отрасли гагаузского искусства, не в полной мере освоила этномобилизационный процесс, имеющий аналоги в русскоязычной Вандее, т.е. в сохранении, поддержке и продвижении русскоязычия и русскоязычной культуры, но в значительной мере опередившей другие движения в сторону «Русского мира», за счёт успешного

конституирования своего этнополитического и этнокультурного статуса. Немалую роль в этой стратегии сыграла присущая гагаузам ностальгия почти по двухсотлетнему пребыванию в составе Императорской России и Советского Союза и в лоне русского языка и русскоязычной культуры.

Две взаимосвязанные функции ностальгии – одна из которых – этноинтегративная, поддерживающая идентичность, возвращающая личность к воспоминаниям о прошлом или подпитывающая воображения о прошлом и другая, принимающая участие в поддержании смысла значений, путём экстраполяции личностных впечатлений на обширный культурно-исторический фон, содержательно обогащают ментальность, укрепляют идентичность и служат компенсацией от чувств одиночества и отчуждения. Воспроизведение модели такой структурировано сложной ностальгии требует от художника большой эрудиции и художественного таланта.

Так, например, на картине Владимира Топала «Гагаузская свадьба», о которой мне уже приходилось писать (Губогло, 2013, 620-621) одновременно имплантированы натюрморт, в правом нижнем углу, портрет жениха и невесты в центре на переднем плане, событийное романтическое хору из недавнего прошлого, реалистично изображённое за спиной жениха и невесты, пейзаж из сельских домиков и, наконец, горластый петух, вещающий с высокой колонны. Многослойная, полифункциональная и композиционно перегруженная картина, на которой петух обращается к небу, где по представлениям воображаемых предков гагаузов обитал бог неба Тенгри, а икона в руках молодожёнов расположена почти также как чаша на знаменитых куманских (половецких) каменных изваяниях, (Губогло 2012, том2, с.576-618) отображает синкретизм язычества и православия, симбиоз прошлой кочевой и современной оседлой жизни, манифестируя тем самым этногенез гагаузов и неизбывную ностальгию по не до конца прояснённому происхождению гагаузского народа. Невольно вспоминаются гениальные строки из шедевра Николая Заболоцкого, создавшего магический образ петуха из арсенала языческих верований древнего славянства: «Сообщает он кучу известий, непонятных, как вымерший стих, но таинственный разум созвездий несомненно присутствует в них! (...) Пел петух каравеллам Колумба, Магеллану средь моря кричал. Не сбиваясь с железного румба, корабли приводил на причал».

Содействие ностальгическим настроениям гагаузов нашло отражение в гагаузском социуме в усиленной подпитке с помощью сакрализации культа волка. Научное открытие концепта культа волка в середине 1960-х годов, (Губогло Михаил .1967а,7-8; 1967б, 159-167; 1968, с.51-60) обернулось широкомасштабной пропагандистской кампанией по подпитке ностальгирования по фрагментам этногенетической истории гагаузов, в осмыслении и истолковании которых важную роль сыграл культ волка, как символ духовного подъема и стимул этнической мобилизации. Патриарх гагаузской школы живописи Дмитрий Савастин в картине «Сказание о сером волке» изобразил могучую фигуру волка как прародителя гагаузов, устремлённых вдаль. Центральное место в картине занимает молодая гагаузка, исполняющая на трёхструнной скрипке ностальгическую мелодию, вызывающую ассоциацию с движением на запад кочевых предков гагаузов со своей исторической родины.

Развал Советского Союза катализировал трансформационные процессы, размывая, однако при этом нравственные основы традиционной культуры. Вместе с тем урбанизация, рост миграций, разрыв целых поколений с традиционным жизненным укладом, поспешные попытки форсированной модернизации, породившей затруднения в адаптации к изменениям и породили ностальгию по недавнему прошлому, как о тихой гавани стабильности, которая могла бы снимать стресс у целых поколений и отдельных граждан. Современные СМИ, находящиеся на службе реформаторов, увидели свет в ностальгических рефлексиях граждан большой коммерческий потенциал и развернули активную пропаганду ностальгии как симбиоз запомнившегося, воображаемого и реистолкованного прошлого.

5. Культ волка – ресурс ностальгии по далёким временам

Сильнейшее впечатление на зрителя производит картина лидера гагаузских художников Дмитрия Айоглу «Волчьи праздники». Образ душераздирающей ностальгии передано могущественной фигурой серого волка, о чём-то надсадно воющего, обращаясь к богу неба. Эмоциональное озарение усиливается картиной Буджакской степи. В пелене утреннего тумана, сквозь оголённые ветви акации и иссохшие колючки кустарника по-над крышами домов и приземистых овчарен и хозяйственных построек демоническая фигура волка провоцирует комбинацию воображаемых рефлексий и реистолкованных картин прошлого, которые возбуждают в памяти позитивные ощущения о героической истории предков.

Стремление к красоте и ярким краскам, особенно в творчестве Д.Айоглу, Ф.Дулогло и П.Фазлы, настраивает зрителей на оптимизм и уверенность в оправданности жизни. Почти никто в произведениях не «откликается» на социальные язвы и несправедливости. Живопись, как и весь народ, находится на подъеме, но скорее вширь, чем вглубь. .

Вместе с тем нравственная воля некоторых художников, особенно это видно в творчестве Д.Савастина, направлена на то, чтобы предъявлять героям своих произведений высокие моральные требования: быть стойким и мужественным в движении вперёд. Такова, в частности, его картина «Возвращение», главным героем в которой зрители легко узнают негибавший под ударами судьбы силуэт художника, писателя и поэта Дмитрия Кара Чобана, которому посвящен очерк во втором томе названной выше моей трилогии (с. 365-454).

Мне уже неоднократно приходилось отмечать блестяще найденную Д.Савастиним композицию и метафору для изображения фигуры и личности Дмитрия Кара Чобана, одного из широкомасштабных представителей гагаузской творческой элиты, упорно шагающему навстречу напорам встречного ветра.

Подобно тому, как калированная яблоня даёт качественно новые плоды, так и социум, которому будут привиты благородные ценности эстетики и духовной культуры, начнёт иначе плодоносить, утверждая справедливость, восстанавливая равноправие, нейтрализуя социальный эгоизм и индивидуализм и утверждая взамен коллективизм и солидарность. Роль творческой интеллигенции в процессе «окультуривания» («калирования») вкусов и ценностей народа неопределима. Важная роль принадлежит в этой социализации и живописцам. Дело в том, что если экономические, политические, этносоциальные, межэтнические отношения не подпитываются ценностями и постулатами духовной культуры, они потенциально могут нести заряд недоверия, недопонимания между представителями разных народов.

Культура гражданского общества без привитой к ней духовности, без чувствительной отзывчивости к инокультурным артефактам и ментифактам, порождает сорняки и разрушительные интенции, расширяя и углубляя хаос и криминальную атмосферу в социуме.

6. Пейзажи Гагаузии

Порой бездушное отношение к представителям творческой интеллигенции проявляется в формальной поддержке их деятельности. Так, например, прекрасная идея Исполкома Гагаузии по созданию панорамного альбома из произведений нескольких десятков художников Гагаузии, может стать бумерангом чиновничеству, не разглядевшему огромную патриотически окрашенную, консолидационную культуртрегерскую функцию живописи, не осознавшему мобилизационную энергию образов в деле гагаузского нациестроительства, в подъёме национального духа и расширения мировосприятия.

Некоторым из шустрых современных русофобов (есть и такие среди гагаузов), могут показаться обидными или раздражающими поиски корней и идей в произведениях

гагаузских живописцев и поэтов в мировом арсенале изобразительного искусства, в поэзии и прозе России. Как можно, например, не видеть в галлюцигенной картине «А на том берегу» Светланы Купавых удвоение ностальгического настроения вызванного ассоциациями с известной песней в исполнении Александра Малинина «Берега»: «Там за быстрой рекой, что течет по судьбе, свое сердце навек, я оставил, свое сердце навек я оставил тебе, там куда не найти переправы. А на том берегу –незабудки цветут, а на том берегу – звезд весенний салют. А на том берегу, мой костер не погас, а на том берегу , было все в первый раз»

Отдельных молодых поэтов, создающих свои произведения преимущественно на гагаузском языке, раздражают даже скорее воображаемые, чем реальные, скорее желаемые, чем фактические этнокультурные параллели: например, Курогло – Есенин, Кара-Чобан – Блок, Бабоглу – Бунин, Чеботарь – Белинский, Айоглу – Сальвадор Дали, Арабаджи – Левитан или Шишкин, Фазлы – Врубель или Коровин, Савастин – Суриков и т.д. и т.п.

В основе русофобского неприятия русского языка, литературы и других произведений иноэтнического искусства лежит, как мне кажется, не отрицательное отношение к иноэтничности, например, к русскости или к еврейскости, а неверие в достоинство и в самодостаточность собственной культуры, страх слабой конкурентоспособности родной культуры и самого автора перед громадным опытом культуры иноязычного народа.

В самом деле, одни слои населения, оглядываясь на недавнее советское прошлое, ностальгируют по прошлому и мечтают о его воссоздании. Другие, напротив, проклинают прошлое. Разобщение народа, его социальная растерянность продолжает оставаться едва ли не главной проблемой Гагаузии, как, впрочем и Молдовы, и России в целом. Цель художников и смысл их творчества состоит в оказании посильных усилий в смягчении социального и психологического разобщения народа. Устремления значительной части художников Гагаузии направлены на решение этой задачи, суть которой заключается в социализации и окультуривании гражданского общества, как процесса консолидации гагаузского народа на принципах преодоления разрушительных итогов вялотекущих реформ и утверждения достойных ценностей жизни, выступающих пульсирующим нервом этнической истории.

Творчество гагаузских художников складывалось в условиях рефлексивно-оценочного голода, отсутствия доброкачественных рецензий, рефлексий, взаимного одобрения или порицания со стороны коллег или интерпретаторов. Слаба втянутость художников в современный исторический и историографический дискурс, относительно редкое участие в дискуссиях, конференциях, мастер-классах, отсутствие внимания к пограничным областям гуманитарного знания: к истории и этнологии, к литературе и языкознанию, философии и искусствоведению.

В чём проявляется смысл призвания художника? С одной стороны, в остром осуждении отчужденности от современности, преобладание ласковых пейзажей и тёплых натюрмортов в ущерб изображению острых социальных проблем? Или, наоборот, увлечение изображением не вполне уловленных течений современной жизни, не вполне осмысленных эпох, культурных ценностей и легендарных героев среди воображаемых и реальных предков? Индивидуальны и не лишены субъективности попытки изображать далёкое прошлое и предугадывать ритмы завтрашнего дня. При этом и в восприятии подобных произведений единого рецепта не существует, всё зависит от потенциала зрителя, ценителя, интерпретатора.

В чём смысл призвания живописца? В остром ощущении отчужденности и одиночества или в социальной и политической ангажированности. Дело в том, что востребованность определённых предметов его творческой деятельности, качество качества его произведений с трудом или вообще не поддаётся количественному измерению.

Ускорение исторического процесса, проявившим себя в форсированной образовательной карьере и в этнополитической мобильности гагаузского народа в последней

трети XX века, юные изобразительное искусство и профессиональная литература не успевали осмысливать и выносить на суд читателей и зрителей свои истолкования смыслов повседневности и изменчивости происходящего.

Скорость этнической истории в эпоху крутых перемен давала огромную информацию («прикармливала») художников и поэтов и не давала им сосредоточиться и создавать концептуально обоснованную национальную школу литературоведения, искусствоведения, критики и рефлексирования.

Обрушившиеся реформы и трансформационные процессы не позволяли «додумывать» художественные произведения до уровня национальных или мировых ценностей. Произведения живописи, поэзии, прозы, беллетристики вынужденно становились в ряде случаев скорее рыночным товаром, чем художественной ценностью.

Между тем, вызревания художественного мастерства художников имели огромное значение для успешной социализации чувств общественного достоинства гагаузского социума, для повышения этнического самосознания. Вместе с тем, отдельные случаи профессиональной спеси, граничившие с графоманством как в живописи, так и в журналистике, могли выступать тормозом социального развития и художественного вкуса.

Относительно эпохи духовного подъёма и интеллектуального преуспевания гагаузов с особой яркостью свидетельствуют многие сюрреалистические полотна Д.Айоглу, Ф.Дулогло и П.Фазлы, насыщенные жизнеутверждающими красками красного и голубого цвета и переливами светлых желтоватых линий и оранжевых полос и пятен. В них отражение эпохи растущего самосознания гагаузов, проявление философских смыслов повседневной жизни, осознания ими своей идентичности и убеждение в правоте своего бытия и движения к самоутверждению и самосовершенствованию.

Было бы ошибочно думать, что главная цель художника, будь он реалистом или сюрреалистом, романтиком или авангардистом, состоит в том, чтобы с фотографической точностью изображать заброшенные колодцы и золотистые купола сельских храмов Гагаузии, и тем самым передавать зрителям готовые мысли, своё настроение и впечатления.

Живописцы сознательно ставят перед собой задачу, подобно тому, как ученые в лабораториях и архивах ищут ответы на волнующие вопросы смысла жизни. Таковым, в частности, видится идейный замысел и смысл картины Д.Савастина «Возвращение», серии композиции Д.Айоглу, напоминающими по колоратуре цвета пшеничной соломы или спелой тыквы. Вглядываясь в сюжетные линии и краски, важно видеть наряду с замыслом художника и движения души героя. В порывистом рывке Д. Кара Чобана, преодолевающего напор сильнейшего ветра, видится, в частности, не возвращение, а, наоборот, движение к правде и справедливости, с раскрытой душой. Вдалеке в туманной поволоке об этом, в частности, маячит храм. Это центральный нерв картины и одновременно обозначение правды и истины, т.е. того, что беспокоит душу героя на картине и затрагивает мысли создателя и зрителя картины.

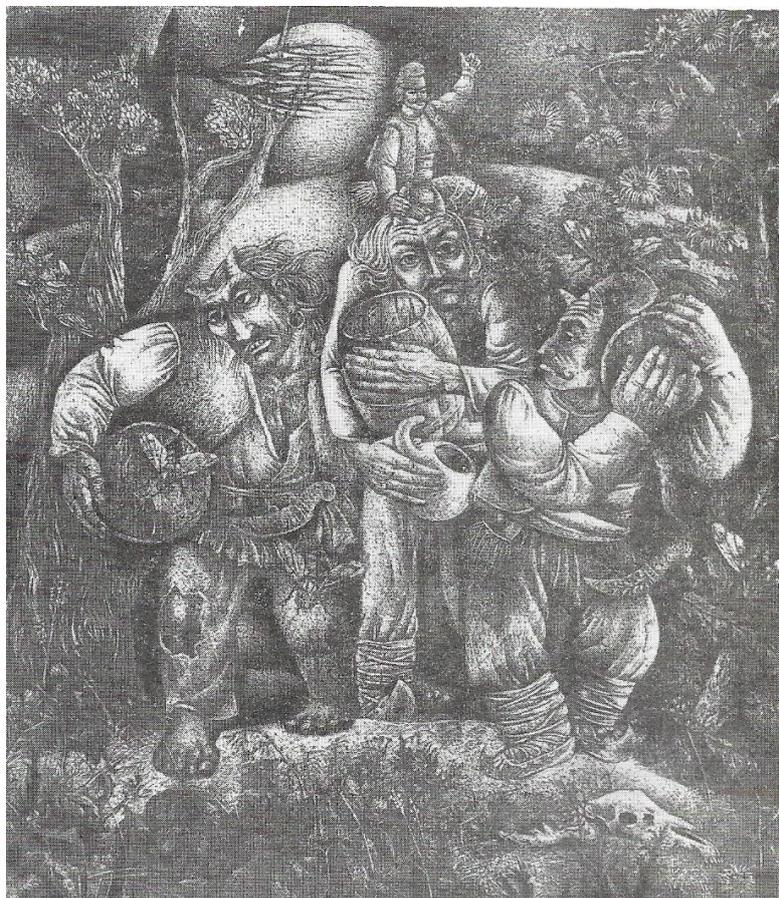
Воспитательные, культуртрегерские и эстетические идеи, привносимые гагаузскими художниками в социум Гагаузии, требуют осознания, осмысления и заинтересованного отношения политической элиты к жизнедеятельности и творчеству художников. Востребованность государственной поддержки особенно актуальна в пассионарные времена, когда мобилизованный народ воздвигает мост от этнополитического небытия к осознанию своего достоинства и самодостаточности. Подобные периоды заинтересованного взаимодействия между идеологами, политиками и деятелями культуры имели место в этнополитической и этнокультурной истории многих народов. Искусство, как правило, шагало в ногу с этнической мобилизацией, или опережало её, питая этнокультурное и этнополитическое движение дополнительной энергетикой.

К пейзажной живописи тесно примыкают произведения, несущие в себе этнографизмы, принципиальное значение которых выходит далеко за пределы чистого искусства. Отвечая на вызовы времени, они призваны сохранять образы национальной

самобытности народа, служить идеологической и художественной опорой гагаузскости. Видное место в этнографически ориентированных картинах занимают произведения Марии



Д.Савастин. «Диалог»



Д.Савастин «Димитраш-Пытыраш»

Димогло: «Хору», «Сельская свадьба», «На свадьбу», «Дернек», «Посиделки», «На хору», «На гагаузской свадьбе», «Гагаузская семья; картины Андрея Иварлака «Хедерлез», «Рождество. Ждём гостей».

7. Буджак: ностальгия по Родине

Исключительно болезненной и мучительной перспективой была ностальгия, как тоска по утраченной Родине у русских эмигрантов – писателей, поэтов, военных, других лиц технических и гуманитарных профессий. По некоторым подсчётам за полвека между 1920 и 1970 гг. на русском языке ими было написано около десяти тысяч книг. Более семи книг романов и новелл, в том числе знаменитые «Тёмные аллеи» лауреата Нобелевской премии И.А. Бунина.



П.Фазлы. «Вулканештский мотив»

Пронзительную боль чувственной тоски по родине выразила в книге «Ностальгия» одна из ярких писательниц Серебряного века Надежда Тэффи. В золотой фонд русской художественной классики вошли сочинения А.Куприна, Б.Зайцева, И.Шмелёва, М.Алданова, раннее творчество А.Вертинского, П.Лещенко, А.Баяновой и других талантливых представителей русской эмиграции.

Чувство ностальгии, как свидетельствовали талантливые писатели и поэты русской эмиграции первой волны, часто сопрягалось с реминисценциями об этничности и этнической принадлежности, принадлежности к культуре родного народа.

Так, например, в рассказе «Разговор», Надежда Тэффи со знанием дела уверяет, что потеря родины неминуемо влечёт за собой потерю языка и национального лица. Героев

других её произведений «Ностальгия», «Сладкие воспоминания», «Осколки» одолевает тоска по России и русскости. Такие же приступы и спазмы ностальгии порождают серию рассказов под общим названием «Далёкое», в котором детские воспоминания и провинциальные зарисовки перемежаются с портретной галереей людей, давно ушедших в небытие.

Художники пытаются перелистывать воображаемые страницы истории, обращаясь к картинам дальнего детства, к образу матери или пастуху с отарой овец на склоне холма. Определённые творческим воображением художника, артефакты, превращаются в философскую эманацию, имеющую цель извлечения смыслов из запредельного первоначала.

В отличие от молдаван и представителей других национальностей Республики Молдова, у гагаузов нет исторической родины, кроме как в Бужакских степях, которые они осваивали начиная с рубежей XVIII-XIX столетий. Осознание Буджака исконной Родиной писатели, поэты и художники готовы пожертвовать собой: «Буджак судьба, Буджак – наш выбор. Тебя мы любим с давних пор. Ради тебя, ради тебя готов я в жертву принести себя» - пафосно подтверждает любовь к своей Родине выдающийся поэт Гагаузии Степан Курогло. (Перевод с гагаузского М.Губогло)

Неразрывная связь с Буджакскими степями, как исконной родиной, неоднократно подтверждается в произведениях гагаузских художников. Буджаку посвятили свои патриотически насыщенные произведения Константин Келеш – «На просторах Буджака», Кара Чобан Дмитрий младший – «Буджакский зной», Ворникова Наталья – «Буджакская мадонна», Михаил Арабаджи – «Дары Буджакской земли», Григорий Дечев – «Буджакский пейзаж», Фёдор Дулогло – «Солнце Буджака», Андрей Иварлак – «Буджакская степь», Д.Савастин – «На родной земле», Пётр Фазлы – «Буджакские мотивы».

Чем объяснить, что наиболее выразительные и пронзительные чувства и преданное отношение к Буджаку, как исконной среде обитания, художники посвящают свои признания с особым энтузиазмом и самоотдачей. Ответ не может быть однозначным. С одной стороны, благодаря пейзажной живописи, не требующей наивысшего напряжения сил и зрелых навыков и находящегося в повседневном поле зрения, с другой стороны – благодаря усвоению богатейшего опыта всемирно известной живописи России. Едва ли не со школьной скамьи граждане бывшего Советского Союза знакомились со всемирно известными образцами пейзажной живописи, например И.И.Левитана «У омута», «Тихая обитель», «Летний вечер» и другими. «Едва видишь на картине темень вод, девятый вал, то понятно, что картину Айвазовский рисовал», «Если на картине видишь ночь, зелёную луну, значит видишь ты Куинджи: хатку, небо, тишину: если видишь на картине лес, медведей или рожь, иль пейзаж красивый русский, что на чудо так похож, или стоят на той картине ели, сосны у воды, знай, товарищ, непременно – это Шишкина труды.

Вглядываясь в панораму современной живописи Гагаузии и задумываясь об основных направлениях её развития, я задаю себе трудный вопрос: решится ли хотя бы один профессионал, вообразив себя сторонником и последователем И.Глазунова, создать правдивый триптих, в одной части которого мускулистый накачанный мужчина нянчит годовалого ребёнка, во второй части его красивая супруга с высшим образованием и голубоватым университетским ромбиком на кофточке моет пол в особняке на окраине Стамбула, а в третьей части – их недоучившийся подросток сидит в местах не столь отдалённых за хулиганство или за хранение и распространение наркотиков?

Этот, отнюдь не риторический вопрос, адресован, ясное дело, не самим художникам, а скорее к политической элите Гагаузии и Молдовы, не выказывающих особого энтузиазма и душевности по созданию надлежащих условий для творчества живописцев.

Немалые претензии зреют в душе не только в адрес административной и политической элиты, но и в адрес самих художников. Их ряды пополняются достаточно заметными темпами. Народ богат талантами. Однако, вдумываясь в развитие сюжетных линий, в проблематику и колоратуру изобразительного искусства Гагаузии, не вижу достойных изображений символики и брендов новорожденной государственности, включая

изображение флага, герба, других памятных знаков самоопределения. Смушает обилие красных цветов, в ущерб зелёным и жёлтым, вряд ли оправдано преобладание в пейзажной живописи сирени и хризантем, арбузов и яблок в ущерб историческим памятникам и легендарным личностям. Почти все художники Гагаузии, за исключением Д.Савастина, стыдливо остерегаются изображать исторических персонажей Огуз-хана, Изеддина Кейкавуса I, Деде Коркута и других воображаемых легендарных и реальных личностей, оставивших след в мифологии, в воображаемой и реальной истории гагаузов.

Трудно понять, почему художники не вдохновляются создать портретный, пусть даже схематический образ трёх выдающихся генералов – И.Н.Инзова, Н.Е.Бранденбурга, В.А.Мошкова, сделавших чрезвычайно много полезного для укоренения этнического самосознания гагаузов, прояснению их связей с воображаемыми предками, установления их правового статуса и для сохранения и развития основ их повседневной жизни. Более того, на полотнах художников отсутствует легендарный военачальник Димитрий Ватикиоти, нет портретов прославленных учёных, поэтов, писателей, музыкантов, оперных и эстрадных певцов, крупных общественных деятелей и самих художников, в конце концов. Четверым художникам (Д.Айоглу, М.Арабаджи, П.Фазлы, Копча) присвоено высокое звание «Заслуженный деятель искусства Молдовы», одному (Д.Савастин) – почетный гражданин Гагаузии. Где их портреты? Не каждый заглядывает в Интернет, чтобы гордиться ими! Через одно-два десятилетия подобные произведения могут стать пищей для ностальгии подрастающих поколений, служить укреплению единства народа

Менее полвека длится диалог зрителя с художниками Гагаузии. Существенный исторический и художественный урок этого диалога состоит в том, что диалог требует и от творца произведения и от «потребителя» определенной нравственной зрелости и некоей интеллектуальной предуготованностью.

Художники Гагаузии, как никогда, нуждаются не только в поддержке и в улучшении условий своего труда, например, в специально построенном «Доме художника», с личными мастерскими с хорошо освещенными окнами и просторным воздухом, но и в диалоге со зрителями. Пускаться в длинные рассуждения без багажа знаний, без определенного комплекса культурных ценностей, представляется бессмысленной идеей и бесполезной тратой времени. В самом деле, вглядываться («входить») в искрометные литографии Д.Савастина, на «размышлизмы» об иных мирах и состояниях Д.Айоглу, восхищаться «взрывчатой» колоратурой полотен М.Арабаджи, П.Фазлы, разгадывать фантастические ассоциации Ф.Дулогло, умиляться лучезарным светом, исходящим от знаменитого «Портрета сына» Н.Пеевой, домысливать философскую глубину матерей и старушек Д.Кара-Чобана, С.Курудимовой, П.Новикова, Л.Брумм, Н.Ворниковой, М.Арабаджи, П.Беженарь, нельзя без натренированного глаза, с равнодушным сердцем и вялой мыслью.

Заключение

Обращение к языку и семантике изобразительного искусства и художественной литературы, как к источнику исследования ностальгии, являющей одну из характеристик народной культуры, состояния самосознания, идентичности и ментальности народа, раскрывает продуктивные возможности выведения младописьменного народа из исторического небытия. Ностальгические чувства всемирно известных русских эмигрантов И.Бунина, И.Бродского, В.Набокова, Н.Тэффи и ряда других, коренятся в их тоске по утерянной родине, по национальной культуре и повседневности. Непосредственная тема всего творчества В.Набокова от первых заметных стихотворных сборников до всемирно известных романов, переведенных на десятки языков, посвящены России, русскости, русской культуре, выступающих основным фоном его творчества. Большинство его литературных героев, сохраняя особенности профессии, биографии и темперамента, сливаются в единой модели беглеца, которого не отпускает память о молодости и далеком Отечестве. «Мне - то, конечно, -- определяет остроту

своей ностальгии В.Набоков, -- легче, чем другому, жить вне России, потому что я наверняка знаю, что вернусь, во-первых, потому что увез с собою от нее ключи, а во-вторых, потому что все равно когда, через сто, через двести лет, -- буду жить там в своих книгах или хотя бы в подстрочном примечании исследователя» (Набоков 1989, 632) .

Таких, как я, немало, Мы
Блуждаем по миру бессонно
И знаем: город погребенный
Воскреснет вновь; все будет в нем
Прекрасно, радостно и ново –
А только прежнего, родного
Мы никогда уж не найдем. (Набоков 1989, 635)

Совсем иная причинность и мотивировка ностальгических чувств гагаузских художников. Она проистекает из природы Искусственного воображаемого неудовлетворенного знания конкретной реальной истории и особенностей этнокультурной ментальности далеких предков. Многочисленные картины, изображающие старые дома и домики (серия картин «Бабушкин дом», «Старый дом» Михаила Арабаджи, «Старый двор» Федора Дулогло, «Дворик» Андрея Иварлака, «Хуторок» Ларисы Орманжи, «Одинокий домик на окраине» Петра Фазлы, и др.) ассоциируются не с бездомностью в узком смысле слова, а с понимаем неустойчивости Буджака в современном геополитическом контексте. Одна из особенностей молодой гагаузской художественной культуры состоит в том, что она испытывает отторжение от малейшей банальности, от малейшей приблизительности. Высокую достоверность произведениям живописи и доверие зрителей вызывают ностальгические чувства художников, экстраполируемые ими на изображения человеческих переживаний (пленительная улыбка ребенка в «Портрете сына у Нины Пеевой, незаурядный своей теплотой семейный быт в картине Марии Дулогло «Сельская свадьба» и др.)

Ностальгия обращена не только в прошлое. Она несёт в себе в ряде случаев не только бремя постижения непрочитанных периодов истории, но и мучительные размышления о будущем. Непревзойдённым мастером философского изображения ностальгии о будущем выступает в своих произведениях Дмитрий Айоглу: «Дух Гагаузии», «Сидящая девушка», «Женское одиночество», «Скрытая культура» и «Композиции».

Не так трудно понять причины ностальгического внимания творческой элиты Гагаузии и художников в том числе, к исконной земле Буджака, к историческим этапам движения предков через евразийские степи. Вместе с литераторами, филологами и историками художники прокладывают путь от прошлого к настоящему, к будущему через настоящее и прошлое. Внимание к истории, идентичности и повседневной жизни гагаузского народа усиливается по мере освоения общественностью культовой значимости исторических реалий, таких, например, как культ волка, кочевая цивилизация предков, слова современного гагаузского языка, найденные в выдающемся памятнике Codex Cumanicus, современные слова живого гагаузского языка, которым насчитывается не менее 700 лет, скромное обаяние каменных половецких (куманских) изваяний. (Губогло 2012, том 1, с. 151-165; 491-527)

Тягостное бремя ностальгии позволяет со всей очевидностью осознавать великое значение традиционной культуры, в том числе в её этических и эстетических норм и принципов, возвышающей ментальность народа до уровня мировых художественных ценностей. Внимание гагаузских художников к природной среде, к достоинству матерей и дочерей, к красоте полей и садов, является ответом на общий процесс осознания народом национальных святынь. Культивирование артефактов прошлого означает дорогу в будущее.

Особое направление художественных поисков, вероятно, будет связано с проявлением ностальгии по недавнему прошлому, связанному с историей Советского Союза.

Одним кажется, что портрет сына Нины Пеевой слишком «сладкий», другие ностальгируют по тем временам, когда самим себе казались не менее романтичными созданиями.

Хотя многие художники Гагаузии родом из села, они особенно чувствительно ностальгируют по сельской идиллии. Картины о домиках, отдельных деревьях в степи, о колодцах на перекрёстках дорог излучают духовность, добродетельство, противодействие накатывающей урбанизации и индустриализации. Ностальгическая мелодика была ориентирована на познание смысла жизни, величия природы, красоты пожилого возраста.

Ностальгия по этническому происхождению народа у некоторых художников тесно сопряжена с болезненными поисками идентичности. Три величественные арки и три тёмные женские фигуры на картине «Вечерний звон» Фёдора Дулогло напоминают о триединой доктринальной основе многих культур мирового уровня и вызывают ассоциации с прославленной русской иконой «Троица», написанной Андреем Рублёвым в XV веке. Образ религиозной идентичности вкупе с этнической напоминает о многотрудном, не до конца прояснённом движении предков гагаузов с востока на запад.

Менее всего в молодом изобразительном искусстве Гагаузии, в том числе в живописи, разработано сюжетно-тематическое направление. Даже в творчестве маститых художников нет последователей Карла Брюллова, В.Сурикова, В.Верещагина, И.Репина и других авторов картин о крупных исторических судьбоносных событиях, таких, например, как противодействие волонтерам Мирча Друка, митингам в борьбе за русский язык и за суверенитет Гагаузии, наконец, референдуму 2014 года.

Не рискуя ошибиться, вероятно можно предположить, что не менее перспективные залежи информации о ностальгии хранятся в творчестве, художественных стилях и поэтических особенностях поэтов, писателей, драматургов, в идейно-тематических направлениях прозы, публицистики и беллетристики, в фольклорных мотивах, сказочных сюжетах, образах знаменитых людей, например, в образах председательского корпуса (1960-1980-х годов), внесшего значительный вклад в дело интеллектуального и социального взросления гагаузского народа.

Если с морально-нравственной точки зрения имеют смысл понятия: «справедливость», «стыд и совесть», «добро и зло», то ностальгия, как часть «национального менталитета, обязана оценивать и судить вещи и факты прошлого, сопоставлять их с настоящим и творчески освещать ими будущее. В этом главное призвание национального сознания...» (Струве, 1997, 442).

Литература

1. Chase, Shaw 1989 – Case M. Shave C. The dimensions of nostalgia // The imagined past: history and nostalgia. Ed. By M.Chase and C.Shaw. Manchester: Manchesters university press, 1989, p.1-17
2. Абрамов 2012 – Абрамов Р.Н. Время и пространство ностальгии // Социологический журнал, 2012, № 4, с. 5-23
3. Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // соч. т. 5, М., Наука, Главная редакция восточной лит-ры, 1968, 17-192
4. Бенуа 1990 – Александр Бенуа, Мои воспоминания в пяти книгах, кн. 1, М., Наука, 1990, 711
5. Бойм 2013 – Светлана Бойм. Будущее ностальгии // Неприкосновенный запас, М., 2013, № 89
6. Губогло 1967 - М.Н. Губогло . Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова. (К вопросу о происхождении гагаузов), Москва, МГУ. 1967.
7. Губогло 1968 - Губогло М.Н. Этнокультурные данные о кочевом прошлом гагаузов. // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии. Кишинев, 1968, с.51-60

8. Губогло 1991 – Михаил Губогло. Энергия памяти (О роли творческой интеллигенции в восстановлении исторической памяти). Учебное пособие в помощь учителям литературы и истории, М., 1992, вторично опубликовано в: М.Н.Губогло, Языки этнической мобилизации, М., ЯРК, 1998, с. 497-603
9. Губогло 2012, том1, --- Губогло М.Н. Язык воображаемых предков. // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Том 1, Автор идеи, сост. и отв.ред. М.Н.Губогло , Комрат-Кишинев, 2012, с.491-527.
10. Губогло 2012,Том 2, --- Губогло М.Н. Культурное наследие воображаемых предков: каменные изваяния куман. // Гагаузы в мире и мир гагаузов, Том 2. Комрат_Кишинев,2012, с. 576-618.
11. Губогло 2013 – Губогло М.Н. Антропология повседневности, М., ЯСК, 2013, 752 с.
12. Губогло М.Н. Миротворческий потенциал традиционной культуры, Комрат-Кишинёв, 2016, Tipografia “Foxtrot”, 150 с.
13. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы, Кишинёв, 2004, Tipografia Centrala, 550 с.
14. Набоков 1989 -- Владимир Набоков Приглашение на казнь. Романы, рассказы, Критические эссе, воспоминания. Кишинев, Литература артистика, 1989, 654с.
15. Несветайлова И.В. «Зависть» и «ревность» как эмоциональные концепты русской и английской лингволитератур, 2000
16. Стернин 1990 – Стернин Г.Ю. «Мои воспоминания» А.Бенуа и русская художественная культура конца XIX – начала XX вв. // Александр Бенуа, Мои воспоминания в пяти книгах, кн. 4-5, изд. Второе, доп., М., Наука, 1990, 743
17. Струве 1997 – П.Б.Струве. Patriotica. Политика, культура, религия, социум. Москва, «Республика», 1997, 527 с.
18. Тишков 1999 – Тишков В.А. Антропология российских трансформаций // III конгресс этнографов и антропологов России, Тезисы докладов, М., 1999, с. 12-28
19. Трубина 2011 – Трубина Е. Участь воспоминать: векторы исследований памяти // Власть времени: социальные рамки пмяти. Под.ред. В.Н.Ярской и Е.Р.Ярской-Смирновой, М., 2000, ООО «Вариант», ИСПГИ, 2011, 25-45
20. Чикишева 2009 – А.С.Чикишева. Феномен ностальгии в постсоветской массовой культуре // сб.ст. по материалам конгресса, отв.ред. Д.Л.Спивак, М., Новый хронограф: Эйдос. Том 6. Культурное наследие: от прошлого к будущему, 2009, с. 267-277
21. Эрих Фромм, Бегство от свободы, пер. с англ. Г.Ф.Швейника, общ.ред и послесловие П.С.Гуревича, М., «Прогресс», 1990, 272 с.

Впервые опубликовано в: Материалы международной научно-практической конференции. Наука, образование, культура. Сб.ст., Составители Т.И.Раковчена, С.И.Лупашку, А.К.Папцова, Комрат, 2018, с.296-315.

Глава 3. Аллюзии импрессионизма⁴⁸

Величайшей заслугой импрессионизма, как художественного направления во французском изобразительном искусстве второй половины XIX – начала XX вв. является умение передать многокрасочную палитру бытия и радость повседневной жизни, зафиксировать быстротечное движение освещённости и изменчивости мира, передать игру света вокруг людей и вещей, придать эстетическую наглядность изображённым предметам и явлениям.

Однако полифункциональным изобразительным свойством не ограничивается его эстетическая особенность. Наряду с открытыми (имплицитными) задачами по изображению динамических акций человека видеть, чувствовать, выражать, импрессионизм, как художественное течение, содержит в себе немало тайных смыслов, в которых скрыто особое видение человеком окружающего мира и самого себя.

Декодирование «Тайного знания» в произведениях импрессионизма состоит в том, что в них наряду с оригинальными текстами, пейзажами, известными деятелями науки и культуры в той или иной мере воссоздаётся атмосфера эпохи, в которой были созданы сами произведения. Так, например, в книге Джона Ревалда «История импрессионизма» (1946), справедливо считающейся одним из самых капитальных трудов, посвящённых изучению импрессионизма во Франции, выявлена и представлена сложная, пёстрая, полная противоречий и драматических эпизодов картина художественной жизни Франции второй половины XIX века.

Главная заслуга Д.Ревалда, условно говоря, по декодированию произведений импрессионистов состоит в том, что он по его признанию даёт «совершенно объективный, беспристрастный «полный отчёт» о всех событиях и обстоятельствах, обусловивших зарождение, формирование одного из важнейших направлений французского искусства.

Читая книгу Ревалда, как будто вникая в тайные смыслы традиционной культуры, как, например, в особенности истоков популярной песни Оглан, выявляя закамуфлированным временем скрытые замыслы жертводателей, разгадывая смыслы в семантике каменных изваяний и этнообразующих культов волка, предков, петуха, земли и хлеба и других, читатель погружается в бурный поток событий, постигает сложные внутри- и межэтнические отношения, узнаёт взгляды художников на мир и войну, на повседневную жизнь и искусство, с особенностями их личных биографий.

Художественный опыт импрессионизма оказался «очень нужным XX веку» (А.Д.Вегодаев), особенно во второй половине столетия, когда оказалось востребованным расширение предметной области отечественной этнографии в связи с исследованиями динамических аспектов современных этнических процессов, этничности и идентичности, традиционности и инновационности, взаимодействия сакральности и секулярности.

На рубеже XX и XXI вв. стало очевидным, что невозможно продуктивно выявить и охарактеризовать переживания и ощущения человека, его внутренние достоинства и бытие, культуру и историю, не обращаясь в той или иной форме к совокупности факторов, составляющих «мир человека» и «лад народа» в конкретное время и в конкретном пространстве [Гагаузы в мире и мир гагаузов, т.1, 2].

1. Постигание этноса: от субстанции к его изменениям

Наступивший 2016 год знаменателен для этнологов и этносоциологов двумя важными юбилеями. 21 февраля исполняется 95 лет со дня рождения Лауреата Государственной премии СССР, экс-директора Института этнографии АН СССР, академика Юлиана Владимировича Бромля (1921-1990 гг.) и 50 лет со дня создания сектора «Конкретно-

⁴⁸ Доработанный вариант статьи «Аллюзии импрессионизма в этносоциологии», опубликованной в журнале «Вестник антропологии», 2016, № 2 (34), 54-80

социологических исследований культуры и быта народов СССР», ставшего основой зарождения и развития нового научного направления, - этносоциологии.

Привнесение в предметную область и проблематику советской этнографии новых исследовательских проектов, посвящённых изучению социальной энергии движения этнической субстанции, анализ представлений о динамических аспектах существования этносов и этнических общностей, связанное с именем Ю.В.Бромлея, можно сравнить по накалу страстей с обращением импрессионистов к изображению движений и переливов света, воздуха и цвета при одновременном их охлаждении к урокам и традициям классицизма, натурализма и реализма.

В известной мере обращение Ю.В.Бромлея и его единомышленников к структурной (этносу) и динамической (этнические процессы) стороне дела было предопределено вызовами динамично меняющейся реальности, необходимостью обновления предметной области советской этнографии, отказом от прямолинейного, неукоснительного следования идеологическим догмам и диктату бдительных контролёров из ЦК КПСС. Серьёзным импульсом для внесения инноваций в традиционную отечественную этнографию послужил состоявшийся в 1964 году в Москве Всемирный этнографический конгресс и издание многотомной серии его материалов, что оказало творческо-импульсивное влияние на советских участников конгресса.

При этом не самой привлекательной традицией «смены вех» в обновлении тематики этнографических проектов выступало эпатажное отречение от прошлого опыта во имя перехода от натурализма и реализма к модернизму и постмодернизму. Поясню о чём речь. Накануне прихода Ю.В.Бромлея в планы большинства сотрудников Института этнографии АН СССР господствовали остатки устаревшего натурализма и процветающий реализм в изображении исторических основ культуры и быта народов СССР и зарубежных стран⁴⁹.

Мейнстримом в этом направлении было картографирование и составление историко-этнографических атласов и очерков. Много сил и времени уходило на выявление и описание, подобно фотоснимкам, элементов материальной культуры, в том числе жилищ, одежды, украшений, пищевых продуктов, а также устоявшихся в веках свадебных, родильных и похоронных обрядов, пантеонов культов и религиозных представлений. Фиксация и изучение артефактов и ментифактов народной культуры ограничивалась хронологической пропиской, очерченной концом XIX – началом XX веков. Так, например, классическим образцом историко-этнографического описания русского населения Среднего Поволжья служит монография родоначальника современной Казанской этнографической школы, выдающегося татарстанского учёного Е.П.Бусыгина и его коллег, изданная впервые в Казани в 1966, а затем вторично в 2013 году.

Инновации, привнесённые в предметную область советской этнографии Ю.В.Бромлеем, состояли в выдвигании на передний план оригинальных идей и задач по изучению современных этнических процессов. В новом направлении важное место заняла разработка теории этноса и этносоциальных процессов. Новаторский подход послужил опорой и вместе с тем точкой отсчёта для появления новой, в том числе этносоциологической, проблематики, связанной и с этничностью, и этнополитическими процессами.

Без преувеличения можно утверждать, что достижение двух академиков - Ю.В.Бромлея и В.А.Тишкова на закате XX и на заре XXI вв. состоит в том, что они искали и каждый по-своему нашли ответы на главные вопросы этнологического знания: что есть этнос как социальный организм, как он изменяется во времени и пространстве и как соотносится его развитие с процессами нациестроительства и воспроизводства этничности.

⁴⁹ Выдающийся советский учёный С.А.Токарев, по классическим учебникам, которого воспитывалось не одно поколение этнографов, высоко ценил достижения историко-этнографического изучения народов СССР и сетовал на слабую изученность динамических аспектов, например, в проектах о происхождении народов, в чём исследователи были «вынуждены зачастую довольствоваться предположительными решениями, гипотезами, либо выбирать между несколькими расходящимися между собой взглядами» [Токарев С.А., , 1958, 5].

Переход от реализма, как метода фотографического описания элементов культуры и повседневной жизни этносов, как относительно замкнутых систем, к выявлению мотиваций, механизмов и условий изменений этнографических, этносоциальных и этнополитических явлений, в том числе на личностном и групповом уровнях не сократило, а, напротив, значительно расширило границы предметной области этнографических исследований, приумножило наши представления о сущности этнической общности (этносов), об этнических процессах, о роли личности и этничности в этнической мобилизации.

Несколько забегая вперёд, укажем, что не случайно одна из крупных этнологических монографий в начале XXI века получила сопряжённое с импрессионизмом название: «Антропология движения» [Головнёв, 2009]. В ней реальность измеряется в единицах действия, а не в её мотивационно-деятельностных схемах, подобных зафиксированным итогам. Даже «сценарий происхождения вида Номо состоит не в остановленном мгновении, а в развёрнутом движении» [Головнёв, 2009, с. 37-38]. Думаю, что под этим кардинальным выводом современного антрополога мог бы подписаться любой искусствовед, отдающий должное изображению движения в полотнах импрессионистов.

Последовательное расширение предметной области этнографии за более чем полувековое её существование во второй половине XX и на заре XXI вв. и возрастание её общественно-политической востребованности происходило в несколько этапов. В силу обширности и многогранности самого объекта – этносов и их изменений, на разных этапах имела место координация исследовательских проектов со смежными научными дисциплинами гуманитарного профиля. Сотворчество этнографов с археологами занимало видное место, когда Институтом этнографии АН СССР руководил член-корреспондент С.П.Толстов.

Заслуга широкого внедрения историко-этнографических исследований, в том числе по созданию соответствующих атласов и монографических исследований по праву принадлежит М.Г.Левину.

Академик Ю.В.Бромлей «подружил» этнографию с социологией, в чём ему основательно помогли соответственно член-корреспонденты РАН Ю.В.Арутюнян и С.А.Арутюнов. На долю академика В.А.Тишкова досталась задача по сближению этнологии с политологией во имя построения теории конфликтологии, концепта национальной идеи и российского нацистроительства и предотвращения развала Российской Федерации от развала под воздействием этнического фактора.

Сегодня, на исходе второго десятилетия XXI в. Этносоциология, этнополитология и этнопсихология, став общекультурным явлением, затрагивающим различные направления гуманитарного знания, представляют основательную точку опоры для исследований этничности и идентичности в парадигме человечности. Новые подходы в этнологии и антропологии, подобно импрессионизму, основанному на подчинении внешнего внутреннему, обнадёживают найти выходы из духовного кризиса, связанного с переходом народов бывшего Советского Союза из одного состояния в другое, и открытой дорогой для свободного, творческого, креативного самовыражения.

2. Историко-этнографическое картографирование – остановленное мгновение

В 1960-е – в начале 1980-х историко-этнографическое картографирование составляло одну из важнейших задач этнографии. На переднем плане стояли задачи по выявлению и отображению на картах элементов этнической культуры путём их привязки к определённым ареалам расселения народов. Привязка к ландшафтам представлялась не только теоретической, но и практической проблемой, так как позволяла в известной мере «привязывать» элементы оседлой или кочевой культуры к географически очерченным пространствам. Эффективность и одновременно ущербность картографирования позволяла выделять элементы этнической культуры только в определённый момент времени. «Временной срез» позволял, подобно фотоснимку определить точку этнической истории

народа, или населения, в данном ареале только в указанный, конкретный момент времени. Фиксация методом картографирования определённых элементов этнической культуры, позволяло аккумулировать аргументы как для изображения самобытности этносов (народов), так и для итогов интерференции и трансформации культур. При постановке задач по картографированию большие надежды возлагались на создание моделей этнических культур, однако, насколько можно судить, эти надежды не вполне оправдались. Вызовы нового времени, особенно связанные с глобализацией, компьютеризацией и грядущей интернетизацией потребовали большего внимания динамическим, чем статическим аспектам развития этносов и этнических культур.

О размахе, масштабах и проблематике историко-картографических исследований можно, в частности, судить по тому, что в 1953 году для координации исследований с целью составления национальных атласов и для руководства сводных картографических трудов, охватывающих едва ли не всю Европу, была создана постоянно действующая международная Комиссия по этнологическому атласу Европы. Особо важная роль при этом отводилась Советскому Союзу, имеющему богатейший опыт по этнографическому изучению культур разных народов. В основу историко-этнографического картографирования учёные европейских стран положили три принципа: универсальность распространения, сопоставимость и степень изученности. В качестве наиболее важных тем для картографирования были по договорённости избраны: 1) земледелие, животноводство и сельскохозяйственные орудия; 2) поселения и жилища; 3) пища и напитки; 4) традиционная одежда и обработка текстиля; 5) сельский транспорт; 6) социальные отношения; 7) семья и брак; 8) народные обычаи жизненного цикла (свадебные, родильные, похоронные обряды, поминальные дни и т.п.); 9) календарные обряды; 10) народные верования.

Классической моделью историко-этнографического атласа служит «Атлас Сибири», увидевший свет под редакцией Л.П.Потапова и М.Г.Левина в 1961 году. В этом фундаментальном издании дано подробное описание быта, традиционных материальной и духовной культуры сибирских народов⁵⁰.

Параллельно с историко-этнографическими атласами сотрудники Института этнографии АН СССР и ряда других академических и университетских центров, особенно в столицах автономных республик России и союзных республик по материалам полевых исследований издавали историко-этнографические очерки, которые в известной мере служили своеобразной легендой к Атласам или представляли собой отдельные монографии.

В каждом из этих направлений, фиксирующих культурно-исторические и природно-ландшафтные основы этнографических явлений в известной мере отражались доктринальные идеи, изложенные и обоснованные в опубликованной в 1954 году монографии М.Г.Левина «Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области». Выдающийся советский и постсоветский этнолог и антрополог С.А.Арутюнов считает, что указанная книга «определила развитие советской этнографической школы вплоть до настоящего времени» [Арутюнов С.А., О моих коллегах и нашей науке. Интернет-ресурс http://www.gusaba.ru/cntnt/kontakt/o_kollegax.html].

В 1970-е годы и в более позднее время параллельно с новой тематикой, ориентированной на исследование современных этнических процессов, продолжали по инерции выходить в свет историко-этнографические очерки в формате отдельных монографий, посвящённых, например, башкирам (1963 г.), русским (1970 г.), юкагирам (1975 г.), «Историко-этнографический атлас Прибалтики» (1985 г.), карачаевцам (1978 г.), «Народный костюм

⁵⁰ Аналогом атласов служит новая серия «Этнографический альбом», реализуемый Институтом этнологии и антропологии РАН. Презентация этнографического альбома «Традиционная культура русского народа в средней полосе Европейской части страны» (автор В.А.Липинская), состоялась 26 января 2016 года в РГО. Несколько ранее, в 2008 году в продолжение традиции этнографических произведений в формате историко-этнографических атласов и одновременно этнологических энциклопедий увидело свет издание «Народы России: атлас культур и религий» (Отв. ред. В.А.Тишков, А.В.Журавский, О.Е.Кузьмина). Предполагается, что «Атлас» будет «способствовать приобщению россиян к изучению истории и культуры своей страны, развитию межкультурного диалога, укреплению межнациональных и межрелигиозных отношений» (с. 6).

татар Поволжья и Урала» (2000 г.), погребальным обрядам тувинцев (1975 г.), «Народы и культуры Урала в XIX-XX вв.» (2003 г.), азербайджанцам Грузии (2006 г.), «Орнаменты русской вышивки» (2006 г.) и др.

Однообразие тематического репертуара, единые хронологические рамки описываемых явлений, придавали историко-этнографическим очеркам такой вид, как будто они писались по единым лекалам. При этом все они были в тиранической зависимости от идеологических догм официальной науки, хотя в гораздо меньшей степени по сравнению с историческими трудами и сочинениями.

3. Современные этнические процессы как предтеча динамики этничности

*«В том или ином облике этничность существует
всегда, это такая же необходимая форма для
существования человека, как вид для остальной
живой материи»
С.А.Арутюнов*

В обширном дискурсе о теоретических проблемах этнографии/этнологии сложилось не вполне корректное представление о методологических истоках концепции этноса, разработанной в начале 1970-х годов Ю.В.Бромлеем, якобы опирающимся исключительно на полузапрещённую в советские времена полузабытую теорию этноса, предложенную в 1920-е годы известным российским учёным С.М.Широкогоровым⁵¹ [Широкогоров, 1923].

Между тем сам Ю.В.Бромлей, хотя и ссылаясь на труды С.М.Широкогорова, но неоднократно уточнял, что основной информационной базой ему послужил фактический материал, аккумулированный в серии «Народы мира», состоящей из 18 томов, выпущенных в свет Институтом этнографии АН СССР в 1954-1966 гг. под общей редакцией члена-корреспондента АН СССР С.П.Толстова, а также на достижения отечественных этнографов [Бромлей, 1973, с. 7].

Здесь в мою задачу не входит систематический обзор или анализ теории этноса Ю.В.Бромлея и тем более представить рефлексии по поводу продолжительных, не вполне содержательных на мой взгляд, хотя и горячих, но уже затихающих дискуссий. Для обозначения тектонических сдвигов, произведённых в предметной области этнографии/этнологии академиком Ю.В.Бромлеем и его наследником В.А.Тишковым, считаю достаточным напомнить о главном. Первому принадлежит честь создания стройного каркаса теории этнической общности (этноса) и наметить (вместе с этносоциологами и этноэкологами) узловые вопросы изменений этого каркаса на примере этнодемографических, этносоциальных, этнокультурных, этноязыковых, этнополитических и этнопсихологических процессов и частично объяснить механизм перехода этноса, как системы, из одного состояния в другое.

Исключительно важную роль при этом сыграла теория Ю.В.Бромлея об этносоциальных процессах (М., 1987), развёрнутые по его инициативе этносоциологические и этностатистические исследования структурных компонентов на основе которых складывался и развивался каркас этноса.

В.А.Тишкову выпала доля распутать туго затянутый узел так называемого «национального вопроса» путём разграничения и кодификации смысловой нагрузки этнической и гражданской нации и создать стройную концепцию российского нациестроительства. Важную роль сыграло включение в контекст нациестроительства

⁵¹ Ю.В.Бромлей сочувственно, в частности, цитирует определение этноса, данное С.М.Широкогоровым, согласно которому «этнос есть группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освящённых традицией и отличаемый его от таковых других» [Широкогоров, 1923, 122; Бромлей, 1983, 20].

категории этничности, впервые обзорно рассмотренную и введённую в советский этнологический дискурс Ю.В.Бромлеем в 1983 году [Бромлей, 11, 16-19].

Основу теории этноса и современных этнических процессов Ю.В.Бромлей составляет системно упорядоченное толкование нескольких сотен терминов и понятий, отражающих сущность этноса и его движений, тщательно и скрупулёзно, в лучших традициях отечественного академизма, систематизированных и сведённых в «понятийно-терминологические указатели» трёх его фундаментальных книг [Бромлей, 1973, 273-281; 1981, 375-389; 1983, 395-410].

Позволю себе напомнить о некоторых дефинициях, раскрывающих как каркасное понимание этноса, так и векторы его динамических изменений.

«... собственно этнос (или этнос в узком значении этого термина) может быть определён, - считает Ю.В.Бромлей, - как исторически сложившаяся на определённой территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающая не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании (этнониме) [Бромлей, 1983, 57-58].

Так, например, с целью типологизации этносоциальной истории человечества и современных этнических процессов, Ю.В.Бромлей выделил, в частности, несколько разновидностей консолидации, в том числе внутриэтническую, культурную, межэтническую, национальную, этногенетическую, этнокультурную. При этом особое значение он придавал выделению этнотрансформационных процессов, завершающихся появлением нового этноса, этноэволюционных, не ведущих к формированию новой этнической общности и этнотрансформационных процессов этногенетической миксации⁵² [Бромлей, 1983, 237].

Некоторые последователи Ю.В.Бромлея консолидацию понимали как внутреннее сплочение этнической общности на основе складывания доверия, солидарности и общих интересов, а также добровольное, естественное сглаживание различий между участниками консолидации, формирования воображённой относительно общности исторической судьбы.

В процессах ассимиляции были выделены естественные и принудительные, односторонние и двусторонние, языковые и культурные.

Смещение этнических особенностей в формате донор-реципиент, путём растворения прежде самостоятельного этноса или его части в среде другого, обычно более многочисленного народа с более широким опытом культурного наследия, особенно в профессиональной сфере. Для этноса-донора – это этнотрансформационный процесс, для этноса-реципиента – этноэволюционный.

«При этнической ассимиляции в массовых масштабах, - считал Ю.В.Бромлей, анализируя роль эндогамии в развитии этносов, - удельный вес смешанных браков у поглощаемого этноса обычно значительно выше, чем у этноса, выступающего в роли ассимилятора. Иными словами, этнос-ассимилятор в большей мере сохраняет свою эндогамию» [Бромлей, 1983, 204].

4. Этничность: групповая (этнос) и индивидуальная (идентичность)

*«Уровень этничности в ходе истории
меняется волнообразно,
то, поднимаясь, то падая»
С.А.Арутюнов*

Почти с десятилетним запозданием от историков, специалистов по всеобщей истории, приступивших к систематическому исследованию проблем личности в истории и историю

⁵² Этногенетическая миксация образуется путём слияния народов, не связанных родством. В качестве примера приводилась этническая история народов США. В результате складывалась «новая этническая общность», которую называют североамериканской нацией.

через личность, а также с многолетним отставанием от реализованной серии этносоциологических проектов, в последнее время во многих регионах России наблюдается повышенный интерес этнологов и социальных антропологов к личности в социо-культурном и этнополитическом контексте. При этом ни те, ни другие, ни третьи, не повторяя друг друга, идут непроторенными тропами. В центре внимания историков особое место занимает историческая биография, ориентированная на исследование и описание жизни выдающихся исторических личностей и крупных государственных деятелей, в том числе с акцентом внимания на освещение частной и внутренней жизни [История через личность, 2005; Историческая память, 2006].

Этносоциология с момента своего зарождения на рубеже 1960-1970-х годов обратилась к изучению современных этнических процессов путём выявления социального в этничности и проявления этнического фактора в социальных стратах и ситуациях. Важным методом изучения социальных отношений был избран метод опроса личностей, из действий которых и слагаются эти отношения, и в мировоззрении и деятельности личностей проявляется этничность, представления личности о себе самой и окружающей действительности [Арутюнян, 1971; Социально-культурный облик советских наций, 1986; Губогло, 2003].

Поворот от этнографии с обычной для неё фокусировкой внимания на народах (этнусах) к осмыслению этничности, этнической идентичности, повседневности, в известной мере означал некое отрицание того времени, когда «новая историческая наука», в том числе самообновляющаяся этнография, оставляла за кадром проблему самоидентификации личности, личного интереса, мотивов и целеполагания деятельности, индивидуального рационального выбора и инициативы. В конечном счёте, несмотря на застойные годы, от этнографов последовали ответы на вопросы о том, каким образом унаследованные культурные традиции, обычаи и представления определяли поведение людей в специфических социальных и исторических обстоятельствах. От представителей гуманитарного знания, в том числе этнографов, как и их коллег по исторической науке востребованным стал анализ всего хода событий через представления личности, в том числе выход на уровень анализа индивидуального сознания, индивидуального опыта и индивидуальной деятельности» [История через личность, 2005, 7].

Шаг вперёд, сделанный этносоциологами по сравнению с этнографией, состоял в раздвоении предметной области и проблематики конкретно-социологических исследований. В программах и методической оснащённости первых этносоциологических проектов этническая субстанция, а, следовательно, предмет и объект исследований воспринималась как групповая (этнос) и индивидуальная (идентичность). Привнесение личности в орбиту изучения этничности позволило с помощью индивидуальных опросов, интервью обратиться к фиксации того, в какой мере люди компетентны в анналах своей традиционной культуры, как часто реализуют в повседневном бытии национальные (этнические) ритуалы и обычаи, с какими чувствами и оценками выражают своё отношение к исповедуемым ценностям, какими обладают представлениями о самих себе и о представителях других национальностей. И хотя полвека тому назад никому в голову, пожалуй, не приходила мысль об аллюзиях с импрессионизмом, фиксируемые изменения в представлениях, в кросспоколенных, межпоколенных и внутривоколенных трендах давали обильный материал о смещениях и «переливах» ценностей традиционной и профессиональной культуры.

Итоги этих «переливов», напоминающие импрессионистскую игру света и теней, отмечались на дорожной карте воспоминаний, отражались в зеркале впечатлений, в аккумулятивном виде обнаруживались в самоотождественности личности с помощью меняющегося перечня элементов этнической идентификации [Губогло, 1971; его же, 1973].

Этническая личность, как совладелица и транслятор этничности, характеризовалась указанной триадой – знание (компетенция), реализация (поведение) и впечатление (отношение) с особой наглядностью в сфере межязыковых и межкультурных контактов. «Пленэром» для формирования, выражения и проявления этнической идентичности служила «внешняя история» этноса и его культуры в контексте «экологии и инфраструктуры», в том

числе этнодемографическая, этнокультурная и этносоциальная база, сеть учреждений языкового и культурного обслуживания, кадры и государственная политика [Губогло, 1984, 27].

Обращение к личностному самоотождествлению со своим народом позволило накануне и в первые годы после развала Советского Союза обнаружить группы лиц с неполной уверенностью в своей этнической идентичности. Так, например, среди казахов и русских обнаружили лица, считающие себя только казахом или русским, в большей мере казахом, чем русским, или русским в большей мере чем казахом [Губогло, 1995, 235-293].

Наряду с конвергенцией, выраженной во взаимодействии двух близких друг другу по языку и культуре этнических общностей в складывании межэтнической интеграции на примере советского народа и современного российского национализма, важная роль принадлежит появлению общих черт в культуре и быту этнических общностей, взаимодействующих в рамках единого государства.

«Массированное вторжение новшеств, разрушающих традицию (рутину), создаёт угрозу для существования этноса. Отсюда общее правило уничтожения народов: хочешь стереть с лица земли народ – найди способ системного подрыва его традиций. Особенно опасны подвижность и радикальное нарушение рутины в межэтнических отношениях» [Кара-Мурза, Куропаткина, 2014, 39].

Во всемирно известном Вебстерском словаре, издаваемом десятки раз, в том числе в 1971 году, есть слово *ethnology*, трактуемое как «наука о человеке и расах, их происхождении, расселении, характеристиках и отношениях», но ещё нет слова *ethnicity* [The New Merriam-Webster Pocket Dictionary, 1971, 169].

В Оксфордском словаре «Расовых и этнических отношений» термин этничность появился в 1972 году. Отцом термина назван американский социолог Д.Рисман, впервые упомянувший его в 1953 году. Родоначальником практического истолкования термина называют Н.Глезера и Д.Мойнихена в их книге «Этничность», опубликованной в 1975 году [Тишков, Шабаетов, 2011, 55].

В Оксфордском социологическом словаре, составленном Гордоном Маршаллом и изданном в 1994 и 1998 гг. этничность определяется как этническая идентичность лиц, которые считают себя или которые рассматриваются другими, как разделяющие общие характеристики, которые отличают их от других коллективов в обществе, в рамках которого они соблюдают особое культурное поведение.

Этот термин был придуман с целью разграничения от расы. Хотя члены этнической группы могут быть обнаружены по расовым признакам, они также могут разделять инорасовые культурные характеристики, такие как религия, род занятий, язык, или политика. Членство в этнических группах в отличие от социальных классов упрощает социально-экономическую стратификацию в обществе, охватывая людей, разделяющих (или воспринимающихся как разделяющих) общие характеристики.

Этнические группы, как синоним *ethnicity*, следовательно, подвижны (изменчивы) по составу. Новые этнические группы постоянно образуются в ходе перемещений людей между странами. Концепция этничности особенно важна, когда она образует основу для социальной дискриминации (как, например, в случае евреев в нацистской Германии)⁵³.

⁵³ Соответствующая литература по проблеме этничности часто ассоциированной с этнической группой объемна. «Теории расовых и этнических отношений» (1986) Джона Рекса и Дэвида Мейсона демонстрируют диапазон и разнообразие существующих подходов в этой области. «Расовая и этническая конкуренция» (1983) Майкла Бентона является обстоятельным резюме американской и британской специализированной литературы. Для Америки см. Натан Глейзер «Этнические дилеммы, 1964-1982» (1983). «Этническое Возрождение» (1981) Энтони Смит демонстрируют важность концепции для социальной сути понимания конфликта и изменений в современном мире. Франк Бин и Marta Гьенда в «Испаноязычное население в США» (1990) использует количественные данные в тематическом исследовании этничности в современной Америке. История об урбанистической политике Северного Манхэттена («Городской котлован», 1981) Иры Кацнельсон является тематическим исследованием (а case-study) взаимодействия этничности и социального класса [Gordon Marshall, Oxford Dictionary of Sociology, Oxford University Press, 1998, p. 201-202].

Коротко говоря, академик В.А.Тишков доктринально подтвердил и убедительно-аргументированно «разложил по полочкам» первостепенной важности факт о том, что, во-первых, российская модель нациестроительства, безусловно, является неотъемлемой частью мировой истории и также конкретным продолжением истории и Императорской России и 70-летнего советского опыта. Во-вторых, обосновал, что идеологическими скрепами этой конструкции выступил патриотизм, как исконная национальная идея. В-третьих, раскрыл теневую сторону этнического и лицевую – гражданского национализма и тем самым способствовал избавлению народов России от комплекса историко-этнографической неполноценности и квазилиберальных форм этнической идентичности.

В-четвёртых, указал тропы к укреплению гражданской идентичности, синтезировав этнические и региональные идентичности в обойме гражданского патриотизма. И, наконец, в-пятых, разработал модели этномониторинга, как группового мобильного реагирования на вызовы глобализации и модернизации.

При форсированном внедрении этничности в дискурс постсоветской этнологии неблагоприятную роль сыграло утрирование, если не сказать чрезмерно эпатажное противопоставление природно-биологических и социально-культурных корней этничности, настороженное отношение исследователей к конкретному её отображению в истории межэтнических отношений в России на примере русскости, абхазскости, татарскости, еврейскости и т.п.⁵⁴

Между тем в понимании традиционного этноса и новоявленной этничности не было сколько-нибудь значительной несовместимости. Одно из них ориентировано на структурно-функциональное (компонентное – по В.В.Пименову [Пименов, 1977]), в известной мере статическое представление об этносе, другое акцентировало внимание на динамической стороне дела.

Известная путаница в разграничении примордиализма, заимствованного из арсенала западноевропейского знания, склонного к натурализации этноса, и конструктивизма, отвергающего идею врождённого, биологического характера этничности, возникла из попыток заменить динамическое развитие этноса терминами и понятиями отношения между различными состояниями этноса.

Возникновение чувства доверия к родителям у ребёнка на ранних стадиях его социализации интерпретируется как проявление такого радикального примордиализма, когда его этничность рассматривается как объективная данность, как изначальная, воспринятая с молоком матери характеристика. Культурные характеристики и ценности, согласно примордиализму приобретаются благодаря «зову крови», а не в зависимости от окружающей среды.

Эпатированное отношение к теории этноса, умалчивание о динамической стороне дела, служило для радикальных оппонентов примордиализма, аргументом в пропаганде идей по сохранению государственной целостности. И в этом, понятно, был свой резон. Этничность, как развивающаяся характеристика этноса (этнической общности) на рубеже 1980-1990-х годов, стала быстрым и эффективным способом (локомотивом) политической мобилизации в борьбе за власть и ресурсы. Успехи этнической мобилизации обоснованно интерпретировались тем, что её идеологи и лидеры обращались к чувствам людей, эксплуатировали представления и воображения о своём народе [Губогло, 2016].

Некоторые эксперты, позиционирующие себя в рамках конструктивизма, рассматривают этничность как процесс, в ходе которого выбираются из материала культуры этнические маркеры, формируются этнические границы, изобретаются этнические мифы и традиция, формируются интересы, создаётся (воображается) обобщённый портрет этнического

⁵⁴ Оппоненты теории этноса, как правило, ссылаются на замещающий его термин этничность. Однако обзор существующих теорий этничности не даёт окончательного определения ни того, ни другого [Скворцов Н.Г., 1997; Тишков В.А., 2003, 59-63; Tishkov V., 1997]. Более того, перечень объективных индикаторов конструируемой этнической идентичности и этничности повторяет в основном критериеобразующие примордиалистские признаки и компоненты этноса.

сообщества, вырабатываются и внедряются в сознание фобии и образы этнического врага и т.д. такая этничность не наследуется генетически, ей научаются. Человек обретает этническую идентичность в процессе социализации – в семье, школе, на улице» [Кара-Мурза, Куропаткина, 2004, 50].

... «Если этническую общность понимать как общность культурных признаков, развитие человеческой культуры происходило не путём её равномерной беспорядочной «диффузии» по территории Земли, а в виде культурных сгустков, создателями и носителями которых и были сплочённые общности – этносы. Между ними имело место непрерывное общение, происходил обмен культурными элементами, но при этом сохранялась система – культурная целостность – отличная от иных целостностей. В развитии культуры человечество шло не цепью и не толпой, а организованными «отрядами» - этносами» [Кара-Мурза, Куропаткина, 2014, 37].

Несмотря на большое количество определений этничности, в основном заимствованных из западной литературы, в самих европейских странах продолжают появляться описательные толкования значения (смысла) термина и (или) его объёма (содержания), выражаемого данным термином понятия путем перечислений её проявлений и свойств. Так, например, Андриан Хастинг в недавней книге «The Construction of Nationhood. Ethnicity. Religion and Nationalism (Cambridge University Press, 1997), подготовленной на основе лекций, прочитанных им в Королевском университете в Белфасте в мае 1996 г., под этничностью понимал: «Этничность определяет лиц, которые считают себя или которые рассматриваются другими, как разделяющие общие характеристики, которые отличают их от других коллективов в обществе, в рамках которого они развивают особое культурное поведение.

Этот термин был придуман в отличие от расы, так как, хотя члены этнической группы могут быть обнаружены по расовым признакам, они также могут разделять другие культурные характеристики, такие как религия, род занятий, язык, или политика. Этнические группы также следует отличать от социальных классов, так как членство в целом упрощает социально-экономическую стратификацию в обществе, охватывая людей, разделяющих (или воспринимающихся как разделяющих) общие характеристики, которые заменяют (вытесняют) класс. Евреи в Соединенных Штатах, таким образом, представляют собой типичную этническую группу, поскольку они включают в себя лиц различного расового происхождения (от Восточной Европы до Северной Африки), социальных классов, родного языка, политических убеждений и религиозной приверженности (от православных до атеистов), всё же считают себя разделяющими общую еврейскую идентичность, которая отличает их от, в то же время не обязательно помещая их в оппозицию, к более широкому, американскому обществу.

Этнические группы, следовательно, подвижны (изменчивы) по составу и предмет, подверженный изменениям в определении. Новые этнические группы постоянно образуются в ходе перемещений популяций между странами. Индийцы в Великобритании, например, представляют собой этническую группу - хотя, как отдельные лица в Индии они будут рассматриваться в качестве членов совершенно различных групп с точки зрения касты и языка. Концепция этничности особенно важна, когда она образует основу для социальной дискриминации (как, например, в случае евреев в нацистской Германии), или движений за независимость (как в Советском Союзе).

Соответствующая литература объемна. «Теории расовых и этнических отношений» (1986) Джона Рекса и Дэвида Мейсона демонстрируют диапазон и разнообразие существующих подходов в этой области. «Расовая и этническая конкуренция» (1983) Майкла Бентона является отличным резюме американской и британской основной литературы. Для Америки смотри Натана Глейзера «Этнические дилеммы, 1964-1982» (1983). «Этническое Возрождение» (1981) Энтони Смита демонстрирует важность концепции для социологического понимания конфликта и изменений в современном мире. Франк Бин и Марта Тьенда в «Испаноязычное населения в США» (1990) использует количественные данные в тематическом исследовании этничности в современной Америке. История Иры

Кацнельсон об урбанистической политике Северного Манхэттена («Городской котлован», 1981) является тематическим исследованием взаимодействия этничности и класса» [Hastings, 167].

5. «Буридановы» проблемы этносоциологии: между неотрадиционализмом и импрессионизмом

Излюбленным аргументом сторонников конструктивизма в их радикализованной критике примордиализма, в том числе в неприятии концепции этноса, служит понимание ими этноса как заморожено-статичной, малоподвижной системы. Однако, уже в самой первой книге «Этнос и этнография» (М., 1973) своим рассуждениям о месте этноса в системе человеческих ценностей, Ю.В.Бромлей предпослал специальный раздел «Этнос как динамическая система» [Бромлей, 1971, 10-176]. В следующей книге «Современные проблемы этнографии» (М., 1981) уже в нескольких разделах и в отдельных главах он обрисовал общую характеристику и частные тренды этнических процессов и указал узловые вопросы этнографического изучения этнических процессов [Бромлей, 1981, 63-80, 257-329]. Преодолев статичное, структурное и функциональное изображение этноса, и став на тропу исследования динамических изменений, автор теории этноса всё-таки воспринимал сами изменения как фотоснимки сменяющих друг друга ситуаций и состояний, как некоей стартовой и финишной точками изменений и трансформаций.

Уверенный шаг вперёд в этом смысле сделали этносоциологи, измеряя не только начальные и конечные пункты социальной и этнической стратификации, мотивы, лифты и локомотивы профессиональной и культурной карьеры и изменчивый репертуар языковой жизни человека, а также исповедуемых им взглядов и ценностей, манифестируемых идентичностей, но и отмечая на карте важные вехи и шаги его жизненного цикла. Пониманию и осмыслению бытования этнических особенностей, в том числе на подвижных примерах динамики этнической идентичности людей, а также на примерах смещения этнической специфики от одних к другим сферам жизнедеятельности, позволило сделать вывод об этнических изменениях как одном из важнейших способов существования социальной и этнической материи.

Принципиальная значимость этничности как резервуара и источника этнических ресурсов, прав и обязанностей состоит в том, что она, этничность, даёт право и предоставляет возможность для рационального выбора и присвоения в формате «собственнического» осознания и сопереживания реальных компонентов этноса, как этнической субстанции. Отсюда, как уже отмечалось в литературе, «наполнение пафосом выражения «наш (мой) язык», «наша (моя) культура», «наш (мой) народ», «наш (мой) край», «история нашего (моего) народа» [Бгажноков, 2003, 12].

Так, например, этнизация и фетишизация волка, первоначально как степного хищника, опасного для жизнеобеспечения предков гагаузов, со временем обернулась важным символом гагаузской этничности, знаменем его культурной и этнополитической мобилизации и самоорганизации.

Сторонники конструктивизма согласны с тем, что для сохранения этнической группы (т.е. этноса) «необходимо прилагать постоянные усилия к тому, чтобы представления её членов о целостности и культурных ценностях группы не трансформировались» [Тишков, Шабаев, с. 60].

Между тем одна из центральных задач этносоциологии, буквально с момента её зарождения на стыке 1960-1970-х годов, состояла в изучении представлений о трансформациях артефактов, ментифактов и социофактов. Более того, подобно импрессионистским подходам, указанные трансформации получили соответствующие дефиниции этнодемографических, этнокультурных, этноязыковых и этнопсихологических процессов.

По совокупности трендов, а также опредмеченных ими воображаемых итогов и результатов каждого из перечисленных трендов, вытекал обоснованный вывод о том, что без стабильности нет непрерывности и длительности существования этноса, а без гибкости и рационального механизма усвоения инноваций затрудняется приспособляемость и готовность отвечать вызовам глобализации [Губогло, 2002, 15-32; Арутюнов, 2012, 311-328].

Можно думать, что накануне распада Советского Союза, в застойные брежневские времена, вплоть до горбачёвской турбулентности, межэтнические отношения, судя по данным этносоциологии, характеризовались оптимальным сочетанием трендов стабильности и гибкости. Не случайно на выявление этой балансировки была нацелена крупномасштабная этносоциологическая программа «Оптимизация социально-культурных условий развития и сближения наций в СССР» (автор и руководитель проекта – Ю.В.Арутюнян).

Ещё раз напомню, что два заметных события в интеллектуальной жизни советского общества – вышеупомянутый конгресс (1964 г.) и Всесоюзная конференция по проблемам социальной структуры (1965 г., Минск), открывшая доступ к изучению внутриклассовых различий, в отличие от «разрешенных» официальной доктриной межклассовых различий, послужили мощным импульсом для выхода советских исследователей «на пленэр» с целью конкретно-социологических исследований этнически окрашенных социальных изменений для преодоления застойных явлений, связанных с доминированием классических историко-этнографических проектов.

Новый термин: «современные этнические процессы» вместе с терминологией генерального проекта «Оптимизация социальных и культурных условий развития и сближения (сближения, но не слияния! -МГ) наций (народов) СССР», в ходе реализации которого родились направления этнодемографические, этноязыковые, а позднее в начале 1990-х годов и этнополитические процессы, предусматривали сохранение у народов культурного наследия и одновременно фиксировали впечатления («impression») о происходящих изменениях.

В этничности аккумулируются и реализуются идеи для возникновения этнофилии, как любви к своему этносу и его самобытной культуре. Опыт проведения Всемирных конгрессов гагаузов полон примеров, подтверждающих как люди, добившиеся больших успехов и славы за пределами своего этнического материка, стремятся получить признание у себя на родине, среди своих соотечественников. Как уже отмечалось в литературе, в подобных случаях, обычно больше всего они дорожат именно такой формой признания, что характерно для этничности с культурой и индивидуалистской и коллективистской ориентации [Бгажноков, 2003, 13].

Интерес к пройденному пути неизбежно избирателен и не лишён ностальгии и субъективности. Каждая из опорных точек, состоящих из новых идей и теорий, привнесённых в отечественную этнологию во второй половине XX и в начале XXI вв. даёт представление о взрослении и профессиональной зрелости этнологии как самостоятельной отрасли гуманитарного знания. Сопоставляя друг с другом теорию историко-этнографического картографирования М.Г.Левина, ставшую вершиной советской этнографии в первые послевоенные десятилетия, теорию этноса и этнических процессов Ю.В.Бромля, теорию этничности и нациестроительства В.А.Тишкова, а также более частные, но не менее важные теории среднего уровня в том числе этносоциальной стратификации Ю.В.Арутюняна и теорию «ротационного механизма усвоения культурных инноваций» С.А.Арутюнова, можно сделать вывод о том, что каждый из них, как генератор новых идей, стремился выразить существование этнической общности как факт, а её динамическое развитие – как динамично меняющийся текст. Обе категории этнической субстанции: статичная и динамичная теория этноса и обновленная теория нациестроительства с неперемным соучастием этнического, политического и социального факторов, стремятся расчленивать и систематически описать те виды опыта, которые со времён Эмиля Дюркгейма, Макса Вебера и И.Гердера именуются социальными фактами. Категория этничности, как выразительница динамической стороны дела, привязанная к объективно

существующим фактам, делает шаг вперёд от натурализма и реализма в этнографии к модернизму и постмодернизму в этнологии.

Между тем, скоропалительно позаимствовав термин «этничность» из европейско-американской литературы, отечественные философы и культурологи не обратили внимание на его расплывчатость, многозначность и функциональную малопригодность. Дело в том, что по признанию некоторых европейских исследователей по крайней мере четверо из пятерых обществоведов и антропологов, даже употребляя этот термин, не ставили перед собой задачу дать какое либо определение, кроме того, что понятие этничности использовалось для описания некоторых критериев и свойств, «отделяющих индивиды от некоторых классов и идентификации его с другими» [Ильин В., Социология пространства, <http://www.studfiles.ru/preview/4279696>].

Отличительным показателем этничности как динамично меняющейся совокупности престижных черт, особенностей и социокультурных ценностей в личностном и групповом формате, выступает индивидуальный мотив, как основа рационального выбора⁵⁵.

Подобное понимание социально обусловленной природы этничности, реализуемой посредством рационального выбора, было полвека тому назад положено в основу конкретно-социологических исследований культуры и быта народов СССР, ставших концептуальной основой проблематики этносоциологии как нового научного направления во второй половине XX века.

К сожалению, ни радикальными критиками примордиализма, ни убеждёнными сторонниками конструктивизма, не были, умышленно или без умысла, замечены этносоциологические исследования, в которых на достаточном по количеству и надёжном (репрезентативном) по качеству материала характеризовалась этничность, как личностный выбор жизненных позиций, социокультурных ценностей, и впервые обоснованное наличие множества идентичностей – гендерной, семейной, этнической, религиозной, профессионально-трудовой, социальной, собственности, региональной, гражданской [Губогло, 2003, 93-534].

При таком подходе признание объективного существования этноса сопровождалось аналитическими выводами, представлениями, как в произведениях импрессионистов, динамических изменений этничности, отражаемых и воображаемых в умах и чувствах десятков тысяч респондентов.

6. Этносоциология и импрессионизм как метод познания повседневной жизни.

*«Видеть, чувствовать, выразить – в этом всё искусство»
Братья Э. и Ж. Гонкур*

Этносоциологические исследования социальных аспектов повседневности, этнических изменений и движений не лишены параллелей с обострённым вниманием импрессионистов к сиюминутным изменениям света, тени и воздуха с целью постижения смыслов социальной и повседневной реальности.

Смещение этничности от статики к динамике, от материальной в духовную культуру, от этнографических особенностей поведения к политической позиции и соответствующим убеждениям и далее обратным движением маятника новое возрождение этничности в материалах и сувенирах повседневности, не означает размагничивание этничности или его исчезновение. Этничность не убывает, она находит новые ниши, сохраняя или меняя формы своего проявления и энергию манифестации. Поток этнически окрашенной информации, не прекращающей своего проявления, управляет мотивационно-деятельностная энергия

⁵⁵ Подробнее см.: Политическая наука: новые направления, 1999, 181-204

людей, во имя реального или декоративного сохранения самобытности, вплоть до различных форм самоопределения.

Подобно тому, как импрессионисты в конце XIX века передавали внешнее впечатление от света и тени, горести и радости, рефлексировали на поверхности предметов отдельными мазками и чистыми красками, В.А.Тишков в конце XX века сумел изобразить трагическую судьбу общества, ввергнутого в вооружённый конфликт, насыщенный идеологией крайностей, противоречивой модернизацией, амбициями лидеров и надменностью силы, доблестью и мародёрством, высоконравственной добропорядочностью семьи и заменяющим её иногда так называемым «боевым Братством», использующим реанимированный институт «для сугубо утилитарных целей» [Тишков, 2001, 298-300].

Важным методом этнополитического исследования общества в вооружённом конфликте, стал метод замещённых интервью, в ходе которых люди реанимировали в памяти свои впечатления и воображения о каменистых тропах выхода из состояния конфликта.

Наконец, немалую роль в пришествии некоторых импрессионистских идей и практик изображения меняющейся реальности сыграли сторонники современного конструктивизма. Речь идёт прежде всего об одном из кардинальных постулатов конструктивизма, как теории воображаемого характера этнических сообществ. Согласно этой теории воображаемый (или представляемый, как в импрессионизме) характер этнических сообществ предполагает, как говорится в новейшем учебнике этнополитологии, «что группа изменчива во времени и пространстве, что её восприятие также изменчиво» [Тишков, Шабаев, 2011, 61].

В понимании динамического развития впечатлений и представлений о сочетании общего и особенного в арсенале культурных ценностей, относительно общих или различающихся культурных нормах, с теоретическими установками конструктивистов довольно тесно стыкуются выводы этносоциологов, полученные эмпирическим путём по итогам реализованных проектов прикладного характера. Соответственно, под выводом, сделанным конструктивистами о том, что «этническая общность – это коллектив людей, которые имеют общую историю, язык, обычаи и идентичность и служит некоторым общим нормам поведения» [Тишков, Шабаев, 2011, 61] могут подписаться и этносоциологи и импрессионисты.

Родиной импрессионизма по справедливости принято считать Францию, временем появления – вторую половину XIX века, точками отсчёта – выставки 1870-1880-х гг., а участников этих выставок – родоначальниками импрессионизма⁵⁶.

Концептуальной основой отречения французских художников от классицизма в живописи послужил весь накопленный в европейской культуре опыт использования возможностей света и тени, цветовых и световых контрастов и пятен. Немалую роль катализатора в появлении импрессионизма именно в живописи, сыграло изобретение в середине XIX века в Париже и в Лондоне техники фотографии. В 1839 г. французский изобретатель Луи Дагер впервые получил реалистическое фотоизображение человека.

Ещё через 12 лет англичанин Фредерик Скотт Арчер значительно усовершенствовал процесс создания фотоснимков. Фотоснимок позволял передавать неуловимый миг, мгновение, эмоцию, схватить момент движения людей, животных, природы. Словом, изобретение фото сильно обеспокоило художников, привыкших средствами живописи изображать реальность. В самом деле, перед художниками встала задача, как изображать подвижность и подвижные предметы и явления, которые имели размытые контуры, в отличие от фотоснимков с их чёткостью, объективной достоверностью фактической соотнесённостью с реальностью.

Немаловажную роль в возникновении импрессионизма сыграл технический прогресс, в том числе изобретение красок и красящих пигментов. «Живопись импрессионизма, - как считают современные авторитетные искусствоведы, - это живопись, передающая вибрацию воздуха, мерцание света, игру красок, это живопись на пленэре» [Волкова, 2014, 151].

⁵⁶ 15.04.1874 г. в Париже открылась первая выставка импрессионистов

Настоящей революцией в живописи стали масляные краски, получившие распространение в XVI в., а затем изобретение в XIX в. искусственных красителей, что позволило сделать важные шаги к рождению новых возможностей в живописи.

В отличие от художников импрессионистов, не интересовавшихся социальными аспектами повседневности, советские этнографы, совершившие переход от историко-этнографического картографирования и натуралистической фиксации элементов материальной и духовной культуры, напротив, сосредоточили внимание на социальных факторах, служивших локомотивами движения этнической, как социальной материи.

«Импрессионисты ходили в маленькие цирки-шапито, заглядывали за кулисы театра, улавливали любые изменения в ритме больших городов, сидели в уличных кафе, писали логи и модные мероприятия. Художники импрессионисты оставили нам образ Парижа того времени: городские и загородные сцены повседневной жизни людей, пейзажи, мастерские, где делали шляпки, маленькие кафе, певичек...» [Волкова, 2014, 163].

1960-1970-е гг. стали важным этапом переосмысления задач советской этнографической науки и переосмысления её концептуальных основ.

Не вдаваясь в подробное перечисление относительно многочисленных трудов, в которых важное место заняли исследования динамических аспектов этнического феномена, напомним ещё раз в качестве маяков этого направления лишь коллективный труд «Современные этнические процессы в СССР», увидевший свет двумя изданиями и заслуженно награждённый Государственной премией и одну из поздних монографий академика Ю.В.Бромлея «Этносоциальные процессы: теория, история, современность» (М., 1987), а также ряд коллективных монографий по итогам этносоциологических исследований и в первую очередь «Социальное и национальное» (М., 1973); «Социально-культурный облик советских наций (по материалам социологического исследования)» (М., 1986); «Опыт этносоциологического исследования образа жизни» (М., 1980) и др.

В каждой из них исследуются изменения в сферах материальной и духовной культуры, сделаны новаторские заходы в формирование задач и в изучение этнодемографических, этноязыковых, этносоциальных и этнокультурных процессов. Однако, строго говоря, исследуются не собственно изменения, а результаты изменений, т.е. переходы тех или иных свойств этноса из одного в другое состояние. Твёрдо говорить о пришествии импрессионизма в этнологию в его классическом понимании, надо было, чтобы прошло три десятилетия, чтобы только в 2009 году А.В.Головнёв смог убеждённо сказать об этнологическом изучении движения, добавим от себя - в духе импрессионизма: «Чередование статики и динамики, подобно сну и бодрствованию, образует общий механизм движения, который в свою очередь приводит в действие социальные системы, оживляет культуры. Отличие антропологии движения (импрессионистского подхода – ещё раз добавим от себя) состоит в том, что она измеряет реальность в единицах действия, а не в фиксированных итогах», как это делалось при историко-этнографическом картографировании [Головнёв, 2009, 425].

Книга «Современные этнические процессы в СССР», как первая ласточка грядущих изменений в деле изучения динамически развивающихся явлений, несла в себе заметные следы маргинальности, в том числе в понимании статического характера этноса. В её первой главе, где авторы Ю.В.Бромлей и В.И.Козлов формировали концептуальное кредо, говорилось о чётком видении специфических элементов материальной и духовной культуры, имеющих важное значение для устойчивого функционирования каждого этноса. К таким «застойным» явлениям, заслуживающим похвалы, относились «те компоненты культуры, для которых характерны традиционность и устойчивость: обычаи, обряды, народное искусство, религия, нормы поведения и т.п.» <...> Особо подчёркивалось, «что этнос представляет собой не простую сумму признаков, а определённое целостное образование, в котором на передний план могут выступать различные его объективные компоненты» [Современные этнические процессы, 1977, 11].

Методологические самоограничения авторов в понимании этноса, как природно заданного и малоизменяемого конструкта, видны были из дефиниции «самовоспроизводства» этноса и дефиниции его сущности. Этнос, по мнению авторов «может быть определён как исторически сложившаяся на определённой территории устойчивая совокупность людей, обладающих общими, относительно стабильными особенностями языка, культуры и психики, а также сознанием своего единства и отличие от других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании (этнониме)» [Современные этнические процессы, 12].

О признаках этносоциологического исследования, в чём-то схожих с импрессионизмом, можно в известной мере судить по двум основным видам этнических процессов: разделительных, когда прежде единый народ делится на несколько самостоятельных этносов, или от него отделяются части, становящиеся самостоятельными этносами, и объединительных, когда прежние этнически разнородные части сливаются в единый этнос. Более подробно и развёрнуто многочисленные формы динамического развития этнически окрашенных процессов были рассмотрены в книге Ю.В.Бромлея, посвящённой теории этноса. Об этом чуть ниже.

Признаком незавершённости перехода от статических к динамическим аспектам служит исследование этнодемографических процессов на основе перехода этнодемографической ситуации из одного состояния в другое [Бромлей, 1987, 312-314].

Обострённая социальная чувствительность, повышение реактивности, личностная анонимность изображаемых явлений, стали характерными чертами в предметной области этносоциологических и этнополитологических исследований.

Подобно тому, как импрессионисты неизмеримо расширили возможности художественного изображения реальности, открыв мир цвета и воздуха, света и теней, беспокойную атмосферу жизни большого города и ритмы непрерывного движения, в исследованиях современных этнических процессов, в ходе реализации этносоциологических и этнополитических проектов были обнаружены скрытые ранее в советском идеологическом тумане глубокие взаимосвязи этнических и социальных явлений, выявлены мотивы, признаки и парадоксы этнической мобилизации, движения и переливы этничности в истории народов мира.

7. Этносоциология в поисках этнокультурных параллелей

Новый подход, инициированный Ю.В.Бромлеем, Ю.В.Арутюняном и их единомышленниками, позволил перенести акцент от застывших штампов и канонических подходов в описании статичных, застойных явлений традиционной культуры, существовавшими в конце XIX – начале XX вв., к фиксации реальных изменений элементов культуры от точки А до точки Б. Единицей измерения этносоциальных, этнодемографических, этнокультурных, этноязыковых явлений и процессов стала дистанция, длина пройденного пути между хронологическими отрезками времени. Но это ещё, подчеркнём, не означало измерения и фиксации самого акта движения.

В отличие от советской этнографии, сделавшей этот колоссальный рывок в деле перехода от историко-этнографического картографирования и атласов и очерков, повторяемых и укоренённых артефактов и ментифактов культуры к фиксации состоявшихся перемен, зародившаяся параллельно с теориями этноса и современных этнических процессов, этносоциология приступила к измерению изменений не только между хронологическими точками отсчёта, но и в более детальном временном измерении.

Обычная в этносоциологии экстраполяция жизненного цикла человека в массовых опросах, позволила методом ретроспекции «измерять» изменения этничности в индивидуальной карьере личности в более коротких промежутках времени, внутри дистанции от точки А до точки Б на шкале жизненного цикла.

Передо мной не стоит задача перечислять достоинства, недочёты и шероховатости теории этноса и в конечном счёте её вклад в отечественное гуманитарное знание. Это относительно подробно сделано в постбромлеевской литературе, к сожалению, с заметным уклоном в сторону её радикального отрицания либерально настроенными авторами и её позитивной оценки широкой общественностью, вплоть до восприятия понятийно-терминологической системы теории этноса в повседневной жизни и в политических процессах.

Главная культуртрегерская миссия теории этноса, на мой взгляд, выражалась в подготовке концептуального основания для аналитического разграничения этнического сообщества, как народа, и народа, как гражданской нации, представленной многоэтническим населением государства. Иными словами, путь к современному пониманию российской нации был проложен созданной Ю.В.Бромлеем теорией этноса подобно тому, как строительство крупномасштабного объекта, типа Байконура, или любого советского наукограда, начиналось с проведения подъездных путей и возведения строительных лесов.

Иными словами, теоретические выкладки и методологические позиции примордиалистов и конструктивистов явились двумя крыльями птицы, имя которой – этногосударственные и межэтнические отношения. В известном смысле продолжался традиционный спор, начавшийся со времён славянофилов и западников и продолженный на разных этапах истории между консерваторами и новаторами.

Революционный переворот, совершённый Ю.В.Бромлеем и его сподвижниками в советской этнографии, состоял, во-первых, в создании теории этноса, как этнической общности, и, во-вторых, в смещении исследовательского поля от статического представления об этносах и их динамическим аспектам. Дважды изданный фолиант «Современные этнические процессы в СССР» (1997) получил высокую оценку научной общественности, а авторский коллектив был удостоен высокой награды – Государственной премии СССР. Стоит ли напоминать, что в советские времена, как и сегодня, этой высокой награды действительно удостоивались учёные, сделавшие серьёзное открытие.

Принципиальный вывод конструктивистов, как сторонников приоритета государственности перед этнической общностью, вряд ли бы стал возможным, если бы ему не предшествовала разработанная Ю.В.Бромлеем теория этноса, позволившая чётко разграничить, условно говоря, «этнический этнос» от политической «многоэтнической нации».

Не случайно в первый серьёзный учебник по этнополитологии попала идея доктринального уровня о том, что «национальное единство и сущность нации как политического сообщества, поддерживается не этническими основаниями, а связями и интересами более значительными – территориальными, политическими, экономическими» [Тишков, Шабаев, 68].

Складывается впечатление, что в критике концептуальной основы примордиализма и в отрицании восприятия этноса, как объективной реальности, одним из решительных аргументов конструктивистов в пользу приоритета государственности перед этничностью служит, во-первых, уверенность в том, что «этнический принцип построения государства ведёт к ослаблению государственного единства», во-вторых, гипертрофированный страх перед этническим сепаратизмом [Тишков, Шабаев, 2011, 65].

Вместе с тем импрессионизм не означал огульного отрицания прошлого. Воссозданная Ю.В.Бромлеем теория этноса из глубины беспокойных 1920-х годов, способствовала лучшему пониманию этноса, как народа, подобно тому, как великие достижения Эпохи Возрождения вводили к корневым ценностям античной культуры. Открытие нового в старом сопутствовало движению научной мысли вперёд. Труды по изучению современных этнических процессов вместо трудоёмких, дорогостоящих и громоздких «Атласов» материальной и духовной культуры, на создание которых были потрачены огромные усилия, духовная энергия, время и средства, привнесло в этнологию такую свежесть восприятия, новизну впечатлений, как в произведениях импрессионистов переливы света, солнечные лучи, мерцание красок и движение воздуха.

В продолжение разговора о творческом вкладе академика Ю.В.Бромля и его единомышленников в советскую этнографическую науку, в том числе идей и инноваций из опыта импрессионизма, надо, по-видимому, вкратце сказать об импрессионизме, как о художественном изображении представлений и впечатлений о мире, о перевороте, совершённом прежде всего художниками Франции в области сознания и, разумеется, напомнить о том, где, когда, в связи с чем, как и ради чего возник импрессионизм. Сегодня, по истечении полувека успешного развития исследований динамики этносоциальных, этнодемографических, этнокультурных, этнополитических, этнопсихологических, этноязыковых процессов, важно уяснить правомерность интерпретации этноса не только с точки зрения его структуры, но и в ракурсе его постоянных изменений. В какой степени переливы, смещения реальных и воображаемых этнических особенностей из одной в другую сферу жизнедеятельности, меняющиеся фрагменты этнической истории, размытые картины этногенеза народов, а также конструирование реальности «впечатляет» исследователей этнического феномена.

Обретение «нового видения» этнической материи потребовало уход от закостенелых описаний материальной культуры, хронологически прописанных концом XIX – началом XX века. И, хотя не удалось полностью освободиться от ряда условностей, в том числе от советского идеологического пресса и от ритуального цитирования решений очередного съезда или пленума ЦК КПСС, этнологи стремились овладеть новыми средствами более глубокого осмысления процессов реального мира, прежде всего мира современного и мира меняющегося. Даже постсоветская десятилетняя серия трудов «Курсом развивающейся Молдовы» (2006-2010 гг.), созданная ЦИМО ИЭА РАН совместно с учёными Республики Молдова, была ориентирована подобно картинам импрессионистов «искать скрытую правду» в реальной жизни, в известной степени и в допустимой мере оппонировав официальной науке.

Этносоциологию, как новое направление, роднит с импрессионизмом тот факт, что важной питательной средой служит – эмпирика: персональные интервью, массовый опрос, фокус-группы, одним словом, пленэр. Между тем, многие импрессионисты Моне, Писсаро, Ренуар – почти всегда писали на пленэре. Хотя Мане наряду с работой на пленэре продолжал писать в мастерской, а Дега создавал свои произведения только в мастерской и читал труд своих друзей «рабским». Снова напрашивается параллель с этносоциологом, который без преувеличения можно назвать не только «рабским трудом», но и «опасным» трудом.

8. Концептуальные инновационные вливания

«Народность (этничность -МГ) не заставляет идти назад или останавливаться, она не требует неподвижности в идеях»

Граф С.С.Уваров

Важным вкладом в развитии постсоветской этносоциологии, этнополитологии и социолингвистики стали многочисленные труды Джошуа Фишмана, посвящённые анализу этничности и месту языка в оптимизации этнополитических процессов, особенно его программная [Fishman, 1989] статья, инициировавшая этносоциологические исследования того, кто, на каком языке, с кем и когда разговаривает, впервые увидевшая свет в 1965 году [Fishman, 1965, 67-88; Губогло, 1978, 1984, 2013, 266].

Немаловажную роль в складывании репертуара этносоциологических и этнополитологических исследований сыграли влиятельные труды профессора истории и политологии Колумбийского университета Джозефа Ротшильда, особенно его книга об этнополитике, впервые изданная в 1981 г., а также многократно изданная монография профессора Дюкского университета Дональда Хоровица [Rothschild, 1981; Horowitz, 1985].

Изначально оригинальным в сочинении Джозефа Ротшильда, вместе с тем необычным для советских этнографов, было смещение акцента от привычной структурной – статичной теории этноса и популярной категории «этнических процессов» на понимание динамичной этничности как «пластичной, разносторонней и, по своему происхождению, приписываемой характеристики, которая в определённых исторических и социально-экономических обстоятельствах легко политизируется» [Rothschild, 1981, 1].

Более того, на рубеже 1980-1990-х годов на отечественных гуманитариев, в том числе и на часть этнографов и историков, не вполне лояльных посылам и постулатам советской идеологизированной концепции «Национального вопроса» интригующее влияние оказал тезис американского политолога о том, что политизация этничности находит себе благоприятную почву в переходных обществах. Таковым, в частности, был и виделся Советский Союз в пору Горбачёвской перестройки и далее в первые Ельцинские годы. Мало кто из состоявшихся к тому времени этносоциологов и будущих этнополитологов прошёл мимо гипотезы, аксиоматично вынесенной в предисловие книги Д.Ротшильда об этнополитике. В гипотезе между тем утверждалось, что современные и особенно переходные общества «не только характеризуются ассиметричными, упорядоченными, самовоспроизводящимися корреляциями между этническими категориями с одной стороны, и социально-экономическими классами и распределением политической власти, с другой стороны, то есть структурным межэтническим неравенством, которое существует во многих традиционных обществах, но они также не порождают политических деятелей социально и практически заинтересованных в выведении этничности из сферы психологических, культурных или социальных характеристик в область реальной политики, с целью изменения или укрепления таких систем структурного неравенства между этническими категориями» [Rothschild, 1981, 2].

Ещё один постулат Д.Ротшильда относительно политизации этничности оказал сильное влияние на творческое воображение этнологов, мотивированных желанием докопаться до понимания корневых систем этноса и относящих к нему себя лиц. Полезной инновацией, в частности, был воспринят тезис американского политолога относительно сути и технологий политизации этничности, «являющейся диалектическим процессом, который оберегает этнические группы, придавая особо важное значение их своеобразию и в то же время проектирует и подпитывает их модернизацию, трансформируя их в политические конфликтные группы и выводя их в современную политическую арену [Rothschild, *ibid*, 3-4].

Вместе с тем уже первые документы разбуженной этничности в республиках Поволжья, Прибалтики, Молдавии и Кавказа, собранные и опубликованные в рамках программы ИЭА РАН «Национальные движения в СССР и в постсоветском пространстве» подтвердили в глазах читателей теоретический тезис Д.Ротшильда о многогранных аспектах политизированной этничности, потенциальные возможности которой «не исчерпываются её инструментальной потребностью в борьбе за власть над государством и внутри его <...> Этничность может быть заточена до превращения её в острое политическое лезвие, потому что она выполняет также и другие, неполитические, до-политические, или только начально-политические человеческие функции – эмоциональные, культурные, моральные. Среди них по иронии, - продолжает свою мысль Д.Ротшильд, - находится и функция удерживания некоторой психологической дистанции и социальной автономии от технократической рациональности, которая питает процесс научной модернизации, катализирует его противоречие и конфликты и, таким образом, способствует политизации этничности» [Rothschild, *ibid*, 5].

Показателем влиятельности идей Джозефа Ротшильда на выбор исследовательских сюжетов и тем для политологического исследования служат неоднократные повторы названий глав его монографии об этнополитике в названиях и главах книг, в сборниках статей и в отдельных статьях авторов зарождающейся этнополитологии в России. При этом особой популярностью пользовались проведённые американским политологом исследования: «этничности как политического феномена» (с. 11-31), «политической

организации этничности, его категорий и критериев, роли «лидеров и лидерства в разжигании или сдерживании этнополитического конфликта» (с. 137-171); «межгосударственные влияния на политизированную этничность» (с. 173-212); «этничность и государство» (с. 213-245); «возникновение современной этнополитики» (с. 33-66)⁵⁷ [Rothschild, 1981, 11-246].

В отличие от этносоциологов, испытавших на себе сильное влияние работ Джошуа Фишмана и Джозефа Ротшильда, историки и конфликтологи предпочитали черпать идеи профессора Дюкского университета Дональда Хоровица, особенно из его неоднократно изданной фундаментальной книги «Этнические группы в состоянии конфликта», впервые увидевшей свет в 1985 г. Коротко говоря, книга [Horowitz, 1985] необычная для отечественного гуманитарного знания в исследовании проблем в сфере этногосударственных отношений, которые в советские времена проходили по ведомству взаимодействия языков и культур и национальных отношений, выдвинула исследование роли политизированной этничности и этнической идентичности в полиэтничных обществах с целью преодоления межэтнических конфликтов.

Ряд концептуальных посылов этой книги действительно не теряют актуальность в третьем десятилетии после развала Советского Союза. Особенно, когда речь идёт о необходимости учёта интересов этнических и этнорегиональных групп, их право на ту или иную форму самоопределения, федерализации, как способ выхода из кризиса, преодоление в разумных пределах оставшихся от прошлого и возникающих вновь диспропорций в социально-экономическом и этнокультурном развитии. Раздел Молдовы, выход Крыма из состава Украины и гражданская война в Донецкой и Луганской областях, расширение этнополитической турбулентности в Одесской области, в известной мере явились следствием невостребованности идеи Д.Хоровица в деле этносоциологического исследования этнополитических и межэтнических отношений на Украине.

Заключение

Две интеллектуальные революции, совершённые экс-директорами соответственно Института этнографии АН СССР академиком Ю.В.Бромлеем (1966-1989 гг.) и Института этнологии и антропологии РАН академиком В.А.Тишковым (1989-2015 гг.) были направлены на воплощение инициированных ими проектов исследования реальных и воображаемых этнических явлений, которые они стремились зафиксировать и осмыслить со строгой академической продуманностью и оптической достоверностью.

В конечном счёте они, вместе со своими единомышленниками и сподвижниками, сделали огромный шаг вперёд в изображении социальной природы этнического и роли этнического многообразия в социальных и политических ситуациях, процессах и обществах.

Знакомство со многими работами, посвящёнными теории этноса, современным этническим процессам, этничности и идентичности поражает детальностью анализа и крупномасштабными теоретическими выкладками. Дополнительную значимость указанным поискам истины и справедливости придают эмпирические подробности, добытые этносоциологами в ходе реализации серии крупномасштабных проектов, в том числе проведённых совместно с зарубежными исследователями и учёными ряда академических и университетских центров России, США и стран ближнего зарубежья.

Стержнем предметной области советской этнографии и одновременно новым этапом её развития, как науке об этносах, стало создание академиком Ю.В.Бромлеем теории этноса, его

⁵⁷ См., например, «Этничность и власть в полиэтничных государствах. Материалы международной конференции. 1993 г., Отв.ред. В.А.Тишков, М., 1994; «Феномен этничности» - глава в книге В.А.Тишкова «Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии», М., 2003, с. 95-126; см. названия нескольких разделов в книге М.Н.Губогло «Может и двуглавый орёл летать с одним крылом?» в том числе: «Глобализация и этничность» (с. 35-62), «Этничность и парламентаризм» (с. 65-133), «Этничность и конституционализм» (с. 137-175), «Этничность и федерализм» (с. 179-238), «Этничность и коллективизм» (с. 303-328)

культуры и генезиса, современных этнических процессов, что нашло отражение в названиях последующих глав (2, 6, 7, 8) монографии С.А.Арутюнова [Арутюнов, 2012, 43-95].

Новаторский подход, реализованный, во-первых, в коллективной монографии «Современные этнические процессы» (М., 1977) (отв.ред. Ю.В.Бромлей), во-вторых, разработанной С.А.Арутюновым теории информационных потоков, передающих наследственную информацию от поколения поколению и способствующих сохранению этнических общностей, и, в-третьих, в этносоциологических исследованиях, инициированных Ю.В.Бромлеем и Ю.В.Арутюняном, открывших социальную суть динамически изменяющихся этносоциальных, этнодемографических, этнокультурных, этноязыковых и этнопсихологических процессов, значительно расширил представление не только о структуре и функциях этносов и его отдельных составных частей, но и о динамической стороне дела, и соотношении синхронной и диахронной стороне этноса и этничности.

Вслед за анализом результативности информационных потоков, играющих роль связующего звена между статичным пониманием этноса и этнических общностей к исследованиям динамических изменений в предметной области этнографических исследований значительное место заняли проблемы динамики этнокультурных процессов (главы 5, 10, 11).

Определённые реминисценции с импрессионизмом ожидаются и в связи с прогнозом С.А.Арутюнова о том, что вместе со сменой поколений и приходом в Институт этнологии и антропологии молодых исследователей «определится новый, эссеистский, постмодернистский, дискурсивный стиль развития русской этнографии, где большое место будет принадлежать oral history, где сухой научный анализ сменится скорее эмоционально-интуитивным и полухудожественным постижением материала» [Арутюнов, 2012].

Вторая часть теории С.А.Арутюнова «ротационного механизма усвоения культурных инноваций» посвящена фактическим процессам смещения этничности, как престижности, проявляется в разных сферах языка, материальной и духовной культуры. Показателен пример армянских голубцов с тюркским наименованием толма⁵⁸, престижность которых возросла сначала при переходе от виноградных пакетов к капустным, а затем по мере широкого распространения поливного огородничества и удешевления кочанной капусты, престижными стали голубцы в формате виноградных листьев⁵⁹.

С.А.Арутюнов не видит за собой большой заслуги в открытии «ротационного механизма усвоения культурных инноваций». Но это не так. Смее утверждать, что именно эта теория позволила расширить предметную область этнографии от статичного подхода, прекрасно выраженного сначала в историко-этнографических атласах и очерках, а затем и от незаслуженно устаревающей теории этноса к динамическим аспектам развития этнической материи. Мои метафоры о «круговороте этничности в народе», о смещении этничности с материальной в духовную культуру и далее в политику и (обратным ходом) снова в материальную культуру, хотя бы на декоративном или сувенирном уровне, а также книга Э.А.Пайна об «Этнополитическом маятнике» (2003), без сомнения корреспондируют с теорией «ротационного механизма...» и вместе с тем создают аллюзии с методами импрессионистов.

Надёжным навигатором по этапам и путям развития предметной области советской этнографии/этнологии во второй половине XX века служит текст избранных сочинений Сергея Александровича Арутюнова «Силуэты этничности на цивилизационном фоне» (М., 2012). В произведениях, тщательно отобранных им самим из более чем 430 его публикаций на русском и 90 статей, изданных на иностранных языках и укомплектованных в 12 глав, создаётся энциклопедически наглядная картина и вместе с тем конкретизируется наше представление о движении исследовательских практик от классицизма и романтизма, от

⁵⁸ Перевод азербайджанского *tolma*, турецкого *dolma* от глагола *dolman, doldurman* – наполнять.

⁵⁹ В гагаузской системе жизнеобеспечения особое значение придавалось «третьему листу», как наиболее нежному и вкушному.

натурализма и реализма, как достойного культурного наследия отечественного гуманитарного знания к аллюзиям импрессионизма и модернизма.

С глубоким уважением называя М.Г.Левина своим учителем и считая его труд «Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области» (1954) основополагающим в разработке теории историко-культурных областей и хозяйственно-культурных типов, С.А.Арутюнов открывает свой фолиант, подготовленный им к своему 80-летию специальной главой, посвящённой предметной области и проблематике этой темы. По мнению учеников и последователей М.Г.Левина «создание теории хозяйственно-культурных типов и историко-этнографических областей»... оказалось возможным «в результате исследования проблем этногенеза» [Чеснов, 1970, 25].

По формуле С.А.Арутюнова историко-культурная область (ИКО) – «это локальный исторический тип культуры, существующей на определённой территории в рамках определённого времени». При этом она (область) «может охватывать народы разной этнической принадлежности, говорящих на языках разных семей и имеющие разные формы хозяйства (хозяйственно-культурные типы)» <...> В качестве примеров ИКО названы Среднее Поволжье, Кавказ, Балканы, Восточная Азия (Китай, Корея, Япония) [Арутюнов, 2012, 6].

Все народы определённой ИКО, как правило, находятся под воздействием «одной доминирующей цивилизационной традиции <...> имеет много общих черт в материальной (пищевые модели, покроем одежды, принципы народной архитектуры) и художественной (элементы орнамента, музыкальные лады, мифологические образы) культурах, осознают культурную близость» [Арутюнов, там же].

Хозяйственно-культурный тип (ХКТ) – «это общий исторический тип культуры, выражающийся в основном спектре используемых данной культурой природных ресурсов и в технологии их использования» [Арутюнов, там же].

Новым приёмом исследовательской практики, разработанным этносоциологами, стало изображение типичной реальности. В каждом проекте этому подходу служила тщательно разработанная выборка, задача которой состояла в неукоснительном соблюдении репрезентативности собранного материала в ходе этносоциологического опроса. Важным шагом вперёд, продолжая прикладные конкретно-социологические исследования и вместе с тем шагом навстречу импрессионизму, стал «уход от типичности», предпринятый в этносоциологическом исследовании В.А.Тишковым в теперь уже знаменитой его книге «Общество в вооружённом конфликте» (М., 2001).

В новое видение, чувство и осмысления «этнографического поля» он внёс «метод делегированного разговора», что позволило получить из Чечни потрясающие тексты интервью, которые поразили его «своей искренностью и пронизательностью, образным и точным мышлением, великолепным простым языком» [Тишков, 2001, 19-26, 26, 26-30].

В итоге на страницы его книги вошли волнующие исповеди, сиюминутные впечатления, случайные взгляды и этюды. У читателя создавалось впечатление, что «этнография чеченской войны» изложена добрыми людьми, за чашкой чая, или гуляющими по коридорам здания Российской Академии Наук.

Сегодня, после спада активной полемики и ослабления упёртого противостояния сторонников примордиализма и конструктивизма, становится очевидным надуманность противопоставления двух подходов к изучению феномена этничности. Даже радикальные сторонники каждого из названных направлений вполне определённо представляют себе, что чем больше исследователь знаком с предшествующим направлением, тем лучше постигает последующее. Без преувеличения можно сказать, что современная концепция нацистроительства в России, как часть культуры постмодернизма, построена на реминисценциях, возвращая привычные нам научные историко-этнографические тексты с целью «напомнить» читателям о каких-то фактах, полустёртых из памяти.

Для оппонентов примордиализма характерно сильное преувеличение роли определённого генофонда в деле сохранений устойчивости этнической общности, члены которой

«совместно борются с другими человеческими популяциями за собственное выживание и выживание своих генов, предпринимают усилия для поддержания биологического здоровья сообщества и его самовоспроизводства» [Тишков, Шабаев, 38].

Здесь, как легко можно заметить, две логические неувязки: 1) во-первых, этнические общности трактуются синонимически популяциям, вопреки общепринятому в мировой науке пониманию первых как социокультурных, а вторых, как биологических общностей, 2) во-вторых, борьба этнических общностей (коллективов) за сохранение социо-культурной самобытности неправомерно трактуется как борьба за «выживание собственных генов».

Можно было бы вполне согласиться с дефиницией «этничности», заимствованной отечественными исследователями из терминологического арсенала англо-американской социальной и культурной антропологии, если бы при этом делался логически обоснованный вывод. В самом деле, этничность в дискурсе американских и британских социальных и культурных антропологов трактуется как «особое состояние сознания, чувство солидарности с группой, которую индивид признаёт культурно-значимым для себя сообществом» [Тишков, Шабаев, 54-55].

Словом, речь в приведённой цитате идёт о группе, как аналоге этноса, но вывод при этом экстраполируется не на этнос и его ценности, и на принадлежность индивида к этносу, а культурную идентичность. Этнос ограничивается культурой этноса, а солидарность индивида с группой (т.е. с этносом) ограничивается только культурно значимыми ценностями, без указания серии других мотивов этнической идентичности.

Ещё одним решительным «обвинением», предъявляемым сторонникам примордиализма, и в первую очередь биологизаторским теориям этноса Л.Н.Гумилёва, выступает категорическое несогласие либерально настроенных исследователей с основополагающими постулатами примордиализма: «примат группы над индивидом; утверждение о том, что истинными действующими лицами истории являются национальные общности; отказ от западной политической системы, основанной на представительной демократии и либерализме; примордиалистское понимание народов, отказ от смешения во имя сохранения уникальной специфики каждой национальной группы» [Тишков, Шабаев, 2011, 39].

Специфическая особенность антипримордиалистов состоит в попытке, хотя и в скрытой форме, перекалificarовать теорию этноса в многочисленные теории этничности, вопреки тому, что в реальности этничность означает динамически изменяющиеся специфические особенности, приписываемые, манифестируемые или реальные, этноса и этнической общности, с помощью которых обосновываются самобытность культурного наследия как основа достижения политических целей.

Особое раздражение критиков примордиализма как в его радикализированных, так и умеренных вариантах, выступает скорее полемически-метафорическое, чем объяснительно-аналитическое признание социальными или историческими организмами, и наличие у этнических общностей «некоего набора признаков» [Тишков, Шабаев, 40].

Между тем десятки этносоциологических исследований, проведённых в 1970-1990-е годы неоднократно подтвердили наличие определённой совокупности объективных элементов этнической идентификации, подпитывающих субъективную равнодействующую – этническое сознание и самосознание [Губогло, 1973; 2003, 195-251].

Сохранение самобытности этнической общности, смыслов, ценностей, текстов и кодов её культуры в немалой степени зависит от «градуса» этнической идентичности лиц, отождествляющих («причисляющих») себя к ней. Этническая идентичность выступает продуктом этничности, как системного образования, и одновременно её творцом и транслятором. Закономерно, что в этнологических проектах постсоветского времени большое внимание уделяется взаимосвязи между социальными трансформациями и динамикой соотношений между этнической, региональной и другими идентичностями, из которых «скроен» человек [Губогло М.Н., 2003], а после пленарных заседаний советского времени звучал тост за эффективное «обРОМЛЕНИЕ» этнографии, как самостоятельной

научной дисциплины и за расширение границ её предметной области, во имя выявления «тайного знания» из недр традиционной культуры народов..

Литература

1. Андреев Л.Г., Импрессионизм: Видеть. Чувствовать. Выражать, М., 2005
2. Арутюнов С.А., Жизнь как текст. Автобиография, М., 2012, 88 с.
3. Арутюнов С.А., Силуэты этничности на цивилизационном фоне. Монография, М., 2012, 416 с.
4. Арутюнов С.А., Этничность – объективная реальность // Этнографическое обозрение, 1995, № 5
5. Арутюнян Ю.В., Социальная структура сельского населения СССР, М., 1971, 374 с.
6. Ахметова Ш.К., К вопросу о конструировании этничности <http://artiklez.com/article/7922>
7. Ачкасов В.А., Бабаев С.А., «Мобилизованная этничность»: этническое измерение политической культуры современной России, СПб, 2000, 390 с.
8. Бгажноков Б.Х., Основания гуманистической этнологии, М., 2003, 272 с.
9. Беляков Сергей, Гумилёв сын Гумилёва <http://fanread.ru/book/9147261/?pages107>
10. Бромлей Ю.В., Очерки теории этноса, М., 1983, 412 с.
11. Бромлей Ю.В., Этносоциальные процессы: теория, история, современность, М., 1987, 334 с.
12. Брук С.И., Историко-этнографическое картографирование и его современные проблемы // Советская этнография, 1973, № 3
13. Вейнгафт Б., Политические институты с позиций концепции выбора // Политическая наука: новые направления. Научный редактор русского издания Е.Б.Шестопад, М., 1999, с. 181-204
14. Винер Б.Е., Постмодернистский конструктивизм в российской этнологии // Журнал социологии и социальной антропологии, с. 114-130, <http://scilance.com/library/book/33321>
15. Волкова П.Д., Мост через бездну. Книга пятая, М., 2014, 272 с.
16. Гагаузы в мире и мир гагаузов, сост. И отв.ред. М.Н.Губогло, Комрат-Кишинёв, 2012, т. 1 756 с, т. 2 1012 с.
17. Головнёв А.В., Антропология движения (Древности Северной Евразии), Екатеринбург, 2009, 496 с.
18. Головнёв А.В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник, 2009, № 4 (25), 46-55; см. также: www.ethnos.ru Дрейф этничности – Этнографическое бюро]
19. Головнёв А.В., Этничность и идентичность на Урале // Уральский исторический вестник, 2011, № 2 (31), с. 40-49
20. Головнёв А.В., Этничность: устойчивость и изменчивость (опыт Севера) // Этнографическое обозрение, 2012, № 2, с. 3-12
21. Губогло М.Н., Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки, М., 2003, 764 с.
22. Губогло М.Н., Мобильность и мобилизация, М., 2002, с. 15-32
23. Губогло М.Н., Ресурсы этнополитических процессов. (Истоки этнополитики) // Материалы международной научно-практической конференции, посвящённой 25-ой годовщине Комратского Государственного университета 4 февраля 2015 г., том 2, Лингвистика, история и культура, под общ. ред. Л.В.Федотовой, Комрат, 2016, с. 424-447
24. Губогло М.Н., Элементы этнической идентификации в оценке экспертов // Всесоюзная научная сессия, посвящённая итогам полевых археологических и этнографических исследований, Тбилиси, 1971
25. Губогло М.Н., Этнополитическая ситуация в Казахстане в представлениях его граждан // Казахстан: реалии и перспективы независимого развития, М., 1995, с. 235-293
26. Губогло М.Н., Языковые контакты и элементы этнической идентификации, доклад на IX МКАЭН в г.Чикаго, М., 1973

27. Губогло М.Н., Современные этноязыковые процессы в СССР, М., 1984, 288 с.
28. Даниэль С.М., Искусство видеть, Л., 1990
29. Историческая память: историческая культура Европы до начала нового времени, под ред. Л.П.Репиной, М., 2006, 768 с.
30. История через личность: историческая биография, под ред. Л.П.Репиной, М., 2005, 720 с.
31. Кара-Мурза С.Г., Куропаткина О.В., Нациестроительство в современной России, М., 2014, 408 с.
32. Козлов В.И., Проблема «этничности» // Этнографическое обозрение, 1995, № 4, с. 39-54
33. Крюков М.В., Этничность, безэтничность, этническая непрерывность // Расы и народы. Ежегодник, 1989 (вып. 19), М., 1989, с. 5-47
34. Кудрин А.В., Этничность: есть ли предмет спора? <http://www.socioline.ru/shows/secret.php?todo=text&txt>
35. Левин М.Г., Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области, 1954
36. Ляшин В.А., «... из времени в вечность» импрессионизм без свойств и свойства русского импрессионизма // Русский импрессионизм, СПб, 2000
37. Мадюкова С.А., Попков Ю.В., Феномен социокультурного неотрадиционализма, СПб, Алетейя, 2011
38. Пайн Э.А., Этнографический маятник. Динамика этнополитических процессов в постсоветской России, М., 2003
39. Пименов В.В., Удмурты. Опыт компонентного анализа, Ленинград, 1977, 262 с.
40. Политическая наука: новые направления, М., 1999, 816 с.
41. Проблемы картографирования в языкознании и этнографии, М., 1983
42. Проблемы этнической географии и картографии, М., 1978
43. Ревальд Д., История импрессионизма, М., 1959
44. Ревальд Д., Постимпрессионизм, М., 1959
45. Скворцов Н.Г., Проблема этничности в социальной антропологии, СПб, 1997, 184 с.
46. Современные этнические процессы в СССР, 2-е изд., М., 1977, 562 с.
47. Соколовский С.В., В цейтноте: заметки о состоянии российской антропологии, Laboratorium, 2011, № 2, с. 70-89
48. Соколовский С.В., Современные теории этничности и их восприятие в России // Бюллетень «Антропология меньшинства, мультикультурализм» Новая серия, вып. 1, с. 10-19
49. Сорокин П.А., Социальная и культурная динамика, М., Астрель, 2006, 1175 с.
50. Социально-культурный облик советских наций (по материалам социологического исследования), М., 1986
51. Титов В.С., Историко-этнографическое районирование материальной культуры белорусов, Минск, 1983
52. Тишков В.А., Общество в вооружённом конфликте. Этнография чеченской войны, М., 2001, 552 с.
53. Тишков В.А., Очерки теории и политики этничности в Российской Федерации, М., 1997
54. Тишков В.А., Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе // Вопросы философии, 1990, № 12
55. Тишков В.А., Шабаетов Ю.П., Этнополитология: политические функции этничности. Учебник для вузов, М., МГУ, 2011, 376 с.
56. Токарев С.А., Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры, М., МГУ, 1958, 615 с.
57. Чеснов Я.В., О социально-экономических и природных условиях возникновения хозяйственно-культурных типов. (В связи с работами М.Г.Левина) // Советская этнография, 1970, № 6, с. 15-25
58. Чешко С.В., Человек и этничность // Этнографическое обозрение, 1994, № 6
59. Шакурова Г.Р., Современные подходы к изучению этничности http://superinf.ru/view_helpstud.php?id=2059

60. Широкогоров С.М., Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений, Шанхай, 1923
61. Этничность. Национальные движения. Социальная практика. Сб. статей, СПб, 1995
62. Этнос и политика. Хрестоматия, автор-составитель А.А.Праззаускас, М., 2000, 400 с.
63. Barry D., Kosolapov M., Kozyreva P. and Wilson R.K., Ethnicity and Trust. Evidence from Russia. American Political Science Review 99
64. Fishman J.A., Who speaks what language to whom and when? // Linguistique, 1965, № 2, p. 67-88
65. Fishman Joshua A. Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective, Clevedon, Philadelphia, 1989, 717 p.
66. Hastings Adrian. The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion, and Nationalism, Cambridge University Press. 1997. 235 p
67. Horowitz D.L. Ethnic Groups in Conflict, Berkeley, 1985
68. Rothschild J., Ethnopolitics: a Conceptual Framework, New York, Columbia University Press, 1981, 290 p.
69. Tishkov V., Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union. The Mind Aflame, L., 1997

Глава 4. Советскость⁶⁰

Преамбула

Набирающая силу ностальгия по прошлому, в том числе по Советскому Союзу, ушедшему в историю, придаёт особую привлекательность ретроспективному подходу в исследовании советскости, как нравственной категории. Актуальность исследований моральных аспектов советскости усиливается в связи с тем, что нравственность выступает краеугольным камнем человечности. Между тем ничто не ново под луной. С давних пор нравственность служила законом и навигатором порядочной жизни, ниспосланной человечеству Всевышним. С одной стороны нравственность выступала неизменной основой человечности, с другой – представляла собой неписанный закон («Граматику жизни») взаимоотношений и взаимодействий между людьми и народами. Нравственность, как и её составная часть – совесть, стоит на страже человечности, т.е. составляет основу духовного и психологического здоровья человека, выражает норму и меру его социального самочувствия, благодаря которому человек оказывается предуготованным исполнить свой моральный долг перед семьёй, своим народом, страной, обществом.

В разные периоды истории и неодинаковой степенью интенсивности нравственные устои людей связаны с патриотизмом, который по мнению философов и историков «представляет собой диалог этнической (моноэтнической), надэтнической (полиэтнической) и внеэтнической (идеологической, классовой, политической) социокультурной консолидации и договорного по характеру согласия.

Социализация человека в системе советского строя и присущей ему советскости и этничности представляла собой процессы его человечности, складывающейся по двум векторам – очеловечиванию и расчеловечиванию. Необходимость социализации проистекала из потребности создания для себя нормальных условий выживания и жизнеобеспечения с целью удовлетворения голода, жажды жизни и карьеры, духовных и сексуальных потребностей. Наличие разрыва между тем, что человек считал своими идеальными ценностями и реальными ценностями, которыми он руководствовался, в значительной мере определяли характер этнополитической ситуации и атмосферу межэтнических отношений.

Глубина этого разрыва зависит от выбора, чему человек посвящает свою жизнь, поступки и повседневную деятельность: накоплению или расточительству, любви или ненависти, агрессивности или миротворчеству, добру или злу. Если у человека нет свободы, как, например, в условиях советскости, он становился либо покорным и безразличным, либо деятельным или инфантильным, либо активным или пассивным. Наряду с объективными условиями общества, окружающей среды или конкретной ситуации, складываются личные, деловые, романтические или расчётливые, оживлённые или радостные черты характера, или, напротив, пассивные, незаинтересованные, безжизненные. В действительности значительная часть людей не вдавалась в крайности «чёрного и белого», колеблется между различными системами норм и ценностей, избегая прямолинейно развиваться полностью по тому или иному вектору.

Периоды оттепели, перестройки и трансформаций после развала СССР выдвинули перед людьми, воспитанными в условиях советскости, или молодыми, узнающими о советскости от родителей, бабушек и дедушек, задачи постижения интимного мира советского человека, вписывающегося в конкретный социальный фон. Эта же задача стоит перед наукой: выявлять как ведёт себя человек в условиях преобразования мира и меняющихся ценностей, какой делается выбор, какие способности и качества в себе надо развивать, чтобы следовать за вызовами времени. Иными словами, перед человеком стоит задача следить за состоянием своей человечности, и её соответствия законам общества.

⁶⁰ Доработанный и дополненный вариант статьи «Концепт «советскости» в этнолого-антропологическом контексте // Вестник антропологии, 2017, № 3

Однако в решении проблем нравственности и её воспитания необходимо участие не только семьи, системы образования, СМИ, художественной культуры, но и законодательных, управленческих и политических структур государства. Девиантное поведение людей, агрессивность, коррупция, отступление от общественных норм и принципов нравственности, означает в конечном счёте преступление против человечности, нарушение морали и нравственности.

В основу задач исследования развивающейся человечности закладывается гипотеза о том, что деструкция качеств человека, нарастание противоречий в социальных и межэтнических отношениях в переломные моменты истории рождается невозможностью реализацией потребностей, особенно завышенных масштабов запросов, как это случилось, в частности, со стратегией проэтнически ориентированной политикой СССР (affirmative action), приведшей в одних случаях к этническому предпринимательству, в других к социальному инфантилизму, а в конечном счёте сыгравшем трагическую роль в развале мировой державы.

Этносоциология и этнополитология, сместив акцент с исследований этноса к изучению этничности допустили изъян, оторвав современные этнические и этнополитические процессы от проблем этики и философии. Созданные ранее на Западе теории «Homo psychologicus» Фрейда, «Homo economicus» в экономической науке, «Homo sociologicus» Дарендорфа, не включали в поле зрения потребности человека искать ответы на вопрос о смысле жизни и определять нормы и ценности, составляющие «Грамматику жизни» и их влияние на поведение человека. Между тем сегодня уже проясняется, что невозможно понять мотивацию деятельности и моторику повседневной жизни человека без понимания природы его этических норм и ценностей. На повестку дня выдвигается в качестве актуальной проблема выявления и понимания единства физического и духовного мира человека, преследующего цель быть самим собой при условии достижения этой цели при том чтобы быть для самого себя» (Эрих Фромм).

Принципиальное отличие перехода от советскости к рациональной демократической постсоветскости состоит в том, что в первом случае власть определяет, что хорошо и что плохо и устанавливает нормы и правила поведения человека. Предполагается, что в этической системе демократического (гражданского) общества человек сам выступает создателем и исполнителем этических норм, их формальным источником (инсан маана булмасын – чтоб народ не осудил), или некой внешней регулятивной силой. Содержательная основа этических норм и ценностей исходит из различения добра и зла, хорошего от плохого, принимая во внимание решающий критерий этической ценности, во-первых, «благополучие и благоденствие человека» и, во-вторых, «человек – мера всех вещей».

1. Эзотерия советскости

Современное российское общество, особенно его научная, художественная и политическая элита буриданит¹ по поводу своей гражданской идентичности, растерянно выстраивая ряд признаков советскости и этничности. Люди разных поколений, родившиеся до и после развала Советского Союза проявляют активный интерес к этническим, социальным, политическим, религиозным категориям, в том числе к различным аспектам культурной жизни. В основе мотивов нарастающей «ностальгии по советскости» легко угадываются воспоминания о молодости старшего поколения и закономерное любопытство молодёжи, не приемлющей либеральное по духу изображение прошлой истории своего народа одной лишь чёрной краской [Сомов, 2015].

В академическом дискурсе набирают обороты исследовательские проекты, нацеленные на изучение связи языка с сознанием, мышлением, ментальностью и традиционной культурой народа, когда язык индокринируется как культурный код этнической общности или нации [Сокровенное, 2004]. В предметной области такого рода исследований центральное место занимает изучение концепта, как своеобразного орудия познания и осмысления картины мира [Тань Аошуан, 2004]. Исходной базой смыслового наполнения

концепта «советскости» на материалах словарных источников, включая толковые, этимологические, словообразовательные словари, текстах художественной и научной литературы, беллетристики, СМИ и публицистики, служит сопоставление его с социально-политическими однородными концептами Советский Союз, советское общество, советский человек, совок, советский образ жизни и др. [Тишков, 2003; Флиер, 2010; Чепкина, 2009; Советский стиль, 2011].

Выход в свет 8-томной «Антологии концептов» под редакцией профессоров В.И.Карасика и И.А.Стернина (2005-2011 гг.) знаменовал собой разворот междисциплинарных исследований, посвящённых «концептам» или, иными словами, содержащихся в них смыслам. В аннотациях к томам указано, что издание «представляет собой словарь нового типа – концептуарий культурно значимых смыслов, закреплённых в языковом сознании и коммуникативном поведении» [Антология, том 6, 2007, 2].

В каждом из томов содержится более двух десятков концептов без какой-либо систематической классификации и типологизации. Энтузиасты («концептоманы») сочли возможным говорить о новом этапе развития отечественной лексикографии, назвав его «когнитивной лексикографией» или «лингвистической концептологией» (лингвоконцептология), цель которой «описать концепты и концептосферы лингвистическими средствами – [том 1, 4; том 3, 4].

Особое впечатление в оценках сторонников этого направления вызывает уверенность в том, что в рамках лингвоконцептологии уже сложились Воронежская, Краснодарская, Волгоградская и Кемеровская научные школы, хотя по собственному признанию авторов и рецензентов многие итоги исследований и методических приёмов находятся в процессе осмысления.

Сторонники более трезвого подхода и более осторожной оценки нового направления указывают о неправомерности считать 8 томов «Антологии» «словарём нового типа» по той простой причине, что в книгу «включены описания, выполненные на материале разных языков, разных эпох, частью посвящённые одному языку, частью сопоставительные, исследования, выполненные в разных научных идеологиях, на основе разных методик и с привлечением инструментария разных наук» [том 6, 18].

Отражая в известной мере состояние и атмосферу постсоветской науки, «Антология концептов» чем-то по замыслу напоминает 6-томный «Свод этнографических понятий и терминов» (1986-1995 гг.), подготовленный учёными Советского Союза и ГДР, под общим руководством академика Ю.В.Бромлея и Г.Штробаха и изданный на закате Советского Союза [Свод, 1986-1995].

Для современных антропологических исследований, последовательно разворачивающихся лицом к человеку и его ментальности, особого внимания концептологических и понятийно-терминологических исследований заслуживает сравнительно-сопоставительный анализ концептов (смыслов) выраженных лексическими средствами, с помощью которых в наибольшей степени отражаются общие и этноспецифические особенности традиционной культуры народа. В предметной области этнологии/антропологии, особенно в практике этносоциологических исследований были успешные попытки выделения понятий-терминов, отражающих, с одной стороны, внешний и внутренний мир человека, с другой – интра-, интер- и экстраэтнические явления и факты, в совокупности характеризующие состояние (скажем концепт) этничности [Брагина, 2013].

Среди более чем 170 словарных статей, посвящённых концептам, в т.ч. порой двум в одной статье и, напротив, одному концепту в двух статьях, нет ни одного материала о советскости.

В завершающем серию «Свод этнографических понятий и терминов» 6м томе: «Этнические и этно-социальные категории» (отв.ред. профессор В.И.Козлов, М., 1995), в алфавитном перечне словарных статей находим: государство, гражданство, двуязычие, диаспора, интеграция межэтническая, интернационализм, консолидация этническая, космополитизм, ксенофобия, культура этническая, мегаэтническая общность, миграция,

национализм, национальная политика, нация, патриотизм, расизм, традиции этнические, самоопределение этническое, символика этническая, советский народ, цивилизация, шовинизм, этнографическая группа, этнократия, этноцентризм и ряд других, без которых трудно себе представить описание смысловой нагрузки концепта советскость, но тем не менее ни концепта «советскость», ни «этничность» в этот том, как и во все предыдущие тома, не попали. Возникает вопрос: «почему?» и «что?» сегодня означает «советскость» и придуманные его критиками понятия «совок», «совковость», несущие в своей коннотации уничижительность, раздражительность и неприятие [Лысенкова, 2011].

Полезным источником для изучения советскости в лоне повседневности служит «Энциклопедия банальностей. Советская повседневность: контуры, символы, знаки» (СПб, Дмитрий Буланин, 2006, 441 с.), созданная самоотверженным трудом доктора исторических наук Н.Б.Лебиной – автора и соавтора множества работ по истории советской повседневности. Наряду с предметами материальной культуры (жильё, одежда, мода, предметы обихода и средства передвижения) в паноптикуме (по словам рецензента, автора трёхтомной истории повседневной жизни в России, профессора Цюрихского университета Карстена Герке), содержится масса слов – «тематических эссе» о формах поведения, обычаях и ритуалах, социалистических праздниках [Карстен Герке, интернет-ресурс]. Без риска ошибиться назовём их языком новомодной концептологии – концептами, отражают неологизмы и лексические новообразования западного происхождения [Карстен Герке, 2009].

В неологизмах советского периода, особенно времён хрущёвской оттепели и брежневского застоя, отражены сдвиги в стиле жизни советских граждан и изменения в их ценностных ориентациях. Трудно себе представить советскость, как образ жизни без концептов, отражающих судьбу человека, основные контуры быта, дефицит, распределительные практики планового социалистического хозяйства, инновации типа пижамы, считавшейся признаком мещанства, ставшей, однако, в послесталинский период парадной одеждой курортников, знаменитые трусы до колен, по которым советского человека идентифицировали на всех зарубежных пляжах [Понятие судьбы, 1994; Память как объект, 2016].

Через анализ и расшифровку смыслов вещей, явлений и бытовых практик появляется возможность понимать людей советской эпохи и советскость как определённое цивилизационное состояние. Каждая словарная статья (концепт) – по словам одного из рецензентов «как окошко, через которое видна часть интерьера советского общества» [Лярский, интернет-ресурс: http://www.terrahumana.ru/arhiv/06_01/06_01_16.pdf].

Вещный мир, как иллюстрированное описание (концепты) отражены в ряде изданий, в том числе в коллективном издании «Время и вещи» (редакционная группа – В.Зусева, Т.Евсеева, Н.Иванова). Изображение внешнего облика городов, портретов и костюмов представителей различных социально-профессиональных групп (купцов, духовенства, полиции и жандармерии, дворян и бюрократии, детей и учащихся, работников транспорта и обслуживающего персонала) позволяет видеть те исходящие позиции, от которых отказалась или унаследовала «советскость» [Советский стиль: время и вещи, 2011].

Уникальная информация собрана и отрефлексирована в ряде книг, в том числе в двух статьях М.Ю.Тимофеева о вещах, описаниях и названиях кафе, ресторанов и прочих питейных заведениях, советскость которых интригует, удивляет, впечатляет своим «советским колоритом»: ленинградская «рюмочная», тбилисская «хинкальная», одесская «бодега», московские «пивные бары» и т.д. Реанимация советскости имеет место в незамысловатых прямолинейных названиях: ресторан-клуб «Советский», чебуречная «Советские времена», кафе «Пивная на Советской», «Советская ностальгия», бар «Серп и молот», ресторан «Ленин жив», в Астрахани, Воронеже и Липецке предикат «Советский» отсутствует, но постсоветский человек получает услуги в кафе «Ностальгия» [Тимофеев, 2012, 2, 62].

Советское гастрономическое прошлое в пресс-релизах и рекламных текстах порой сочетает в себе советское и антисоветское. Гатчинский ресторан советской и постсоветской кухни «Будь готов!» предлагает «Обед кулака», суп «Антисоветский», салат «Тимуровский», одновременно напоминая, как проходил «сбор металлолома», «пионерская зарница» или «поход в лес и на картошку» [Тимофеев, 2, 2012, 72].

Читателя порой завораживает ироническое сочетание советизмов и антисоветизмов в описании ингредиентов блюд. Так, например, в меню ресторана «Совок» гостиницы «Россия» в городе Советское Калининградской области в описании блюд имплантированы известные каждому советскому человеку советизмы.

Число определений советскости нарастает как снежный ком, однако отсутствие хотя бы двух совпадающих концепций свидетельствует о том, что ясности не достигнуто. Наиболее активно интернет заселён дефинициями, предложенными российскими философами. Как ни парадоксально, но нарастание общественного интереса к освоению советскости началось после того, как идейные реформаторы с самого начала 1990-х годов начали систематическую атаку [Сомов, 2015].

Согласно текстам одного из наиболее активно представленных авторов в интернете, философа Максима Евгеньевича Попова понятие (скажем – концепт) советскости «раскрывает сущность проблемы формирования и социокультурной динамики надэтнической идентичности советского человека» [Попов, 2004, интернет-ресурс: <http://www.dslib.net/religio-vedenie/antropologija-sovetscosti.html>].

И хотя идентификационный аспект толкования советскости признаётся ключевым, не отрицается необходимость осмысления практик повседневной жизни, доктринальные аспекты идеологии и политики, он всё же ограничивает смысловое содержание и реальное наполнение концепта советскость. Примечательна красноречивая реплика-признание одного из заметных лидеров перестроечного времени Ю.Н.Афанасьева о том, что «советскость» как качественная характеристика нашей истории XX века – скорее продолжение российской исторической традиции, чем её отрицание и преодоление» [Афанасьев, История и современность, интернет-ресурс: http://you1917-91.narod.ru/afanasyev_istoria.html].

Мысль об исторических корнях «советскости» в жизни Императорской России удивительным образом нашла продолжение в трудах бывшего комсомольского и партийного работника, ныне профессора Опольского университета (Польша) Бориса Михайловича Лепешко, в частности, в его сравнительно коротком эссе-проекте «Царско-советско-русский крест», расшифрованном им самим как триединая, взаимосвязанная система концептов: «царскость», «советскость», «русскость». Широта его подхода к трём указанным концептам связана с пониманием и толкованием данных определений как несущих в себе ресурсное единство ментальных, мировоззренческих и метафорических характеристик, присущих обладателям этих концептов.

В последовательном изложении советской и постсоветской повседневности, формирующемся в качестве междисциплинарной исследовательской предметной области, центральное место занимает описание и характеристика советскости, проявляемой в растущем как снежный ком интересе к проблемам быта, вещам, семье, частной жизни [Поляков, 2000, 127].

«Изыюминкой» и одновременно главным козырем «истории повседневности» выступает тщательное исследование повседневных практик рядовых людей в конкретных жизненных ситуациях, что вызвано стихийным или осознанным неприятием «институциональной истории», трактующей ход истории преимущественно на материале истории власти, институтов, доктрин и идей [Журавлёв, 2010, 19].

Опыты повседневной жизни характеризуют советскость не только с точки зрения правил и запретов советского времени, но и примерами девиантного поведения, в том числе способами уклонения и отступления от существующих нравственных и этических норм. Одной из наиболее впечатляющих характеристик советскости особенно времён хрущёвской оттепели и брежневского застоя, стало массовое пристрастие советских людей к чтению,

закономерно принесшее гражданам СССР звание «самого читающего народа в мире» [Грачёв, 2017].

Те или иные аспекты советскости, например, тосты, анекдоты, пение хором, обычай наряжаться перед выходом на улицу, присесть перед дорогой, пожелание «с лёгким паром», не ходить в гости с пустыми руками, отмечать рождество, обращаться к подругам-пенсионеркам по школьной привычке «девочки» и ряд других коммуникативных акций проявляются до сих пор, наряду с ностальгическими чувствами по прошлой жизни.

2. Эхо советскости

В книге «Сделано в СССР – 2013» содержатся 63 иллюстрированных очерка (оглавление – с. 220-224) о забытых, полузабытых и сохранившихся до постсоветских дней вещах, интерпретируемых в качестве символов советской жизни, советизма и трендах советского образа жизни. В каждом очерке приведена краткая история создания вещи, о ее значении в быту, отношения к ним граждан. В конечном счете история вещи, ее предназначение и использование представляет особый способ исследования и репрезентации этнографии советскости на разных этапах истории советского общества.

Случайный подбор вещей-символов и тематически неупорядоченный порядок изложения собранных материалов, тем не менее позволяет выделить и типологизировать: предметы домашнего обихода, одежду, набор продовольственных товаров, детские игрушки и украшения для взрослых, парфюмерные изделия и, наконец, общегосударственные символы, которые вполне могут служить совокупным маркером советскости или брендом советского государства. Популярные предметы домашней обстановки и обихода служили для удовлетворения повседневных материальных, духовных, этических и эстетических нужд.

Перечень и описание состава и обихода позволяет воспроизводить историческое пространство и опредмеченную индивидуализацию жизни обитателей советской цивилизации. У поколений россиян, вступивших во взрослую жизнь в советские времена, сегодня не могут не вызывать неподдельный интерес знаменитый граненый стакан и легендарная авоська, красный чайник в белый горох и треугольная упаковка молока, стенка и финский домик, часы «Победа», «Полет», «Слава» и радиоприемник «Маяк», телевизор «Темп-2» и пылесос «Ракета» или «Чайка». Перечислять предметы обихода можно до бесконечности...

Во втором десятилетии нового тысячелетия россияне далеко неоднозначно относятся к опыту советскости. Старшее поколение вспоминают о ней с сожалением, либералы оценивают отрицательно. В качестве брендов советскости на передний план выдвигаются роль СССР в разгроме фашизма, первый полёт в космос, бесплатная медицина и образование, пропаганда коллективизма, дружбы, русского языка как «второго родного языка» нерусских народов, готовность жертвовать собой ради общего блага [Попова, 2017, 195-196].

Немаловажным показателем советскости, как и советского образа жизни, служат продовольственные товары, входящие в ассортимент меню советских граждан. В книге «Сделано в СССР» специальные очерки посвящены цистернам с квасом и советскому мороженому, баночкам икры и салату оливье, банкам сгущенки и плавленым сыркам «Дружба», автоматам с газированной водой, конфетам «Мишка косолапый» и шоколаду «Аленка».

Ни одно монографическое исследование по этнографии того или иного народа не обходится без обстоятельного описания одежды, обуви и украшений. В качестве символов советской одежды указаны буденовка и кирзовые сапоги, сатиновые (до колен) трусы и байковые панталоны, школьная форма и спецодежда. Особое внимание уделено изготовлению тканей с промышленной графикой, с рисунками в виде простых геометрических форм, шестеренок, тракторов, самолетов, лампочек «Ильича».

Серьезное внимание строительству советскости уделялось в сфере воспитания подрастающих поколений. По рекомендациям психологов, подхваченных коммунистическими идеологами, в больших количествах изготавливалась и широко распространялась немудреная игрушка-погремушка кукла-неваляшка. Любовь к ней объяснялась не только тем, что это забавная игрушка. «Мужественно выстоять в любой самой сложной ситуации, не пасть духом, подняться после неудачи - вот эти черты русского характера символизировала маленькая куколка». «Мой характер не сломить, меня никак не положить. Хоть старайся-расстарайся. Никогда тому не быть» (с. 100).

Популярными среди советских детей и взрослых были скромные и непритязательные куклы советского производства – пупсы (из немецкого Puppe – «кукла») – любимая продукция советской кукольной промышленности. При этом бесполость куклы полностью соответствовала педагогическим установкам советскости, так как в Советском Союзе «секса не было», и вся нескромная тематика была затабуирована.

После официального разрешения праздновать Новый год в 1935 году началось широкое производство игрушек для елочных украшений. Позднее было организовано производство видеоигры «Электроника».

Если исходить из посыла о том, что советская парфюмерия была связана со всеми аспектами советскости – экономическим, политическим, культурным – то нельзя не признать, что парфюмерная продукция не менее важна, чем продовольственные товары. Чрезвычайно популярными среди советских женщин наряду с французскими духами были духи «Красная Москва», среди мужчин – «Тройной одеколон», «Шипр»¹. Среди советских кремов, отличающихся в целом в составе декоративной косметики довольно высоким качеством, большим спросом пользовался крем «Огни Москвы», тушь для ресниц «Бархатная», с 1970-х годов – «Нева» для бровей и ресниц, лак для волос «Прелесть», пудра, румяна, советский блеск для губ и гигиеническая помада.

Едва ли не каноническими и эффективными факторами воспитания советскости были пионерские лагеря, рабочие клубы, система школьного образования, в том числе наличие в каждой школе влиятельного заместителя директора школы по воспитательной работе. Стратегия отдыха и социализации детей, воспитание патриотизма, как основы советскости во многом зависела от начальства. В одних лагерях делали упор на отдых и оздоровление детей, в других на трудовое или патриотическое воспитание¹.

Наряду с локальными, личностными и групповыми показателями и маркерами советскости на территории всей страны осознавались в качестве общегосударственных символов флаг СССР, герб, серп и молот, общие денежные знаки, Кремль, Красная площадь, гордость советских людей за первый в мире спутник, за первого космонавта, скульптура Мухиной «Рабочий и колхозница», пионерский галстук, горн, барабан.

Брендом советскости сталинского разлива можно, пожалуй, считать высотки, «составляющие особый замысел Сталина, реализованный зданием МГУ, домом на площади Восстания, на Котельнической набережной и гостиницей «Ленинградская» у трех вокзалов, и... оставшийся нереализованным, который судя по проекту» должен был начисто подавить образ Кремля своими размерами [Козлов, 2017, 169-170].

Чрезвычайно популярными были коллективные поездки на «картошку», на «уборку винограда», турпоходы, телепередачи «Клуб путешественников», «С добрым утром», «Репортажи с футбольных матчей», демонстрации 7 ноября и 1 мая, военные парады, интерес к Олимпийским играм и лекциям о международном положении.

Советскость – это набор вербальных и невербальных привычек, убеждений и поступков, от которых в немалой мере зависит карьера, жизненный стиль, счастье и психологический настрой.

Барды и авторские песни, проникающие, по словам Владимира Высоцкого «не в уши, а прямо в души». Эти песни обладали невероятной магией и вместе с тем обладали флером оппозиции профессиональной эстрадной песне и более того, несли в себе потенциальный заряд социального протеста.

Общепризнанными лидерами авторской песни были Булат Окуджава, Владимир Высоцкий, Александр Галич, Юрий Визбор, Юрий Кукин, Вероника Долина, и ряд других менее популярных, но не менее любимых публикой. Советское правительство вынуждено было прекратить гонение и признать творчество авторов самодетельной песни.

Отдавая себя служению Отечеству и пытаясь внести свой вклад в позитивный имидж Отечества, композиторы и поэты с риском для своей карьеры выступали порой с весьма едкими пародиями и откровенной критикой существующего режима и советскости. Во время одной из своих лекций Ю.А.Левада вспомнил пародийное четверостишие Никиты Богословского: «Над страной холодный ветер веет. Не хотим веселых песен петь. И никто на свете не умеет лучше нас смиряться и терпеть». Многие факты, этапы истории и личности отечественной культуры отчетливо выражены в привычках.

3. От становления и расцвета до агонии саморазрушения

С течением времени артефакты и ментифакты советского прошлого приобретают важное значение, в том числе и для современной молодёжи [Сомов, 2015, 13]. Важная в концептуальном плане эскизная характеристика советскости, как «советской жизни», на исходе XX века была дана академиком В.А.Тишковым. В ней по его словам «что-то было задавлено, как например, гражданские свободы и уважение человеческой жизни. Что-то, наоборот, спонсировалось, как, например, социальный коллективизм, профессиональная культура и образование. Что-то было просто недостижимо в силу неэффективного хозяйствования и плохого управления, как, например, личное богатство, обустроенная среда обитания, достойная бытовая культура и пространственная мобильность» [Тишков, 1999, 13].

4. Советскость - доктрина эпохи сталинизма: от становления и расцвета до агонии саморазрушения

Этнография советскости, как крупная научно-исследовательская задача и как важная зона в предметной области этнологии/антропологии, впервые отчетливо была выдвинута на III Конгрессе этнографов и антропологов России (1999 г.) в завершающем году прошлого столетия. К сожалению, за истекшие почти два десятилетия нового XXI века, мало, что удалось сделать в этом направлении. По крайней мере лоскутная историография этой проблемы убеждает, что философы и историки продвинулись больше, чем этнографы/этнологи/антропологи по той простой причине, что цена этнологического/антропологического исследования «в поле», в постсоветский период возросла неизмеримо больше, чем кабинетная работа общетеоретического плана.

«Советскость, - по М.Е.Попову, - это совокупность культурных стереотипов социального и культурного поведения, которые, в свою очередь, формируются и управляются соответствующими социальными, идеологическими и культурными институтами. Социокультурный смысл советскости состоит в приобщении к надэтнической общности сограждан страны «реального социализма». В зависимости от места этнических идентичностей в социокультурном пространстве советской принадлежности, человек располагал разными возможностями доступа к жизненным ресурсам. Во многих случаях этническая идентичность означала на практике разные стартовые возможности и разные ресурсы делания карьеры в советском обществе (при официально декларируемом этническом паритете и гражданском интернационализме в соответствии с советскими демократическими принципами)» [Попов, 2012, https://superinf.ru/view_helpstud.php?id=3872].

Этнографический подход к осмыслению советскости и этапов ее развития в истории советского общества необходим в связи с появлением в широкой печати весьма нелепых утверждений. Так, например, в газете «Московский комсомолец», одной из самых популярных на заре нового тысячелетия автор, хирург по профессии, в статье с вызывающе эпатажным названием «Ржавые социальные лифты совка» (МК, 2017, 19 июня), пытается

огульно, без каких-либо фактов, отрицать роль образования в вертикальной и горизонтальной мобильности советских народов. Он, в частности, утверждает: «Принцип отбора «по социальному отбору» крайне жестко действовал примерно первые сорок лет существования «совка» [МК, 2017, 19 июня].

Чуть ниже, саморазоблачая ошибочность своего тезиса, он поясняет: «Во времена хрущевской «оттепели» наступило некоторое послабление, но полностью этот принцип не был отменен до самого развала СССР» [МК, там же]. Следовательно получается, что «совок», как продукт и как носитель советскости, существовал 40 лет: выходит с 1917 по 1957 год, что не подтверждено никакими фактами и никакими исследованиями. Между тем, за реальное и форсированное «изготовление» совка И.Сталин целеустремленно приступил в первой половине 1930-х годов, разочаровавшись в идеалах интернационализма 1920-х годов и совершив переход на позиции государственника. При подготовке знаменитого Постановления СНК СССР и ЦК ВКПб «О преподавании гражданской истории в школах СССР» от 15 мая 1934 года, И.Сталин, по словам тогдашнего наркома просвещения А.С.Бубнова «взял инициативу на себя и сам непосредственно строчку за строчкой, букву за буквой, запятую за запятой отредактировал это решение» [цит. по интернет-ресурсу: Сталинизм и преподавание истории в школах СССР, http://gumanitarist.narod.ru/istori/40_stalinizm.htm].

В соответствии с этим документом усиливался контроль над школьной системой образования и одновременно расширялись масштабы репрессий 1936-1938 гг. Преподавание истории становилось мощным рычагом и фактором воспитания патриотизма, как неотъемлемой составной части советскости и одновременно насаждения возвышения личности вождя.

Подлинной доктринальной энциклопедией культа личности и одновременно теоретико-методологической основой советскости, как показательной составной части сталинизма, стала книга «История ВКП(б). Краткий курс», отредактированная И.Сталиным и увидевшая свет в 1938 году. Важную роль в воспитании советскости играл «стабильный» школьный учебник по истории СССР для 10 класса, подготовленный на основе «Краткого курса», в котором И.Сталин изображался выдающимся организатором и руководителем Советского Союза, вдохновителем и организатором индустриализации и колхозного строя, обеспечившим успех «культурной революции» и условия счастливой жизни [Ахиезер, 1997].

После смерти И.Сталина в учебнике, изданном в 1954 году, и далее в середине 1950-х годов, продолжилось изложение сталинской схемы истории страны в XX веке, хотя и была подправлена неосталинской трактовкой. Следовательно, вопреки периодизации в 40 лет, приведенной в «Московском комсомольце», нижние границы становления советскости очерчены серединой 1930-х годов, а не 1917 годом, а верхние – развалом Советского Союза и далее в постсоветский период сохранились в отдельных предметах «вещного» мира и в духовной жизни россиян.

5. Советскость: становление, расцвет и увядание

Если подходить к описанию советскости не из «мышинной норы», а масштабно, с «высоты птичьего полета» и циклично с учетом рождения, расцвета и упадка (но не гибели), то можно выделить в качестве предтечи плоды новой экономической политики (НЭП), как ранний период индоктринации идеала всеобщего согласия, а также одновременно провозглашения новой этнической политики на X съезде ВКПб (еще одна аббревиатура – НЭП), с целью помочь отсталым народам успешной модернизации ускоренными темпами. В основу экономической политики была заложена соблазнительная идея об «американской мечте», т.е. «мечта об обществе» процветания и благополучия, в основу этнической – стратегия affirmative action, т.е. создание условий для оказания искусственной помощи отсталым народам. В совокупности обе политики – экономическая и этническая заложили основу «раннего идеала всеобщего согласия» и одновременно предтечу советскости.

Несостоятельность этнического аспекта НЭПа выявилось, когда политические элиты некоторых отсталых в прошлом народов, не только догнали по некоторым показателям ушедших вперед, но и перегнали по уровню претензий и по стремлению сохранить и приумножить социально-экономические и этнокультурные льготы, предоставляемые государством в соответствии с изживающей себя политикой affirmative action.

Решительный шаг в становлении советскости материально-вещного и духовного становления советского человека, был сделан в 1930-е годы период сталинизма, олицетворявший собой торжество крайнего авторитаризма и разгул массовых репрессий. Однако именно в этот период «единство народа и власти достигло высшей точки». Загадка, абсурдность этой исторической реальности заключается в причастности к истреблению граждан в громадных масштабах, и еще в том, что реализацию курса на доноительство и террор поддерживала едва ли не вся страна, ввергнутая в состояние самоистребления и саморазрушения¹. Трагическая противоречивость формирования (социализации) советского человека, превращение его в совка, состояла в том, что он оказался в смертельной схватке между ценностями коллективизма и индивидуализма, втянутым в борьбу, в которой он становился то жертвой, то палачом. Одновременно сильнейший по разрушительной силе удар сталинизм нанес по нравственности людей, морально освобождая их от стыда и совести во имя высших целей. Индокринация сталинизма означала реанимацию такой древней ментальности, в основе которой лежала не собственная активность советских граждан, а инициатива и влияние внешней среды. Народы Советского Союза, в том числе воспитываемые политикой affirmative action, превращались в «винтиков системы», в иждивенцев, не способных сохранять собственное достоинство и этнокультурную самобытность.

Советскость, как принцип организации жизнедеятельности, еще не успел как следует закрепиться в повседневной жизни, как стали видны ее разрушительные интенции. Самоотрицание уравнительности первыми осознали крестьяне, ответив уже на рубеже 1929-1930-х годов вспышками возмущения, волнениями и бунтами. Главный трагический результат коллективизма и связанного с ним раскулачивания, состоял не только в ударе по производительности труда, но и в девальвации трудовой этики, а также по реанимации архаических форм труда, в создании идеологически извращенных произведений культуры. Отрицание рыночного хозяйства вело к его натурализации. Серьезный удар авторитаризма по свободе и закрепощенности советских граждан нанесло постановление ЦИКа и СНК СССР от 27 декабря 1932 года «Об установлении единой паспортной системы по Союзу ССР и обязательной прописки паспортов».

Историки и философы до сих пор не могут разгадать загадку «великого» террора, сыгравшего трагическую роль в формировании страха, апатии и уныния у значительной части населения. В основе террора лежал внедряемый большевистской пропагандой концепт преобладания мирового зла над добром, отрицание принципов нравственности, игнорирование совести и морали, как не способствующих борьбе с нарастающей межклассовой напряженностью. Тотальная атеизация вела к возрождению язычества, оказывающего разрушительное влияние на этнополитическую ситуацию в стране, на распространение страха и страхов в массовом масштабе, как особого типа социальных отношений.

Смерть И.Сталина означала формальное завершение самого парадоксального этапа в истории страны. «... И началась другая русская история XX столетия, - как пишет один из авторов книги «Москва: место встречи», поясняя, - с той же вечной ласковой гнильцой, но уже без кровавых потоков» (с. 488). Парадокс сталинской советскости заключался в попытках истреблять одну часть общества силами другой ее части. Массовая реакция на смерть вождя является важным антропологическим, до сих пор аналитически не освоенным феноменом. Как себе объяснить, почему на общешкольной линейке я, ученик 6-го класса, рыдал от страха и отчаяния вместе со всей школой, оплакивая конец правды. Однако, когда вернулся из школы домой, в окружение спецпереселенцев, депортированных в 1949 году из

Молдавии, услышал, как кто-то неосмотрительно, но мстительно произнес: (на гагаузском языке – «Allah Verdi geberdi») «Слава, Богу, сдох». Между тем дело обстояло таким образом, что завершение абсурдности реальности превратила даже смерть «вождя народов» в абсурд.

Перед руководителями Советского Союза возникла задача по пересмотру системы ценностей, на которых держалась советскость при сталинизме, в том числе повышать образовательный уровень правящей элиты и бюрократии и подрывать слепую веру населения в мифы.

Обновление правящей элиты, особенно после знаменитого XX съезда КПСС в 1956 году сопровождалось изменениями в системе советскости и порождало надежды на оптимизацию социально-экономической, этнополитической и культурной жизни. Важнейшей из надежд была вера в то, что наступает пора для реального воплощения правды социализма на основе всеобщего согласия. Поставленная, как оказалось утопическая задача по ускорению экономического развития общества порождала растущий утилитаризм, основанный на культивировании гедонистических устремлений и на желании удовлетворения потребностей в благах. Реформы, наспех проведенные Н.С.Хрущевым по политической децентрализации, привели к административному локализму, разрушающему авторитаризм, но не внедряющему демократию. Волонтаризм, как новая особенность советскости периода оттепели, привел к тактике саботажа или стихийному протесту руководителей среднего и низшего звена. Руководители хозяйств, в том числе председатели колхозов, «овладели» тактикой разрушительных интерпретаций директив и установок, идущих сверху, или имитацией выполнения установочных циркуляров. Вместо реального продукта научились составлять комфортные отчеты о нем [Ахиезер, 1977]. Предпринятое Хрущевым наступление на частные инициативы, в том числе ограничение приусадебных участков и личного хозяйства, означало новое издание авторитаризма, и как ответ, последовало накопление социальной энергии, выразившееся в падении доверия к власти, к росту неслыханного цинизма и насмешек над политической элитой и самим Хрущевым¹.

Не обладая достаточным политическим чутьем и профессиональным авторитетом, необходимым для харизматического вождя, Н.С.Хрущев попытался лозунгами утилитаризма сменить курс аскетизма на гедонизм. Однако консервативный характер общества, толкавший его на стратегию принудительной модернизации, не обеспечил рост материальных благ и подорвал основы «всеобщего доверия». Таким было начало конца сталинской советскости [Ондар, 2016].

Еще одним разрушительным импульсом и одновременно роковой ошибкой партийного руководства страны стал Всемирный фестиваль молодежи, состоявшийся с 28 июля по 11 августа в Москве. Во-первых, он манифестировал миру новый облик страны и внес в идеологему советскости открытость, миролюбивость и демократичность, во-вторых, стал стартовой точкой начала краха советскости «сталинского разлива», в-третьих, породил поколение диссидентов различной степени радикализированности от так называемых стилиг до патриотов «с фигой в кармане» и «внутренне эмигрировавших» представителей творческой элиты, в-четвертых, способствовал зарождению нового поколения партийно-комсомольских активистов, все понимавших изнутри, но внешне преданных советскости.

Именно из их состава в первые постсоветские годы рекрутировались активные сторонники гайдаровских реформ и чубайсовской приватизации. Многие из них прошли школу перевоспитания советскости от лозунга «мы рождены, чтоб сказку сделать былью» до «модернизационных художеств» Н.Хрущева, таких как кукурузная кампания, попытки игры «в перегонки» с Америкой, обещание построения коммунизма в 1980 году, Берлинский, Карибский кризисы, очереди за хлебом, разрыв с Китаем из-за разоблачения культа личности И.Сталина, гонения на Б.Л.Пастернака, В.С.Гроссмана, А.Т.Твардовского и А.И.Солженицина, скандал в Москве и встречи Хрущева с художественной интеллигенцией [подробнее см.: Аксютин, 2004, 243-404; Ондар, 2016, 29-35].

6. Этап советского застоя

В годы правления Л.И.Брежнева (1964-1982) получившие название «развитого социализма», или по простонародному – застоя, советскость характеризовалась попытками официальных властей сместить мифологию романтической мечты о процветании в грядущем к идеалу спокойной жизни, выражающемуся в удовлетворительности достигнутым. Одним из красноречивых примеров этой стратегии было стремление к формированию новых ритуалов, характерных для советского человека периода развитого социализма [Попова, 2017].

В формировании облика советскости известную роль на рубеже оттепели и застоя сыграли так называемые лимитчики, получавшие работу и временную прописку в крупных городах. Наряду с категорией лимитчиков немаловажным показателем советскости в ее поздней редакции накануне перестройки и последующего развала Советского Союза сыграла монополия дефицита – социальное явление, охватившее широкие массы людей, от продавца овощного магазина до первых лиц государства¹. Определяя образ жизни советского человека, дефицит консервировал советскость и служил средством для руководства страны укрепляя коммуникационные связи ее частей.

Еще одной знаменательной гранью в период развитого социализма стало разномыслие, ставшее катализатором и возбудителем нравственного беспокойства в обществе. Пробивая цензурные рогатки, художественная литература в ее лучших произведениях, пыталась раскрыть бездну нравственного падения людей, искушенных дефицитом, охваченных жадой вещиц, имплицитно отвергающих лживость официальной пропаганды.

7. Перегретая советскость

Трагедия последовавшего после брежневского застоя созревания, или точнее сказать, перезревания советскости, состояла в том, что любые попытки М.С.Горбачева преодолеть скрытый раскол между консервативно-коллективистскими и либерально-индивидуалистскими ценностями оканчивались неудачей.

В конечном счете маргинальное состояние, в котором оказались носители советского образа жизни, в годы горбачевской перестройки привела к развалу Советского Союза но, как и следовало ожидать, к частичному сохранению советскости. Своим отрицанием всего предшествующего опыта советской истории либеральная доктрина нанесла разрушительный, хотя и не сокрушительный удар не только по советскости, но и по самой себе. Специфика противоречивости и маргинального состояния советскости заключается в том, что различные ее компоненты могут до поры до времени двигаться в противоположных направлениях, до тех пор пока не произойдет полное отмирание или адаптация к вызовам модернизации. Нарастание влияния либерализма в ходе вялотекущих гайдаровских реформ имело место при одновременном усилении ностальгических настроений и при активизации консервативных сил и убеждений.

Трагический развал, если не сказать саморазвал Советского Союза, во-первых, не вызвал гражданскую войну, как это случилось в 1917 году, во-вторых, не привел к уничтожению почвенных корней классической отечественной культуры, унаследованной Советским Союзом от Императорской России, в-третьих, радикально-либеральная попытка полного низвержения советскости, как социокультурного феномена, оказалась несостоятельной по причине корневой устойчивости культурных интеграторов, как глубинных ценностей, сохранившихся в недрах исторически сложившейся надэтнической общности советского народа, без каких-либо усилий доктринально переименованной в российскую нацию.

Обращение к историческому опыту, какой бы краской он ни был окрашен, позволяет рельефно представить заложенные в многовековой традиционной культуре народа

мироохранительные и миротворческие интенции и ресурсы [Губогло, 2016], которые подпитывают постсоветскую советскость оживляющей энергией. Вместе с тем исторический опыт может служить весомым аргументом в деле выявления и анализа культурогенных корней советскости, феномен которой некоторые сторонники либеральных убеждений предвзято истолковывают исключительно в качестве «продукта» Сталина и сталинизма.

Наращение ностальгических настроений по поводу стабильной и спокойной жизни брежневских времен, начавшееся в первом десятилетии XXI века, совокупно с продолжающейся изощренной пропагандой потребительства, как основы демократического образа жизни и подражания американской мечте, оказало сильное влияние на пересмотр ценностей бывших советских граждан и детей, родившихся после развала Советского Союза. Бомбой замедленного действия оказалась внедряемая доктрина гедонизма, укоренившаяся у неискушенной части молодежи, быстро перенявшей потребительские привычки и навыки из репертуара американской мечты, но не усвоившая основную заповедь американизма – культ труда как основу рациональной американскости вместе с эмоциональным осознанием труда, как добродетели и высокой нравственной нормы.

К чему это привело, хорошо видно на примере подготовки и проведения выпускных вечеров в Москве после завершения средней школы в 2017 году. Они превратились в соревнование тщеславия родителей, а дети оказались жертвами социального неравенства родителей. Наряды для выпускниц состоят не из одного, а трех платьев – строгого коктейльного, которое надевается на вручении аттестата, второе – вечернее, более изысканное, как правило в пол, необходимое для вечернего бала и, наконец, третье – для утренних прогулок после банкета. При этом средняя цена приличного платья колеблется от 30 до 50 тысяч рублей, а возможности родителей, разделенных прогрессирующим социальным неравенством, колеблются от 20 до 100 тысяч рублей. Подготовка к выпускному вечеру становится, во-первых, испытанием не для слабонервных, особенно для родителей и детей, не имеющих возможности заплатить за стоимость «вечера» в несколько сот тысяч рублей.

Во-вторых, родители, не имеющие таких денег, ставят своих детей в дискомфортное положение, которое травмирует их на всю жизнь. У малообеспеченных подростков формируется обостренное чувство несправедливости, болезненное самолюбие, ведущее к стрессу и мотивам девиантного поведения. В-третьих, сами родители берут кредит, чтобы покрыть расходы на выпускной вечер, а потом расплачиваются годами. Это одна из неприятных тенденций второго десятилетия XXI века, в ходе которой недобросовестные кредитные организации выдают деньги не только родителям, но и самим выпускникам под огромные проценты. Материалы, заимствованные из статьи в «МК» (2017, 23 июня), метафорически названной «Деньги на вечер», хотя точнее было бы назвать «Деньги во вред», а не ассоциативно «Деньги на ветер», потому что за дань гедонизму, общество рискует потерять целые поколения иждивенцев, готовых к безумным тратам и роскошеству, не заработав своими силами ни копейки [Боброва, 2017, 5].

Значительная часть молодежи, опьяненная свободой и потребительством, упоенная возможностью лучше развлекаться, чем упорно трудиться, бросает мрачную тень на будущее страны, в которой русская идея вряд ли когда-либо сравняется с американской мечтой. Даже беглое сравнение ряда случайно избранных ценностей российской и американской доктрины, советскости и ее маргинального продукта – совковости с американскостью, показывает серьезные цивилизационные различия между ними. По одну сторону – паритет и культ труда, протестанская бережливость и накопительство, по другую – ориентация на полиактивность, надежда не на себя, а на государство или на трудовой коллектив, по одну – рациональность и устремление на мобильность, по другую – на эмоциональность и безответственность [Лепешко, 2012].

Однако не только ностальгия по прошлому, старательно провоцируемая СМИ страсть к потребительству вместе с морально устаревшей и оскудевшей антисоветской риторикой

порождают возрожденческие устремления и реанимационные импульсы – обращение к советскости.

Вдумчивые, рационально мыслящие эксперты полагают, что «советское» заполняет собой вакуум, который стихийно образуется, потому что новая эпоха (постсоветская – М.Г.) не создала ни позитивных символов, ни общепризнанных достижений. <...> Другая причина в том, что «советское общество воспринимается как общество с коллективными целями, которые действительно достойны того, чтобы к ним стремиться» [Сомов, 2015, 13].

Известный российский писатель и ученый, Алексей Варламов - ныне ректор Литературного института им. А.М.Горького, хорошо знакомый с советскостью и американизмом, считает США «страной великих возможностей и путешествий, страной очень патриотичной», однако считает себя в долгу перед Автозаводской улицей в Москве, где прошли его школьные годы, где закладывались основы советскости, и на которую он, рано или поздно, вернется «потому что родину из состава крови вытравить невозможно» (Варламов, 2017, 482-483).

Со временем нашим согражданам станет ясным и понятным, что «канализация человеческой энергии на труд» и стремление к успеху являются необходимым условием гигантских достижений капитализма, благодаря которым появилась возможность успешного решения проблемы производства товаров в достаточных объемах, хотя и не столь успешно решалась не менее важная задача – обустройства социальной жизни, «обустройство» души и духовной жизни человека [Зиновьев, 2014].

Более того, в наступивший информационный век интернета россиянам можно будет самим убедиться как в некоторых благополучных странах западного мира «односторонне сосредоточившись на технике и потреблении материальных благ, человек утратил контакт с самим собой, с жизнью» (Фромм, 1993, 220).

Более того, как считают многие современные западные исследователи (Жак Эллюль, Льюис Мэмфорд) и солидарный с ними Эрих Фромм, поскольку в США и ее странах-союзниках социально-экономическая и социокультурная система покоится «на принципе максимального потребления», поскольку над ними бродит не прежний призрак коммунизма, а «мертвящий призрак бесчеловечности», а «значительная часть населения, уже вкусив полного удовлетворения материальных потребностей, обнаружила, что потребительский рай не приносит обещанного счастья» (Фромм, 1993, 221, 222).

Заключение

Чтобы понять и осмыслить свет и тени, приливы и отливы советскости, надо научиться «жить долго», чтобы видеть и увидеть происходящее с некоторым временным лагом.

В смещении ценностей сталинского аскетизма к американскому гедонизму немаловажную роль сыграла хрущевская оттепель, продолженная в брежневском застое. Доктрина советскости в эти два этапа вступила в турбулентный период, по той причине, что лозунг «Догнать и перегнать Америку» отражал две действующие в противоположном направлении тенденции развития страны: пропаганда потребительства не имела ничего общего с экономикой и тем более с демагогическим заявлением Н.С.Хрущева, сделанным на очередном съезде КПСС в 1961 году, о том, что в Советском Союзе коммунизм будет построен уже в 1980 году [Ондар, 2016, 35].

К сожалению, скоротечно принятая стратегия гедонизма в обмен на опостылевший аскетизм, не был подкреплён, как это случилось при реализации «американской мечты» в США, повсеместным и повседневным культом труда, трудоголизмом, ростом производительности и бережливости к опредмеченным результатам своего труда, к окружающей среде и инфраструктуре мест обитания [Флиер, 2010].

Либеральную часть интеллектуальной элиты постсоветского времени редко интересовали вопросы межэтнических отношений, о которых упоминается лишь случайно

мимоходом. Ориентированные на Запад, на европейскую культуру и на английский язык, многие представители творческой интеллигенции не считают своим долгом оказать поддержку русскому языку, теряющему свои позиции на мировой арене, в том числе в бывших союзных республиках. Наряду с другими факторами это ведет к маргинализации советскости в концептуальных рамках которого пребывает значительное большинство россиян.

К числу негативных последствий канонической советскости относится по данным социологии дефицит идеи индивидуальной ответственности у ряда постсоветских граждан «Видимость процессов «демократизации» (наличие свободных выборов, многопартийности, свободы прессы, декларированные права меньшинств) – считает известный советский и российский социолог Лев Гудков, - не должны вводить в заблуждение, поскольку они никак не поддержаны снизу», не подкреплены массовыми интересами и движениями, не опираются на соответствующие ценности и моральные принципы, в том числе на представления о правах человека» [Гудков, 2004, 680, 681].

Многие черты политической истории, материально-вещной и духовной культуры, характеризующие советскость, пробивают асфальт забвения подобно весенней поросли и предстают перед новыми поколениями в противоречивом и загадочном свете. Современных людей, не страдающих от дефицита информации, наследие советского прошлого не оставляет равнодушными. Нарастает раскол дискурса по поводу сущности советскости – советского человека. Критики советскости, не жалея чёрных красок, изображают социокультурный тип носителя советскости ненормальным человеком, неудачником, «психологически ущербным социальным типом». Настойчивая антисоветская риторика СМИ и некоторых научных изданий вызывает по закону бумеранга острый интерес к советскости. В обличии советскости и совковости некоторые либерально настроенные учёные усматривают отрицательные черты советскости в глубинах российской истории, как историко-генетический опыт, унаследованный от опричнины до черносотенства, опыта, подхваченного и закреплённого сталинизмом в годы большого террора. При этом у подобных критиков советизма хватает чёрных красок для изображения совковости и русскости в единой типологической окраске. Что остаётся в сухом остатке? Очернительный подход, замалчивание «вещного» [Тимофеев, 2017], «самодеятельной», «художественной» составляющей в облике и характере советского человека блокирует раскрытие логической сущности советского человека и советскости, как идентификационного феномена советской социокультурной цивилизации.

Литература

1. Аксютин, 2004 – Аксютин Ю.В. Хрущевская «оттепель» и общественные настроения в СССР в 1953-1964 гг. М., РОССПЭН, 2004, 488 с.
2. Антология, 2005 – Антология концептов, том 1, Волгоград. Парадигма, 2005, 347 с., научные редакторы В.И.Карасик, И.А.Стернин; том 2, 2005, 355 с.; том 3, том 4, 2006, 380 с, 357 с.; том 5, 2007, 327 с.; том 6, 2008, 330 с.; том 7, 2009, 333 с.; том 8, 2011, 328 с.
3. Ахиезер, 1997 – Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России), том 1, От прошлого к будущему, 2-ое изд., перераб и допол., Новосибирск, «Сибирский хронограф», 1977, 473 с.
4. Березин, 2017 – Березин В. Чернила февраля // Москва: место встречи, М., АСТ, 2017, с. 91-107
5. Боброва, 2017 – Боброва Ирина, Деньги на «вечер» // Московский комсомолец, 2017. 25,06
6. Брагина, 2013 – Брагина Н.Г. Память в языке и культуре, М., ЯСК, 2013, 505 с.
7. Вайль, Генис, 2001 – Пётр Вайль, Александр Генис, 60-е. Мир советского человека, изд. 3-е, НЛО, 2001, 368 с.

8. Варламов, 2017 – Варламов А. Автозаводская // Москва: место встречи, М., АСТ, 2017, с. 467-486
9. Гаврилов, 2017 – Гаврилов Ю. Банный день. Сандуны // Москва: место встречи, М., АСТ, 2017, с. 67-83
10. Георгиева, 2011 – Георгиева О.Н. Антология концептов. Добро и зло, том 8, Волгоград, Парадигма, с. 3-21
11. Грачев, 2017 – Грачев Сергей, «Россия подобна дембелю» Павел Лунгин – о плодах свободы, мутации культуры и сильной армии // Аргументы и факты, 2017, № 26 (1911), 28 июня – 4 июля
12. Губогло, 2016 – Губогло М.Н. Бинарные оппозиции в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтогенные ресурсы (лексико-семантическое исследование) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии, М., 2016, № 254, 64 с.
13. Гудков, 2004 – Гудков Лев, Негативная идентичность. Статьи 1907-2002 гг., М., Новое литературное обозрение, 2004, 816 с.
14. Евсеева, 2007 – Евсеева Т., Чернова А. «Мир вещей», автор-составитель Т.Евсеева, Аванта, 2007, 444 с.
15. Емельянов, 2009 – Емельянов С.А. «Феноменология русской и американской мечты. Россия между ДаО и Логосом», М., 210 с.
16. Журавлёв, 2010 – Журавлёв С.В. История повседневности - новая исследовательская программа для отечественной исторической науки // Людтке А. История повседневности в Германии: новые подходы к изучению труда, войны и власти, М., 2010, РОССПЭН, с. 3-27
17. Зиновьев, 2002 – Зиновьев Александр, Русская трагедия (гибель утопии), М., 2002, ООО изд-во «Алгоритм», 480 с.
18. Карстен Герке, 2009 – Карстен Герке, Наталия Лебина, Энциклопедия банальностей. Советская повседневность: контуры, символы, знаки, СПб, Дмитрий Буланин, 2006, 441 с., рец.: // Laboratorium, 2009, № 1, 281-284
19. Козлов, 2017 – Козлов Алексей, Под боком у Кремля // Москва: место встречи, М., АСТ, 2017, с. 167-175
20. Лебина, 2006 – Лебина Н. Энциклопедия банальностей: Советская повседневность: контуры, символы, знаки, СПб, Дмитрий Буланин, 2006, 444 с.
21. Левада, 2004 – Левада Ю.А. Человек советский // Социология перестройки: глас общества, Интернет-ресурс: <http://www.agitclub.ru/gorby/soc/soveticus.htm>
22. Лепешко, 2012 – Лепешко Б.М. Нравственность против прагматизма и креативности // Социально-политические науки, 2012, вып. 4, с. 101-104; интернет-ресурс: <http://socionet.ru/publication/xml!/?spz:cyberleninka:13431:1>
23. Лысенкова, 2011 – Лысенкова В.В. Культуросозидающая сущность философского образа жизни, Харьков, Харьковская государственная академия культуры, 2011, 295 с.
24. Лярский – Лярский А.Б. рец.на Лебина Н.Б. Энциклопедия банальностей. Советская повседневность: культура, символы, знаки, СПб, Дмитрий Булавин, 2006, 444 с., интернет-ресурс: <http://docviewer.yandex.ru/view/1097556/?p811clsgeht>
25. Москва, 2016 - Москва: место встречи. Городская проза, составители: Елена Шубина, Алла Шлыкова, М., АСТ, 2017, 509 с.
26. Ондар, 2016 – Ондар Чимит-Доржу, Время меня опережает, Кызыл, 2016, «Кооператив журналист», 240 с.
27. Память как объект, 2016 – Память как объект и инструмент искусствознания, сб.ст., сост. Е.А.Бобринская, А.С., М., Гос.инс-т искусствознания, 2016, 384 с.
28. Поляков, 2000 – Поляков Ю.А. Человек в повседневности. Исторические аспекты // Вопросы истории, 2000, № 3, с. 125-127
29. Понятие судьбы, 1994 – Понятие судьбы в контексте разных культур, отв.ред. Н.Д.Арутюнова, М., Наука, 1994, 320 с.

30. Попова, 2017 – Попова А.Д. «Советское – значит отличное»: влияние стереотипов советской ментальности на процесс развития современного российского общественного сознания в условиях модернизации // XII Конгресс антропологов и этнологов России. Миссия антропологии и этнологии. Научные традиции и современные вызовы, Ижевск, 2017, ИЭА РАН, с. 195-196
31. Попова, 2017 – Попова О.Д. Влияние советских стереотипов о равенстве на предложение граждан по преобразованию общества (1960-е – 1990-е гг.), с. 196
32. Свод этнографических – Свод этнографических понятий и терминов, вып. 1, Социально-экономические отношения и соционормативная культура, отв.ред. А.И.Першин, Д.Трайде, М., Наука, 1986, 240 с.; вып. 2, Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины, школы и направления. Методы, отв.ред. Ю.В.Бромлей, Г.Штробах, М., Наука, 1988, 224 с.; вып. 3, Материальная культура, отв.ред. Ю.В.Бромлей, Г.Штробах, М., Наука, 1989, 223 с.; вып. 4, Народные знания. Фольклор. Народное искусство, вып. 4, М., 1991; вып. 5, Религиозные верования, М., Наука, 1993, 240 с.; вып. 6, Этнические и этно-социальные категории, отв.ред. В.И.Козлов, М., ИЭА РАН, 1995, 216 с.
33. Сделано в СССР, 2013 – Сделано в СССР: символы советской эпохи, М., Мир энциклопедий Аванта, АСТ, 2013, 224 с.
34. Советский стиль, 2011 – Советский стиль: время и вещи / ред.группа: В.Зусева, Т.Евсеева, Н.Иванова, М., Мир энциклопедий Аванта + Астрель, 2011, 207 с.
35. Сокровенные, 2004 – Сокровенные смыслы. Слово, текст, культура, сб.ст. в честь Н.Д.Арутюновой, М., ЯСК, 2004, 881 с.
36. Сомов, 2015 – Сомов В.А. Феномен советскости: историко-культурный аспект // Социологические исследования, 2015, № 2, с. 12-20
37. Тань Аошуан, 2004 - Тань Аошуан, Китайская картина мира. Язык, культура, ментальность, М., ЯСК, 2004, 240 с.
38. Тимофеев, 2012 – Тимофеев М.Ю. Псевдосоветский общепит как империя знаков: системно-семиотический анализ, часть 1, Артефакты // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований, 2012, № 4, 39-51; № 5, с. 60-76
39. Тишков, 1999 – Тишков В.А. Антропология российских информаций // III Конгресс этнографов и антропологов России, Тезисы докладов, М., 1999, с. 12-28
40. Тишков, 2003 – Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии, М., Наука, 2003, 544 с.
41. Флиер, 2010 – Флиер А.Я. Будущее возврату не подлежит // Третий Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации». Тезисы докладов и сообщений, СПб, ЭЙДОС, с. 539
42. Флиер, 2011 – Флиер А.Я. Культурология 20-11. Авторский сборник статей и эссе, М., Согласие, 2011, 560 с.
43. Фромм 1993 - Эрих Фромм. Психоанализ и этика. М. Изд-во «Республика», 1993, 415с.
44. Чепкина и др., 2009 – Чепкина и др. Советское прошлое и культура настоящего, том 1, 245 с., Екатеринбург, 2009, том 2, 396 с.

Глава 5. Цивилизационная приверженность ценностям Русского мира (Опыт Гагаузии)⁶¹

«В основе православия, ислама, буддизма, иудаизма при всех различиях и особенностях лежат базовые общие моральные, нравственные, духовные ценности: милосердие, взаимопомощь, правда, справедливость, уважение к старшим, идеалы семьи и труда. Эти ценностные ориентиры невозможно чем-нибудь заменить, и их нам надо укреплять»
[Путин В.В. Россия: национальный вопрос // Независимая газета, 2012, 23 января]

1. Притягательная энергия Русского мира

Подобно тому, как Крым воссоединился с Россией, став при этом неотъемлемой частью Русского мира, понимаемого как в узком, так и в широком смысле, точно также конкретно-социологическое исследование нравственности и морали населения Гагаузии через исповедуемые им ценности и реализуемые в повседневной жизни, дают основание для вывода о его стремлении сохранить себя в узком смысле в качестве самостоятельного субъекта истории, пребывая в составе суверенной Республики Молдова, но ощущая себя в широком смысле в зоне притяжения Русского мира.

В составе Российской Федерации Крым стал внутренней историей Русского мира, перестав представлять его внешнюю историю. Но об этом ниже.

Исследование истории и культуры народа, предметов, событий, явлений, социально-культурные портреты выдающихся людей и народов, всегда занимало приоритетное место в предметной области отечественной и советской этнографии. Итоги этого изучения неоднократно подводились известными специалистами, в том числе совсем недавно в краткой, но ёмкой статье, посвящённой этнологическим исследованиям постсоветского времени сотрудниками Института этнологии и антропологии РАН [Тишков, Пивнева, 2018, 5-50].

Усложнение социально-культурных и этнополитических и этнопсихологических процессов выдвигает на повестку дня не только постановку вопроса о значении предметов и законов жизни и жизнедеятельности для человека, но и о том как они относятся с его собственными запросами, мотивами, установками, с его нравственной позицией.

В широком философском смысле цивилизационное пространство и цивилизационный дух Русского мира является ценностью высокого ранга для русскоязычного населения Гагаузии и Приднестровской Молдавской Республики. С помощью этой ценности в Гагаузии происходит довольно необычное явление – конструирование самобытного народа, как нового субъекта истории и самоутверждение на основе гагаузско-русского двуязычия его самобытности и правосубъектности.

За постановкой вопроса о притяжении некоей совокупности населения Гагаузии или Приднестровья, Крыма или Одесского края, Абхазии или Южной Осетии к более широкой цивилизации, в данном случае к Русскому миру, скрываются самые различные вопросы, актуальные не только для этнологии и антропологии, но и для ряда других наук: о поисках смысла жизни, об отношении человека к природе, к своей стране и самому себе, к истории и культуре своего народа и сообщества, в котором складывается и практикуется жизнедеятельность.

⁶¹ Часть этой главы ранее опубликована в: «Цивилизационное притяжение Русского мира (опыт Гагаузии) // Вестник Российской нации, М., 2018, № 6, с. 31-44

Декодирование и интерпретация этих смыслов приближает, как можно надеяться, к постижению нравственных основ человечности и роли фрагментов истории и культуры в становлении гагаузов как самостоятельного народа, как субъекта права и субъекта истории.

Несмотря на обилие этнографического материала, увидевшего свет за последние четверть века и закрепившего за Гагаузией и гагаузами право представлять исследовательский объект нового научного направления – гагаузоведения, многие, казалось бы простые вопросы, остаются не вполне прояснёнными. Вполне понятна готовность молодых адептов гагаузоведения ограничиться описанием тех или иных сторон традиционной культуры и быта, избегая при этом риска рефлексий и концептуальных объяснений. Даже такие, далеко не новые в философии и этике вопросы о добре и зле, полезном и вредном, справедливом и несправедливом, сакральном (религиозном) и светском (гражданском), должном и недопустимом, о соотношении истинного и ложного, о прекрасном и безобразном, например, в искусстве, остаются за пределами предметной области гагаузоведения.

На уровне современного гуманитарного знания, мировоззренческие представления гагаузов о добре и зле, справедливости и честности, стыде и совести, зависти и ревности, дружбе и любви, гостеприимстве и добродетели не могут, во-первых, обсуждаться без достаточного по количеству и надёжного по качеству информационного источника, во-вторых, не могут не иметь междисциплинарный характер.

Полвека тому назад перечисленные здесь понятия, казавшиеся разнородными, не связанными между собой, привлекли пристальное внимание отечественных этиков и философов, чуть позднее – социологов и социальных психологов. С первых дней зарождения в рамках Института этнографии АН СССР нового научного направления – этносоциологии, нравственные и моральные категории, представляющие трудовую, семейную, культурную, досуговую сферы жизнедеятельности народов Советского Союза (события, факты, вещи, состояния, ситуации, поступки) стали предметом изучения с точки зрения их значения, их достоинства с положительным или отрицательным знаком, желательным или предпочтительным, хорошим или плохим значением в общественном или личностном плане.

Важность собранных в главах этой книги нарративных и эмпирических материалов и авторских рефлексий по их поводу, состоит не столько в том, что и о чём они говорят, сколько в том, о чём они свидетельствуют, т.е. о чрезвычайной актуализации гуманитарного знания, в том числе антропологического знания, к нравственной основе человечности. Особое место в этой актуализации, как мотивации исследовательского интереса к роли и критике символических форм в жизни общества, имеет обращение наряду с непосредственным изучением человека и его представлений, к произведениям – профессионального (поэзия, проза, живопись, литературоведение и т.п) и устного народного поэтического творчества. Разумеется, поиск исторических и социологических корней нравственности и человечности в реалиях этногенетической истории, в смутных очертаниях древней и средневековой культуры, в переливах современной политики и пластах социальной стратификации, а также в биологических и физических потребностях, не лишён риска.

Однако, как считают авторитетные исследователи «рассматривать символические выражения социального действия – искусство, религию, идеологию, науку, право, мораль, здравый смысл – это не значит отвернуться от экзистенциальных проблем жизни ради некоей заоблачной сферы бесчувственного и безжизненного: это значит окунуться в их самую гущу [Клиффорд, 2004, 40].

И хотя сам обобщающий термин – ценность - на страницах этносоциологических изданий со временем как-то увял и сник из-за его смысловой перезагруженности (достоинство, заслуга, благо, стоимость, достояние) сама проблема осталась, особенно в

новейших трудах, посвящённых морали, нравственности, миротворчеству, доверительности, толерантности, солидарности [Основы законодательства РФ о культуре, 3]⁶².

В новом проекте ЦИМО ИЭА РАН «Адамлык – нравственная основа человечности», как и в ряде прошлых проектов, не ставится задача раскрыть тайну концептов добра и зла, сакральности и секулярности, истины и справедливости. Исходя из теоретических, и практических задач по описанию социально-культурного портрета населения производится «замер» его представлений о ценностях и об отношении людей к этим ценностям. Вместе с тем делается попытка выявить положительные или отрицательные значения, которые имеют для человека – вещи, предметы и явления окружающей среды и как они способствуют или не способствуют удовлетворению или неудовлетворению его потребностей.

В новой постановке задач превалирует скорее сравнение рейтингов ценностей, чем раскрытие их смыслов, поэтому имеет место скорее прикладной, чем академический подход по выявлению природы концептов, которые в аксиологии покрыты пеленой разногласий и противоречий.

Для сохранения, поддержки и продвижения русского языка и культуры российской нации и Русского мира фундаментальное значение имеет анализ состояния этноязыковых и этнополитических проблем и определения того, какое место наряду со статусом русского языка, его ролью в российском нациестроительстве стран ближнего зарубежья, он занимает в обеспечении национальной безопасности Российской Федерации, в преодолении турбулентности в странах с влиятельными анклавами русскоязычия, также в складывании лояльного отношения к России в условиях нарастающей международной напряжённости.

Возрождение гуманизации и очеловечивания человека выход его из состояния одичания 1990-х годов с помощью одной только религии в стране сплошной грамотности оказалось маловостребованным и порой ситуативно весьма противоречивым. В одних случаях - продуктивной в деле этнической мобилизации, в других – контрпродуктивной, когда, например, религиозная идентичность формировалась на основе радикальных фундаменталистских программ, ведущих к возникновению межэтнических конфликтов.

По сравнению с религиозным фактором роль русского языка и русской культуры в модернизации ментальности гагаузов и их представлений проявила себя более значимо и эффективно в деле очеловечивания. Наглядным примером востребованности нравственной культуры, без которой общество может погрязнуть в бесконечных потрясениях, в неспособности наладить спокойную повседневную жизнь, служит верность русскоязычиию населения русскоязычных анклавов Гагаузии и Крыма, Приднестровья и Абхазии, ряда областей Украины в том числе Донецкой, Луганской, Одесской и некоторых других.

В ходе первых этносоциологических исследований функциональной роли русского языка и культуры в соотношении с нормами и принципами нравственности и морали, были выявлены некоторые узлы связи и линии пересечения ментальности людей, в том числе их ориентации и представления об этничности и гражданственности с традиционными и религиозными традициями. Вместе с тем за пределами исследований подобного рода остались проблемы взаимодействия норм морали и принципов нравственности с вызовами модернизации и глобализации. Одна из наших ранних гипотез, в самом начале 1990-х годов, заключалась в наличии тесной связи между памятью и историческим опытом, между сохранением базовых основ этики и факторами идентичности и идентификации [Губогло, Энергия памяти, 1992; 1998, 497-603].

Два проекта ЦИМО ИЭА РАН «Электрокардиограмма (ЭКГ) выживания. Этнорегиональный опыт» (2006, n=1088) и «Адамлык: нравственные основы человечности» (2018, n=808) явились в известной мере продолжением российско-американского проекта

⁶² «Культурные ценности – нравственные и эстетические идеалы, нормы и образцы поведения, языки, диалекты и говоры, национальные праздники и обычаи, исторические топонимы, фольклор, художественные промыслы и ремёсла, произведения культуры и искусства, результаты и методы научных исследований культурной деятельности, имеющие культурную значимость здания, сооружения, предметы и технологии, уникальные в историко-культурном отношении территории и объекты» [Основы законодательства РФ о культуре, 3]

«Национальные процессы, языковые отношения и идентичность» (авторы Д.Лейтин и М.Н.Губогло, 1998, n=650) и российско-молдавского проекта «Оптимизация трансформационных процессов в Республике Молдова в постсоветский период (автор М.Н.Губогло).

Трудно переоценить цивилизационную миссию образовательного фактора в этнокультурной и этнополитической судьбе гагаузского народа во второй половине XX в. Гагаузы подтвердили справедливость и дальновидность прозорливого вывода всемирно известного советского психолога Л.С.Выготского о том, что «образование ведёт развитие общества». Почему образование, а не религиозный фактор, сыграл центральную, судьбоносную роль в процессе взрывчатого изменения мировоззренческих и этнополитических ценностей гагаузского народа, самостоятельно вырвавшегося из исторического небытия?

Нравственной основой и моральным стержнем мировоззрения гагаузов, как и многих других православных народов, выступают представления о смысле жизни, о межпоколенной и кросспоколенной ретрансляции ценностей традиционной культуры, о возможности оправдания своей жизни в соответствии с её толкованием. Как правило, обоснование смысла жизни исходят из синтеза гедонистических стремлений (получить наслаждение), прагматических (достичь успеха, признания и авторитета), гуманистических и альтруистических (готовность и способность служения людям), корпоративных (идентифицировать, отождествлять себя с конкретной общностью), перфекционистских (личное самосовершенствование). Стремление к постижению реальных и символических ценностей и смысла жизни проявляется в мыслях, взглядах, интересах, чувствах, мотивах и принципах поведения, в тех или иных явлениях, биографиях знаменитых и обычных людей, в произведениях литературы и искусства.

Высокая культуртрегерская миссия образования и его нравственно-эмоциональная притягательность, находят своё выражение во взглядах и ценностях современной молодёжи Гагаузии, практически независимо от национальной принадлежности и политических взглядов. Показательны в этом отношении данные, полученные весной 2018 года в ходе реализации представительного международного проекта «Адамлык» – нравственные основы человечности» (автор М.Н.Губогло, соруководители П.М.Пашалы, Р.А.Старченко). Респонденты в возрасте от 16 до 30 лет, отвечая на вопрос анкеты: «Если бы у Вас появились дополнительные доходы, на что, в первую очередь, Вы потратили деньги?» из шкалы в 10 номинантов больше всего (в первую очередь) выбрали «на оплату своего образования или образования детей». Отвечая ещё на один вопрос: «С какими людьми Вас больше всего объединяет чувство общности?» молодые люди выбрали образованность, т.е. высокий уровень образования в одном типологическом ряду с людьми трудолюбивыми, а также честными и справедливыми.

2. Трудности адаптации к вызовам времени

В кризисные периоды, когда общество приближается к неравновесному, маргинальному состоянию, особенно трудно становится сохранять прежние и осваивать новые ценности в качестве нравственных опор повседневности и этнокультурной самоопределяемости.

Драматический характер проблемы выбора приобретает при необходимости адаптироваться к реформированию, инициированному политической элитой, во-первых, «без руля и ветрил», т.е. без научно обоснованной программы, во-вторых, без уверенности в истинных намерениях советников из числа зарубежных экспертов.

На рубеже веков, после развала СССР, нравственные и этические принципы жителей Гагаузии, как и всей Молдовы, подвергались болезненному испытанию. Люди стали терять социальные гарантии, вынужденно выезжать за пределы своей страны в поисках заработка, привыкать к конкурентным отношениям, определяемым жёсткими законами рынка и

негласной установкой «человек человеку – волк» (вместо «друг и брат»). Двуязычные жители Гагаузии особенно остро ощущали не вполне благоприятную атмосферу новой политической ситуации, в том числе инспирируемые кишинёвской элитой и поддерживаемое западными экспертами русофобию и понижение роли и функциональной нагрузки русского языка.

По данным нашего опроса 2006 г. каждый второй житель Гагаузии считал особенно трудной адаптацию к вызовам современности в связи с отсутствием социальных гарантий, более чем каждый третий – к негативным последствиям выездов на заработки в связи с безработицей, как раковой опухолью экономики. Более чем каждый четвёртый – испытывал особые трудности адаптации к новой жизни в связи с дикими рыночными отношениями и турбулентной политической ситуацией. Наконец, специфика коммуникационного пространства Гагаузии, как и непризнанной Приднестровской Молдавской Республики, особенно болезненно проявлялась в связи с понижением статуса русского языка и наступательной энергии русофобии, разжигаемой политической элитой Кишинёва и некоторыми представителями творческой интеллигенции. Отношение ко всем перечисленным аспектам, вызывающим трудности адаптации, было приблизительно равновеликим в разных социальных слоях, среди лиц с различным уровнем образования (см. табл. 1).

В первые два постсоветских десятилетия молодёжь, люди среднего возраста и пожилые по разному воспринимали необходимость адаптации к меняющимся условиям жизни. Для всех без исключения поколений Гагаузии наиболее болезненным оказалось утрата социальных гарантий. Менее всего представители разного возраста опасались возможного роста межэтнической напряжённости. Немалую роль в последнем случае, видимо, сыграл, во-первых, положительный, по европейским стандартам, опыт создания гагаузского автономно-территориального образования, во-вторых, исторический опыт мирного сосуществования гагаузов, болгар, молдаван, русских на Буджакской земле в течение двух столетий.

Молодёжь (25-29 лет), люди среднего возраста (30-39 лет) в отличие от людей старшего поколения, с трудом привыкали к необходимости зарабатывать деньги на жизнь за пределами Гагаузии. Адаптация к новой политической ситуации, как и к развалу Советского Союза и к разрушению высоконравственных коллективистских принципов морали, старшее поколение (50 лет и старше) привыкало труднее, чем молодёжь и люди среднего возраста. Напротив, молодёжь особенно трудно по сравнению с людьми пожилого возраста, переносила наступление русофобии, понижение статуса, престижа и функциональной нагрузки русского языка (см. табл. 1).

Более чем каждый десятый житель Гагаузии, выезжавший на заработки за пределы своей автономии, улучшил знание русского языка (15.6%), ещё без малого каждый десятый (8.5%) приобрёл по собственному ощущению активную жизненную позицию, более чем каждые двое из пятерых (43.7%) расширили свой жизненный опыт, и, наконец, без малого каждый третий (28.1%) повысили за время выезда профессиональную квалификацию или же приобрели новую профессию (см. табл. 1).

Адаптация к новым рыночным отношениям вызывала серьёзные затруднения среди тех, кому исполнилось от 50 до 59 лет, особенно у тех, кто перевалил за 60-летний рубеж (соответственно 30.4 и 35.6%). Среди молодых в возрасте 18-24 гг. удельный вес испытывавших затруднения не превышал 16.3% (см. табл. 1).

Таблица 1

Возраст и трудности адаптации к вызовам современных изменений (в % по итогам опроса 2006, n=1088)

К изменениям какого рода особенно трудно приспособиться	Всего	Возраст					
		18-24	25-29	30-39	40-49	50-59	60+
1. К отсутствию социальных гарантий, угрозе безработицы	50.4	51.2	50.8	51.1	52.0	46.2	50.0
2. К негативным последствиям выездов на заработки	36.6	38.6	44.3	39.7	37.6	27.5	32.2
3. К новым рыночным отношениям	28.9	27.0	19.7	29.3	27.2	37.4	31.5
4. К новой политической ситуации, распаду СССР, крушению коллективизма	24.9	16.3	18.0	25.0	25.6	30.4	35.6
5. К понижению роли русского языка	22.8	25.6	33.6	21.7	24.0	18.7	13.7
6. К возможному росту межэтнической напряжённости	6.3	5.1	7.4	7.6	4.8	7.0	6.8

Понижение роли русского языка особенно болезненно воспринимали жители Гагаузии с высоким уровнем образования. Затруднения в адаптации к вызовам современности испытывали 29.9% высокообразованных граждан, в отличие от 17.1% лиц со средним образованием (см. табл. 2).

Относительно мирное решение «гагаузского вопроса» в отличие от гражданской войны в Приднестровье, довольно спокойно, в течение полутора десятилетий снизило алармистские настроения у жителей Гагаузии, в том числе ожидания межэтнической напряжённости. На трудности адаптации к вызовам этот болезненной в недавнем прошлом фактор, оказался в самом низу трудностей приспособления (6.3%) (см. табл. 2).

Таблица 2

Уровень образования и трудности адаптации к вызовам современных изменений (в % по итогам опроса 2006, n=1088)

К изменениям какого рода особенно трудно приспособиться	Всего	Уровень образования			
		1	2	3	4
1. К отсутствию социальных гарантий, угрозе безработицы	50.4	46.5	48.8	50.0	54.1
2. К негативным последствиям выездов на заработки	36.6	35.7	40.6	36.1	33.8
3. К новым рыночным отношениям	28.9	29.9	29.7	30.2	26.1
4. К новой политической ситуации, распаду СССР, крушению коллективизма	24.9	29.9	23.5	24.7	23.9
5. К понижению роли русского языка	22.8	17.8	17.1	23.5	29.9
6. К возможному росту межэтнической напряжённости	6.3	5.1	6.8	4.3	8.3

Обретая суверенитет и приступив к созданию государственности, население постсоветской Молдавии было призвано решать сложнейшие социально-экономические,

государственно-правовые и этнополитические задачи. Гагаузия была одним из тех регионов, население которого политическая элита Кишинёва долгое время оставляла в стороне от решений возникающих проблем. Вполне естественно, что в 2006 г., через полтора десятка лет, пока множились нерешённые вопросы, в Гагаузии особенно болезненно воспринимались экономическое и государственно-правовые риски и опасности.

Каждый второй житель Гагаузии в 2006 году считал, что массовая безработица представляла собой наибольшую опасность для Республики Молдова. Каждые двое из пятерых алармистски настроенных граждан испытывали на себе тяжёлое бремя обнищания, нарастающую дороговизну жизни, оценивая их как наиболее опасные для настоящего и будущего Республики Молдова. Каждый третий видел опасность в расширении масштабов обезлюдения страны в связи с массовым выездом трудоспособной части граждан за границу. В основе безработицы, обнищания, дороговизны жизни, малоизвестного в советские времена гастарбайтерства люди справедливо усматривали спад производства и трудности с отсутствием рынка сбыта сельскохозяйственной продукции (см. табл. 3).

Экономическая разруха, ужасы безработицы и нищеты вместе с массовым обнищанием одной части населения и обогащением другой её крайней узкой прослойки, по-разному находили отражение в представлениях людей с различным уровнем образования. В сельской местности угрозы ощущались гораздо болезненнее чем в городах, среди неграмотных и людей с начальным образованием сильнее, чем среди лиц с высшим образованием. Дороговизна жизни и обнищание особенно остро беспокоила лиц с высшим образованием, для которых особенно катастрофическим представлялся спад производства и отсутствие стабильных рынков сбыта сельскохозяйственной, промышленной и мелкотоварной продукции (см. табл. 3).

Таблица 3

Наиболее опасные тренды в современной Молдове в социально-экономической сфере (в % по итогам опроса 2006, n=1088)

Что представляется наиболее опасным для современной Молдовы	Всего	Уровень образования			
		1	2	3	4
1. Массовая безработица	51.2	59.9	57.3	48.1	44.3
2. Обнищание, дороговизна жизни	40.2	38.2	32.4	42.3	46.2
3. Выезд трудоспособного населения за границу	32.5	35.0	29.0	32.4	34.7
4. Спад производства	26.7	22.9	26.3	26.9	28.7
5. Отсутствие рынков сбыта продукции	15.3	9.6	16.7	15.1	16.9

Более половины граждан Гагаузии (59.1%) после полутора десятков лет после распада Советского Союза наиболее опасными явлениями для Республики Молдова считали криминализацию, терроризм и коррупцию. Без малого каждый второй житель Гагаузии в том же 2006 году наибольшую угрозу для Республики Молдова усматривал в несоблюдении законов. Эта напасть представлялась более опасной для малограмотной части населения, чем для лиц со средним и высшим образованием (см. табл. 4).

Несколько больше, чем каждому четвёртому жителю Гагаузии (27.4%) наибольшая опасность для существования Республики Молдова представлял приход к власти националистов, а для каждого десятого – приход к власти олигархов (11.5%).

Таблица 4

Наиболее опасные тренды в современной Молдове в государственно-правовой сфере (в % по итогам опроса 2006, n=1088)

	Что представляется наиболее опасным для современной Молдовы	Всего	Уровень образования			
			1	2	3	4
1.	Криминализация, терроризм, коррупция	59.1	54.8	62.8	56.8	60.2
2.	Несоблюдение законов	49.3	56.1	48.5	46.9	49.0
3.	Приход к власти националистов	27.4	24.8	24.9	29.9	28.3
4.	Приход к власти олигархов	11.5	9.6	13.7	11.4	10.5
5.	Межэтническая напряжённость	9.6	9.6	9.2	7.4	12.1
6.	Дискриминация по признаку этнической принадлежности	8.3	5.1	7.5	7.7	11.1

В ряде реализованных в постсоветский период этносоциологических проектов ставилась задача выявления основных нравственных категорий – справедливости-несправедливости, коллективизма-индивидуализма, добра и зла. Кроме того, изначально представлялось чрезвычайно важным уточнить «вес», т.е. интенсивность проявления как этнической и других социальных форм идентичности, так и основательности нравственных качеств респондентов [Губогло, 2003, 728-745].

При этом цель стояла в том, чтобы определить конкретные риски и угрозы человеческому выживанию и, не вдаваясь в специальное раскрытие смысла каждого номинанта, определить иерархию между ними в соответствии с представлениями жителей Гагаузии и других регионов постсоветского пространства.

Половина взрослого населения Гагаузии, независимо от возраста и национальной принадлежности, больше всего была обеспокоена проблемой безработицы, которая с большим разрывом занимала первое место среди остальных экономических рисков и угроз. Обнищание и дороговизна жизни заботила каждого второго из пятерых, при этом больше всего часть молодёжи в возрасте 25-29 лет и людей среднего возраста от 30 до 49 лет. Никаких возрастных различий в представлениях одной трети населения не было по восприятию рисков и угроз, связанных с выездом трудоспособной части населения в соседние страны на заработки. Отсутствие рынков сбыта больше всего волновало наиболее креативную часть населения в возрасте от 30 до 59 лет (см. табл. 5).

Таблица 5

Наиболее опасные тренды в Республике Молдова в сфере экономики (в % по итогам опроса 2006, n=1088)

	Что представляется наиболее опасным для Республики Молдова	Всего	Возраст					
			18-24	25-29	30-39	40-49	50-59	60+
1.	Массовая безработица	51.2	56.3	50.0	47.3	50.4	47.4	55.5
2.	Обнищание, дороговизна жизни	40.2	30.7	43.4	45.1	43.2	39.8	39.7
3.	Выезд трудоспособного населения	32.5	31.2	33.6	31.0	34.0	33.3	32.2
4.	Спад производства	26.7	22.8	23.8	28.8	28.4	26.3	29.6
5.	Отсутствие рынков сбыта с/х продукции	15.3	16.3	9.0	16.3	16.8	18.7	11.0
6.	Прекращение поступления	10.1	11.6	15.6	11.4	7.2	9.4	7.5

	валюты из-за границы							
7.	Снижение рождаемости, сокращение численности населения	8.7	11.2	9.8	7.1	5.6	11.1	8.9
8.	З/о	3.4	5.1	2.5	1.6	3.2	2.3	5.5

Специфика функционирования морали и нравственности в обществе наиболее полно проявляется в сфере культуры и повседневной жизни, а также частично в сфере государства и права. В этой сфере нравственные категории, нормы и принципы имеют самоценную и самодостаточную реальность, даже в том случае, если «замеряются» по субъективным представлениям опрошенных.

Волна американизации, хлынувшая в пределы постсоветского пространства на рубеже 1980-1990-х годов с подачи прозападно настроенных либералов и России, и так называемых демократов Республики Молдова, вызвала наибольшую тревогу в Гагаузии среди лиц пожилого и преклонного возраста (31.0 и 30.8%). Антипатия к иностранным ценностям и бездуховности у лиц пожилого возраста была связана с представлениями об утрате национальных обычаев и традиций. Так думали от 22.8% лиц в возрасте 50-59 лет и те, кому было за 60 лет (24.0). Особенно опасными после развала Советского Союза пожилым людям представлялась утрата чувства коллективизма и межэтнической солидарности, известной по советским канонам как «нерушимая дружба народов» (28.7%), тогда как молодёжь в возрасте 25-29 лет и людей среднего возраста (16.3%) эта коллизия волновала несколько меньше, чем стариков (см. табл. 6).

Таблица 6

Наиболее опасные тренды в Республике Молдова в сфере культуры (в % по итогам опроса 2006, n=1088)

	Что представляется наиболее опасным для Республики Молдова	Всего	Возраст					
			18-24	25-29	30-39	40-49	50-59	60+
1.	Эпидемии, СПИД	44.9	51.2	51.6	45.1	44.4	38.6	38.4
2.	Кризис семейных ценностей	27.9	24.2	37.7	33.7	27.2	24.0	24.0
3.	Американизация	25.8	20.5	20.5	26.1	26.0	31.0	30.8
4.	Застой в развитии науки и культуры	21.3	24.7	19.7	20.7	23.2	19.3	17.8
5.	Утрата национальных традиций в культуре	20.6	20.0	13.1	19.0	22.4	22.8	24.0
6.	Утрата чувства коллективизма (солидарности)	19.8	17.2	16.4	16.3	20.0	28.7	19.9
7.	Политизация религии	6.7	2.8	9.0	8.7	6.8	6.4	8.2
8.	З/о	8.8	10.7	4.9	8.2	9.2	6.4	13.3

Новые риски и угрозы в сфере государственности и правовых основ жизнедеятельности отражаются в иерархических пирамидах выявленных ценностей согласно представлениям людей. Иерархические шкалы рисков и угроз оказывают влияние на формирование характера нравственной регуляции концептов здоровья, трудолюбия, семьи, любви и дружбы, алармизма и альтруизма. И если государственные структуры в силу своей немощности неспособны к оптимизации межличностных и межэтнических отношений, эту функцию приходится исполнять нравственным категориям.

Согласно итогам этносоциологического проекта – 2006, в Гагаузии наибольшую опасность, как результат падения нравов, представляли криминализация общества, коррупция и терроризм (59.1%). При этом сильнее всего эту опасность чувствовала молодёжь в возрасте 25-29 лет и люди в возрасте 30-39 лет (63.9 и 68.5%). Наибольшую опасность в несоблюдении законов видели пожилые люди в возрасте 50-59 лет (59.6%) и те, кому было больше 60 лет (51.4%).

Без материальных и духовных ресурсов, связанных с ценностями Русского мира, нет ни социального существования, ни продолжения этнической истории, ни даже в конечном счёте простого выживания. Таков корень гагаузского вопроса. Социальная жизнедеятельность Гагаузии, самосохранение и развитие гагаузского народа зависит от экономики и трудоспособная часть населения теряет гораздо больше, чем просто трудовую занятость, когда теряют работу или не находят её. Иными словами, экономика служит основным источником существования сообщества Гагаузии, в том числе как самоопределившегося автономного образования. Не случайно в политической стратегии Башкана Гагаузии И.Ф.Влах, дважды избранной в 2015 г. и 2019 г. экономическая деятельность и поиски инвестиций занимает приоритетное место.

Для тех, кто исключён из сферы экономики, шансы поддерживать и продвигать национальную культуру резко сокращаются. Таков парадокс, складывающийся в связи с переходом на рельсы рыночной экономики и в демократию. Вместе с тем жизнедеятельность Гагаузии зависит не только от себя самой. Более чем двухвековое существование в составе императорской России и Советского Союза сделало население Гагаузии, как и значительной части граждан Республики Молдова и Приднестровской Молдавской Республики, частью социокультурной жизни Русского мира, как цивилизационной системы, которая охватывает не только население Российской Федерации, но и русское и русскоязычное население за её пределами.

И сегодня именно сама Гагаузия с её политической и духовной элитой вместе с Русским миром разделяют ответственность за дальнейшую судьбу гагаузского народа. Однако одной этой взаимной ответственности мало для успешного решения гагаузского вопроса в интересах Русского мира. Узел противоречий и бессилие малочисленного народа, более четверти века тому назад вырвавшегося из этнополитического небытия, заключается во многом в состоянии ментальности гагаузского народа, народа, претендующего являть собой самостоятельное этническое образование. От состояния этой ментальности и прежде всего от нравственных основ национальной культуры, зависит, во-первых, решение кардинальной внутригосударственной проблемы доверия во взаимоотношениях элит Комрата и Кишинёва и, во-вторых, продуктивного межгосударственного сотрудничества в зоне притяжения Русского мира. В первом случае речь идёт о конструировании миротворческой политики во имя сохранения суверенности молдавской государственности и Гагаузии в её составе, во втором – о продуктивном обмене материальными и культурными ценностями, накопленными навыками экономической деятельности и опытом за более, чем двухвековое взаимодействие. Лояльность, патерналистское и патриотическое отношение Гагаузии к молдавской государственности выразилось в частности, в знаковой публикации не в Кишинёве, а в Гагаузии трёх научных монографий в ознаменование 650-летнего юбилея молдавской государственности [Губогло, 2008; Мартынова, 2008, Тишков, 2008].

3. Нравственность – основа социального самочувствия

«Как показывает, в том числе и наш собственный исторический опыт - культурное самосознание, духовные, нравственные ценности, ценностные "коды" - это сфера жесткой конкуренции, порой - объект открытого информационного противоборства и хорошо срежиссированных пропагандистских атак. <...> Попытки влиять на мировоззрение целых народов и стремление подчинить их своей воле, навязать им свою систему ценностей и понятий - это абсолютная реальность. Так же, как борьба за минеральные ресурсы, с которой

сталкиваются многие страны, в том числе и наша страна. И мы знаем, как искажение национального, исторического, нравственного сознания не раз приводило к ослаблению и распаду и лишению суверенитета целые государства» [Путин, 2012].

Исследование концепта «Социальное самочувствие» в проектах 2006 и 2018 гг. предполагало измерение триады человеческого развития – **умения** (профессиональной квалификации), **образованности** (уровня образования) и **деликатности** (нравственности). Операционализация концепта исходила из его понимания как эмоционально-ценностной формы сознания личности, проявляющегося при самооценке человеком присущих ему качеств, чувств и ощущений. **Совокупная характеристика социального самочувствия репрезентировалась серией разнородных концептов, в той или иной мере связанных с нравственной позицией, материальными и моральными устоями человека.** Базовые этические нормы и принципы, относительно устойчивы и вместе с тем изменчивы, без чего не было бы развития человека и самой этической системы. И, поскольку в литературе на рубеже первого и второго постсоветских десятилетий не было предложено синтетического показателя социального самочувствия, постольку в наши проекты была включена серия замеров, по которым можно было бы судить об уровне социальной адаптации населения Гагаузии к социально-экономическим и этнополитическим трансформациям. С их помощью предполагалось выявить осознание жизненного успеха, опасностей и рисков для удовлетворительного жизнеобеспечения в трёх сферах: экономики, культуры и законности.

Поставленная цель решалась посредством включения в программу и инструментарий 16 концептов в качестве переменных и далее, не отвлекаясь на детальное освещение сущности каждой из них, задача ограничивалась рассмотрением их иерархического местоположения в структуре социального самочувствия. Перед тем как приступить к анализу полученных результатов по итогам опроса взрослого населения Гагаузии по репрезентативной выборке опроса 2006 г. (n=1088 человек) и по квотной выборке 2018 г. (n=808), представим очень коротко каждую из переменных.

Для выявления основных компонентов социального самочувствия респондентов их социально ориентированных качеств и нравственных норм и принципов, задавался набор из 16 качеств, из которых ему предлагалось выбрать не более трёх, присущих лично ему. На закате третьего постсоветского десятилетия (2018) наиболее важными по самооценке были справедливость и трудолюбие, занявшие первые два места с большим отрывом от трёх других.

Стремление быть справедливым и одновременно ожидать её соблюдение со стороны общества разделяли в равной мере все возрастные группы: от подростков и юношей 15-19 лет до лиц пожилого возраста. Лишь среди молодежи, вступающей в производственную жизнь (20-29 лет) концепт справедливости имел более высокий статус (58.9%).

Концепт **справедливость** не имеет точных переводных эквивалентов в западноевропейских языках. В них справедливость трактуется и толкуется скорее, как законность, честность, правдивость. В русской и гагаузской ментальности и языковой культуре справедливость воспринимается не только рационально, но эмоционально, например, как любовь к справедливости или как страсть справедливости. Слово и соответственно концепт справедливость в гагаузском языке одновременно означает и правдивость и справедливость и чаще всего корреспондирует с концептом **адамлык – человечность.**

Что касается концепта труд и трудолюбие, то они актуализируют общечеловеческие ценности в более яркой и убедительной форме по сравнению с другими концептами по той простой причине, что труд представляет собой неотъемлемую часть жизнедеятельности и жизнеобеспечения человека. Трудолюбие в качестве самооценки стоит рядом с концептом справедливости, занимая второе место в шкале ценностей. В то время наличие трудолюбия как самохарактеристики, пожилые люди обнаруживают в себе более чем в полтора раза чаще, чем молодёжь в возрасте 15-19 лет (см. табл. 7).

Около или немногим более четверти респондентов на 3-5 месте оценили в себе умение надёжно дружить, быть хорошим семьянином и жить с чистой совестью.

В концепте **дружба** содержится нравственная позиция человека, согласно которой дружба основана на духовной близости, доверии и взаимной сердечной привязанности, благодаря которой человек последовательно проявляет себя добродетельно, доверительно, справедливо. В христианском контексте базовым концептообразующим семантическим признаком концепта дружба является любовь к ближнему [Фукуяма, 2004].

Концепт **семья**, как ментальная единица, представляет собой важный показатель культуры человека и культуры народа, традиционной культуры, уклада жизни и транслятора нравственных и этических ценностей, например, воспитания уважительного отношения к старшим, к женщине как хранительнице домашнего очага, воспитание и обучение детей, подготовка к адаптации к коллизиям взрослой жизни.

Концепт **совесть** играет полифункциональную роль и трактуется как нравственная чувствительность, как внутреннее осознание добра и зла, как арбитр тех или иных постулатов, как ощущение ответственности за свои мысли, слова и деятельность.

Таблица 7

Социальное самочувствие в представлениях граждан о самом себе
(в % по итогам опроса 2018, n=808)

	Кто я и какой я есть	Возраст		
		Массив в целом	15-19	50+
1.	Справедливый	55.6	54.2	54.2
2.	Трудолюбивый	54.4	41.9	69.0
3.	Надёжный друг	28.9	41.5	12.5
4.	Хороший семьянин	25.5	11.9	36.3
5.	Человек с чистой совестью	23.5	19.1	28.0

Каждый из этих трёх концептов обладает неодинаковой ценностью для людей различного возраста, демонстрируя изменчивость ценностей в межпоколенном возрасте. Для подростков и юношей в их пламенном возрасте представление быть надёжным другом или иметь надёжного друга более чем в 3 раза важнее, чем для пожилых и старше. Напротив, люди в возрасте 50 лет и старше, больше, чем молодёжь, ценят хорошие семейные отношения и, что особенно важно – жить с чистой совестью, соответственно в 3.1 и 1.5 раза (см. табл. 7).

С возрастом жизненная энергетика и тонус у людей слабеют. Соответственно меняются деятельностные качества и ценности. Вторую группу качеств в шкале из 16 пунктов согласно итогам опроса (от 14.9 до 10.9%) заняли патриотизм, здоровье, отдых, предприимчивость, профессионализм и ощущение себя свободным и независимым. При этом только люди в возрасте 50 лет и старше в 3.5 раза чаще, чем подростки оценили профессионализм (см. табл. 8).

Концепт **патриот страны**: это нравственный принцип того, кто любит своё отечество, готов на жертвы во имя интересов родины, ставит интересы своей страны выше всего остального. По словам Президента России В.В.Путина «национальная идея России – это патриотизм».

Концепт **патриот своего народа**: этнический патриотизм – это нравственный принцип, гордость за свой народ, любовь к культуре и языку своего народа, желание процветания своему народу, уважение к героическому историческому прошлому, стремление служить его интересам, эмоциональное переживание своей принадлежности к своему народу, его языку и традициям, осознание долга перед ним.

Здоровье как ценность и как базовый, антропологически значимый концепт, представлен во многих культурах народов мира. Он занимает второе место в ментальности и

в устном народном поэтическом творчестве русского народа, уступая ценностям семьи, но возвышаясь над материальными благами. Здоровье как ценность и средство выживания – понятие бесценное, его невозможно купить.

Концепт **предприимчивость** в современных условиях представляет деятельное свойство и важный фактор успешной адаптации к изменениям и готовность отвечать на вызовы глобализации. Она находит своё выражение в инициативности человека, деловой активности, способности к инициированию и реализации проекта порой не без риска приносящего материальный успех или эмоциональное удовлетворение. Некоторые авторы акцентируют внимание на том, что предприимчивость представляет собой каркас американского характера.

Концепт **профессионал (работа)**: в арсенале потребностей человека самое важное значение имеет обеспечение жизнедеятельности. Каждый взрослый человек воспринимает труд как необходимость обеспечивать своё существование, как ценность и как средство продолжения жизни.

Таблица 8

Социальное самочувствие в представлениях граждан о самом себе
(в % по итогам опроса 2018, n=808)

Кто я и какой я есть	Массив в целом	Возраст	
		15-19	50+
1. Патриот своего народа	14.9	17.4	11.9
2. Здоровый	12.2	16.9	5.9
3. Умеющий повеселиться и хорошо отдохнуть	11.7	18.6	4.2
4. Энергичный, предприимчивый	11.4	19.1	3.6
5. Профессионал	11.2	4.7	16.7
6. Свободный, независимый	10.9	11.4	7.1

И, наконец, в третьей группе качеств и нравственных норм оказались духовное богатство, глубокая религиозность, конформизм (такой, как все), материальная обеспеченность, обладание авторитетом. Межпоколенные различия больше всего проявили себя между людьми старше пятидесяти и поколения молодёжи не старше 19 лет. Осознание себя глубоко религиозными среди первых было в 2.4 раза больше, чем среди молодых, обладание авторитетом и материальным достатком – соответственно в 2 и в 5.5. раза (см. табл. 9).

Таблица 9

Социальное самочувствие в представлениях граждан о самом себе
(в % по итогам опроса 2018, n=808)

Кто я и какой я есть	Массив в целом	Возраст	
		15-19	50+
1. Духовно богатый	9.0	10.6	10.7
2. Глубоко религиозный	7.5	5.9	14.0
3. Такой, как все (конформист)	6.8	9.3	6.5
4. Материально обеспечен	3.7	1.3	7.1
5. Пользующийся авторитетом	3.7	3.0	5.9
6. Другое	1.5	2.1	0.6

В концепте **религиозность** отражено индивидуальное или групповое социальное качество, проявляющееся в вере и поклонение священному или сверхъестественному на уровне сознания, поведения и отношений как в религиозной, так и в нерелигиозной сферах. Религиозность включает в себя с одной стороны особенности личностного восприятия религиозных ценностей, норм морали и базовой религиозной доктрины, и с другой стороны – поведенческий аспект религии: посещение мест проведения богослужений, соучастие в ритуальных действиях.

Концепт **образование** представляет собой показатель документально подкреплённого систематизированного научного знания, необходимого для обеспечения карьеры. Рождение этносоциологии во многом было обязано пониманию высокой миссии образования и труда, игравшим в советские времена решающую роль в деле формирования менталитета советских людей и социально-профессиональной структуры советского общества и советских народов.

В концепт **любовь** из безбрежного количества определений, как до сих пор неопознанного явления, наиболее существенными представляются те понятия, в которых любовь представляется индивидуализированным, крайне сложным явлением, окрашенным букетом эмоций, физическим влечением, бескорыстной заботой о любимом человеке и проявлением уважения к объекту любви, а также имеющим специфические особенности в разных национальных культурах.

Концепт **обеспеченность** в русской ментальности чаще всего обозначается через понятие богатство и нередко по традиции сопровождается негативными комментариями. Тем не менее желание быть богатым изъясняют в разных регионах России и ситуациях не менее половины взрослого населения [Губогло, 2003, 355-387].

Концепт **конформизм** с негативной семантикой это – соблазн, тактика и стратегия формирования и функционирования идентичности (идентичностей) в сложно структурированном обществе с целью приспособления к исповеданию нравственных норм данного социума ради достижения успеха или получения материальных и духовных благ. В условиях советскости конформизм представлял собой трагедию для людей творческих профессий, совершающих над собой акт ритуального самоубийства.

Перечисленным здесь концептам, с характерной для них позитивной, добродетельной коннотацией, составляющим духовное пространство Гагаузии, противостоит концептам зависти, искушения, различных форм девиантного греховного поведения, несущих в себе не добро, а скорее зло, что даёт основание отнести их к греховному пространству, в котором грехи могут иметь как сакральный, так и секулярный характер.

Так, например, зависть, суть которого заключается в том, что завистник желает обладать тем, что ему не принадлежит. Предметом зависти может быть как материальное богатство и благополучие других, так и нематериальные вещи – красота, успех, добродетель, талант, трудолюбие и т.п. Хорошо, если человек, не потерявший совесть, стыдится своей зависти. Это означает признание своих возможностей ниже уровня своих амбиций и претензий. Такой человек не может достичь того, чего хочет, и публично расписывается в своей инфантильности, в признании других лучше себя.

С завистью тесно связано искушение – ещё один греховный концепт, не выдержав испытание, человек оказывается перед лицом духовной катастрофы. Водитель такси обнаружил в салоне кошелек с крупной суммой денег и визитками пассажира. Если он сумеет преодолеть в себе искушение оставить у себя находку, и вернёт деньги хозяина, значит он способен не впасть в грех.

4. Панорама нравственного состояния населения в Гагаузии в нулевое десятилетие

Начавшись в годы горбачёвской перестройки и продолженные командой младореформаторов в ельцинский период, социально-экономические трансформации привели к разрушению одних и укреплению других духовных устоев, моральных норм и

принципов нравственности. Возникла противоречивая ситуация, послужившая основой для гуманистического нигилизма, в котором этические принципы подверглись частичному разрушению, а ориентиры личности сместились в сторону деградации. Обесценивание норм коллективизма под влиянием технократического мышления и гедонистических устремлений, привели к тому, что некоторые нравственные ориентиры оказались на втором плане.

Кризисные явления в макросреде и начавшаяся разруха в микросреде привели к тому, что в нулевые годы в Гагаузии наивысшие ценности и соответственно этические нормы сохранились в концепте семьи (49.4%), в ощущении себя человеком с чистой совестью (36.9%). Весьма весомыми и значимыми ценностями были любовь (любить и быть любимым) (25.8%) и доверие (надёжный друг – 24.8%) (табл. 10). На фоне наплывших алармистских чувств каждые из них гарантировали уверенность в доверии и составляли тем самым важную часть социального самочувствия и личности, и общества.

Курс на индивидуализацию с его законами конкуренции и незримо действующего слогана: «человек человеку волк», семья, чистая совесть, доверие означали тихую гавань в бушующем море несправедливости, подозрительности, неуверенности в себе и в людях. Возрастание анонимности в повседневной жизни под влиянием урбанизации, компьютеризации и информатизации, привели к ослаблению социального контроля и осуждения безнравственного поведения, утрате авторитета института общественного мнения, хорошо известного в Гагаузии и в менталитете гагаузов как института «инсан маана булмасын» - «чтобы народ не осудил». Ожидаемая замена этого института законодательно утверждённым правовым регулированием отношений между людьми, в том числе в сфере межэтнических отношений, особого успеха не имела.

В этих условиях люди прониклись осознанием того, что выживание во многом зависит от них самих. Во втором эшалоне этических ценностей по данным исследования 2006 г. по самооценке граждан оказались приверженность справедливости (16.8%), профессионализм и сопутствующий ему трудоголизм (16.7%), свобода (14.7%) и конформизм (13.1%). Оказавшись без привычного идеологического маяка, без чёткой правительственной программы, как «без руля и без ветрил», человек без навигатора терялся в самооценке, сохраняя при этом надежду на фактор образования (9.3%) как базовую опору в социально-профессиональной жизни, на природный дар и умение восстанавливать силы в ходе отдыха (8.3%), на свои религиозные чувства (7.7%), а также на здоровье и патриотическое отношение к стране и своему народу (см. табл. 10).

В нижней части обширной шкалы оказалась такая важнейшая ценность как «человек, пользующийся авторитетом» (5.8%). Парадоксально низкая, самоубийственная оценка респондентами такого качества как обладание авторитетом, коренилась в растерянности людей перед кризисными явлениями в социально-экономической сфере и в неустойчивой политической ситуации. Если исходить из того, что всякая нравственная система начинается с оценки человеком окружающей действительности и самого себя в ней, то нетрудно экстраполировать самооценку человек, пользующийся высоким авторитетом на общество, которое таким образом также не пользуется авторитетом. Низкая моральная самооценка, выявленная нашим исследованием, свидетельствовала о том, что в 2006 году степень готовности к диалогу и согласованию интересов человека с интересами других людей, находилась на чрезвычайно низком уровне.

За этой общей противоречивой саморазрушительной оценкой самого себя и общества, когда для человека высшей ценностью выступает с одной стороны семья и жизнь с чистой совестью, а с другой – поразительно низкой – человек, пользующийся авторитетом и патриот своего народа кроются различные вариации оценок этических норм и ценностей среди городского и сельского населения, мужчин и женщин, среди лиц разного возраста и уровня образования. Так, например, семья как базовая ценность, дороже на селе, чем в городе, среди мужчин больше, чем среди женщин; чистая совесть и религиозность среди сельчан и среди женщин больше, чем среди горожан и среди мужчин. Доверие, профессионализм,

предприимчивость, человек, пользующийся авторитетом – среди горожан и мужчин ценились выше чем среди сельчан и женщин (см. табл. 10).

Таблица 10
Представления о самом себе (в % по итогам опроса, n=1088)

	Качества по самооценке жителей Гагаузии	Всего	Поселение		Пол	
			Город	Село	М	Ж
1.	Крепкая семья и хорошие дети	49.4	45.4	51.8	51.3	48.7
2.	Человек с чистой совестью	36.9	33.3	38.9	34.1	39.7
3.	Любящий и любимый	25.8	21.7	28.3	23.1	28.6
4.	Надёжный друг (доверие)	24.8	26.2	24.0	26.4	23.2
5.	Справедливый	16.8	18.5	15.8	54.1	45.9
6.	Профессионал в своём деле	16.7	18.5	15.7	19.6	13.8
7.	Свободный, независимый	14.7	13.6	15.4	15.9	13.5
8.	Такой как все (конформист)	13.1	12.6	13.5	11.2	15.1
9.	Энергичный, предприимчивый	10.2	13.8	8.1	12.3	8.1
10.	Образованный, духовно богатый	9.3	9.6	9.1	7.0	11.6
11.	Весёлый, умеющий отдохнуть	8.3	9.9	7.3	10.1	6.5
12.	Глубоко религиозный	7.7	5.2	9.2	5.5	10.0
13.	Патриот своей страны	6.3	6.2	6.3	5.9	6.6
14.	Материально обеспеченный	6.1	6.7	5.7	7.0	5.2
15.	Здоровый, физически сильный	6.1	6.4	5.9	8.2	3.9
16.	Человек, пользующийся авторитетом	5.8	6.4	5.4	6.8	4.8
17.	Патриот своего народа	5.6	7.7	4.4	7.0	4.2
18.	3/0	3.4			2.9	3.9

Выдающуюся роль в социогенезе гагаузов, выдвинувшихся из исторического небытия во второй половине XX в., как самостоятельного и самобытного народа, вступившего в XXI век со своей государственностью, хотя и с урезанными полномочиями (автономно-территориального образования – Гагаузия), сыграл образовательный фактор и форсированное складывание корпуса специалистов высшей квалификации, политиков, лиц творческих профессий (поэтов, писателей, учёных, музыкантов), имеющих среднее специальное и высшее образование.

Напомню, что на протяжении всего послевоенного периода гагаузы отставали от представителей всех национальностей Молдавии по числу лиц, имеющих высшее образование в расчёте на каждые 1000 человек данной национальности в возрасте 10 лет и старше, в том числе в 4 раза от молдаван, в 16 раз от украинцев и в 46 раз от русских.

Однако за 3 десятилетия (1959-1989 гг.) доля гагаузов, получивших высшее образование, возросла в 32 раза, в то время как среди молдаван – в 13.5 раза, русских – в 3.5 раза. Формирование корпуса лиц гагаузской национальности с высшим образованием

происходило более ускоренными темпами, чем среди всех остальных национальностей Молдавской Республики (см. табл. 11).

Таблица 11

Рост уровня образования населения Молдавской ССР за 30 лет (1959-1989 гг.) (по данным переписей населения СССР)

Национальность	На 1000 человек в возрасте 10 лет и старше приходилось лиц с высшим образованием					1989 к 1959
	1959	1970	1979	1989		
1. Гагаузы	1	4	15	32	32.0	
2. Молдаване	4	15	32	54	13.5	
3. Болгары	6	18	41	71	11.8	
4. Украинцы	16	36	62	92	5.8	
5. Русские	46	76	121	159	3.5	
6. Евреи	83	126	-	269	3.2	

В результате каждое десятилетие разрыв между гагаузами и представителями титульной национальности по данному показателю последовательно сокращался с 4.0 раз в 1959 году до 3.7 раза в 1970 году, до 2.1. раза в 1979 году и до 1.7 раза в 1989 году. Накануне развала СССР гагаузы, как и три десятилетия тому назад, занимали последнее место по удельному весу лиц, имеющих высшее образование, хотя динамика выглядела обнадеживающей. Отставание во многом определялось их слабой урбанизированностью, преобладанием сельского населения, оттоком специалистов высшей квалификации в межвоенном периоде в Румынию, Турцию, Венгрию и другие европейские страны.

Трудно переоценить прогрессивную, гуманистическую роль образования в истории и культуре гагаузов. В арсенале ряда исследовательских проектов, реализованных ЦИМО ИЭА РАН в советские времена и в первые постсоветские десятилетия, неоднократно ставился программный вопрос о представлениях человека о себе и других, об условиях и факторах, определяющих личностную индивидуальность. Болезненно острая потребность докопаться до корней этнической истории, отражающей объективные и субъективные характеристики «взросления» духа народа, перенеслась со временем в познание души и социального самочувствия человека. Разработка методических основ и методического инструментария по изучению идентичности и человечности, привела к мысли о более глубоком исследовании «души» человека и в первую очередь нравственных основ его реального и воображаемого бытия.

На долю концепта идентичности выпала малоисследованная в этнологии и антропологии миссия «концептуального синтеза всего комплекса оснований социальной деятельности – ценностных, определяемых духовными ориентирами и нравственными установками человека, эмоциональных, заданных его психическим складом, и рационально мотивированными интересами и потребностями, соединить индивидуальный и коллективный срезы социального опыта, зафиксировать состояние и одновременно оградить динамику представлений человека о своём месте в мире и о своём «я» [Семененко, 2017, 21].

В обширном, стремительно разрастающемся дискурсе, основанном на прикладных, в том числе полевых этносоциологических исследованиях мотиваций, получены важные сведения о последствиях сохранения исконно обретенных и вновь приватизированных самоопределений форм и механизмов их проявления. Выяснены ответы и влияния на вызовы социальной реальности, достаточно хорошо изучены и сделаны весомые выводы о роли социально-экономических, идеологических, этнокультурных в формировании этнической, гражданской, гендерной, региональной, религиозной, имущественной и других идентичностей [Губогло, 2003]. В ряде работ преувеличенное внимание, в частности, уделено религиозному фактору, якобы выступающему, согласно заблуждениям некоторых

исследователей, едва ли не «стержнем этнической идентификации гагаузского народа». В основе этого заблуждения лежит, во-первых, преувеличение роли церкви и некоторых священнослужителей в духовном воспитании народа и в окультуривании народного менталитета, во-вторых, в неустанном завышении знания народными массами основных догматов религиозного учения, в- третьих, недостаточной источниковой базой (дорогостоящей по нынешним временам) религиозности населения и, наконец, в-четвёртых, в слабой изученности и, как следствие, недооценённости роли образования.

5. Религиозность в составе социального самочувствия

В представлениях жителей Гагаузии о своих качествах и чувствах религиозность (5.2%) у горожан занимала последнее место среди 17 номинантов по социологической шкале, в то время как сельчан (9.2%) – более высокое – 9 место, среди мужчин (5.5%) и женщин (10.0%) соответственно 9 место (см. табл. 10).

В соответствии с одной из гипотез этносоциологического проекта -2006 ставилась задача выявления реального «веса» и влияния религиозности и образованности (уровня образования) на становление и состояние социального самочувствия человека путём сопоставительного измерения «нагрузки» ряда его идентичностей. Цена и соответственно «вес» высшего образования по сравнению с начальным и незаконченным средним образованием, оказалась выше в признании гагаузами себя профессионалами в своём деле (20.7 и 10.8%), предприимчивыми и энергичными (15.9 и 5.7%), образованными и духовно богатыми (17.8 и 3.8%), относительно материально обеспеченными (8.0 и 3.8%). И, напротив, среди малограмотных и малообразованных слоёв населения больше, чем среди лиц с высшим образованием, гнездились в социальном самочувствии конформизм – такой как все (22.3 и 7.2%), религиозность – глубоко религиозный (15.3 и 3.2%) (см. табл. 12).

Таблица 12

Представления о самом себе среди лиц с различным уровнем образования (в % по итогам опроса 2006, n=1088)

Качества по самооценке жителей Гагаузии	Уровень образования			
	1	2	3	4
1. Крепкая семья и хорошие дети	43.9	47.6	55.2	48.1
2. Человек с чистой совестью	37.6	37.2	39.5	33.4
3. Любящий и любимый	22.3	24.6	27.8	26.8
4. Надёжный друг (доверие)	20.4	33.1	22.5	21.7
5. Справедливый	14.0	15.4	18.2	18.2
6. Профессионал в своём деле	10.8	14.7	17.6	20.7
7. Свободный, независимый	11.5	16.0	15.7	14.0
8. Такой как все (конформист)	22.3	12.6	13.0	9.2
9. Энергичный, предприимчивый	5.7	10.6	6.5	15.9
10. Образованный, духовно богатый	3.8	5.1	7.4	17.8
11. Весёлый, умеющий отдохнуть	8.9	9.9	6.8	8.0
12. Глубоко религиозный	5.2	8.2	8.0	3.2
13. Патриот своей страны	7.6	4.1	5.9	8.0
14. Материально обеспеченный	6.4	3.8	6.2	8.0
15. Здоровый, физически сильный	4.5	10.2	5.6	3.5
16. Человек, пользующийся авторитетом	5.7	5.8	3.7	8.0
17. Патриот своего народа	10.8	4.8	4.9	4.5

О каком-то религиозном «стержне гагаузской идентичности» можно говорить, если, обретая свободу, быстро отречься от советской идеологии, только без малого треть

населения Гагаузии (29.6%) в 2006 году считала себя полнокровными православными, верующими и соблюдающими религиозные обряды, в то время как почти каждый второй (48.5%) номинировал себя усечённым верующим, т.е. верующим, но не соблюдающим религиозные обряды (см. табл. 13). При этом удельный вес полнокровно верующих гагаузов (31.7%) более чем в два раза превышал типологически сходную группу русского населения Гагаузии, среди которых эта группа составляла 14.4%. Относительно высокая доля колеблющихся в степени своей религиозности, составляла среди гагаузов 8.4% и ещё 8.2% показали в ответах на вопрос анкеты, что они неверующие или атеисты.

За период между 1973-2006 гг. произошли некоторые сдвиги в масштабах религиозности гагаузов. Например, доля тех, кто в начале 1970-х годов не считал себя верующим, и относил себя к радикальным атеистам, считал, что с религией надо бороться, составляла по данным представительного опроса (n=658 человек) – 36%.

Таблица 13
Панорама виртуальной религиозности в Гагаузии на заре XXI века
(в % по итогам опроса, n=1088)

	Степень религиозности	Всего	Национальности			
			Гагаузы	Русские	Болгары	Другие
1.	Верующие, не соблюдающие религиозные обряды	48.5	46.5	62.4	44.4	51.2
2.	Верующие, соблюдающие религиозные обряды	29.6	31.7	14.4	33.3	28.6
3.	Колеблющиеся	7.5	8.4	4.8	5.6	6.0
4.	Скорее неверующие, чем верующие	5.5	5.3	6.4	5.6	6.0
5.	Неверующие	3.0	2.9	4.8	2.2	2.4
6.	Убеждённые атеисты	0.7	0.3	0.8	3.3	2.4
7.	З/о	5.1	4.9	6.4	5.6	3.6

За три с лишним постсоветских десятилетия гагаузы отказались от искусственно навязанных атеистических убеждений, но отнюдь не стали ортодоксально верующими. В 2006 году лишь каждый десятый гагауз раз в неделю посещал церковь (10.8%), т.е. более, чем в два раза чаще, чем русские и представители других национальностей Гагаузии. По зову души и только по большим праздникам в течение всего 2005 года церковь посещали соответственно 29.7 и 29.4% якобы верующих гагаузов. С незначительными отклонениями такой же уровень «прилежности» религиозных чувств испытывали и манифестировали проживающие в Гагаузии русские, болгары и представители других национальностей (см. табл. 14).

Таблица 14
Панорама реальной религиозности в Гагаузии на заре XXI века
(в % по итогам опроса, n=1088)*

	Посещаемость церкви в течение прошедшего года	Всего	Национальности			
			Гагаузы	Русские	Болгары	Другие
1.	Иногда по зову души	30.2	29.7	27.2	28.9	41.7
2.	По большим религиозным праздникам	28.6	29.4	32.0	23.3	21.4
3.	Не посещал	26.2	24.7	32.8	33.3	22.6
4.	Еженедельно	9.6	10.8	4.8	10.0	4.8

5.	Ежедневно	1.0	0.8	0.8	1.1	3.6
6.	З/о	4.4	4.7	2.4	3.3	6.0

*) Формулировка вопроса: «Как часто Вы посещали церковь в течение последних 12ти месяцев?»»

Не владея глубоко догматикой православной религии, относительно легко избавившись от навязанного в годы советской власти атеизма, гагаузы больше всего символизировали своей религиозностью её ритуальную и этическую сторону дела, особенно обычаи и обряды, связанные с сохранением нравственности и традиционной культуры. Едва ли не каждые четверо из пятерых гагаузов (71.2%) в 2006 году хотели, чтобы в прошлом, настоящем и будущем их брак обязательно был заключён по религиозному обряду, среди русских и болгар – гораздо реже, соответственно 51.2 и 67.8% (см. табл. 15).

Таблица 15

Представления о желательности заключения брака по религиозному обряду (в % по итогам опроса, n=1088)*

	Заключение брака по религиозному обряду	Всего	Национальности			
			Гагаузы	Русские	Болгары	Другие
1.	Да, обязательно	67.6	71.2	51.2	67.8	57.1
2.	Да, но не обязательно	14.0	11.7	24.0	14.4	20.2
3.	Безразлично	8.5	8.1	10.4	8.9	9.5
4.	Скорее нет, чем да	2.8	2.4	7.2	1.1	2.4
5.	Категорически против	0.8	0.6	1.6	1.1	1.2
6.	З/о	6.3	6.0	5.6	6.7	9.5

*) Формулировка вопроса: «Хотели бы Вы, чтобы Ваш брак был заключён по религиозному обряду?»»

К сожалению, интереснейшие наблюдения А.К.Папцовой о XX веке, как «веке, положившем конец монолитности религиозной традиции гагаузов», осталось за пределами внимания профессиональных этнографов, неутомимо пропагандирующих ключевую роль религиозности в этнической идентификации народа.

Ещё один аспект в религиозности гагаузов, отличающейся православно-языческим синкретизмом, не позволяет безоговорочно демонизировать православие в качестве религиозной идентичности и его приоритетную роль в конструировании и функционировании этнической идентичности. Этносоциологические исследования за последние полвека дают обильный материал в концептуально-методической триаде – **компетенция** (осведомлённость верующих в ключевых догматах православия), **поведение** (следование религиозным ритуалам и посещение церкви) и **отношения**, в том числе чувственные (критическое отношение к религии по известным данным В.А.Мошкова «если кто-то прочитает всю Библию, в скором времени умрёт»).

Логично допустить, что, если религиозность и религиозный опыт теряют монопольное влияние на этническое сознание и этнополитические амбиции, то в этом случае на арену повседневной жизни и этнополитических процессов вступает энергия каких-то других факторов и сил.

Рост образовательного уровня гагаузов во второй половине XX века стал таким контрапунктом религиозности, катализатором, который способствовал не плюрализации этнокультурного опыта гагаузского социума, а его консолидации, одним из значимых итогов которой стало рождение сверхмолодой государственности

гагаузского народа и осознанная ориентация на цивилизационные ценности Русского мира.

Итак, этносоциологические исследования не оставляют сомнений в том, что религиозность, как качество верующего человека, обратно пропорционально, т.е. отрицательно коррелирует с уровнем образования. Чем выше в целом уровень образования, тем меньше вероятность, что человек окажется глубоко религиозным. Вербальная, не всегда реальная, склонность некоторой части молодёжи к заключению брака по религиозному обряду, представляет скорее дань моде (чиновники посещают церковь и зажигают свечку), чем реальному религиозному чувству. Религиозность становится сродни человечности и порядочности.

Лишённая сакральности традиция преобладания светских правил приличия, этики и человечности была замечена ещё в конце XIX в. В.А.Мошков, в частности, отмечал, что гагаузы «Шейных крестов не носят и дают по поводу этого странное объяснение: «Ходить с таким крестом за нуждой было бы большим грехом, а снимать его всякий раз было бы чрезвычайно неудобно» [Мошков, 2004, 404].

Выразительную картину весьма ослабленной религиозности гагаузов в начале и середине XIX в. Представил в первом гагаузском историко-этнографическом романе «Узун керван» (1985) выдающийся сподвижник возрождения и конструирования гагаузскости, гагаузского языка, литературы и этнокультурных особенностей национальной культуры гагаузского народа – Дионис Николаевич Танасоглу.

Прежде чем привести перевод длинной цитаты о буднях религиозной жизни гагаузов в начале и середине XIX в. Подчеркнём содержащиеся в ней идеи, несущую главную мысль о состоянии весьма прохладной приверженности гагаузов к догматике и сценарию церковной жизни, и, следовательно, о незначительной роли религии в духовной, этической и этнической жизни гагаузов. Прежде всего на страницах романа речь идёт о сильной государственной руке Императорской России по созданию условий для закрепления религиозности граждан в интересах российской нации.

И хотя автор не упоминает религиозную политику в контексте триады графа Уварова, читатель без труда угадывает связь самодержавия, православия и народности. Красноречивы, в частности, применительно к гагаузскому социуму упомянутый в тексте указ попечителя задунайских переселенцев – генерала Иизова о строительстве в селении гагаузов сначала деревянной церкви, а затем – каменных храмов, в том числе в столице Буджака – городе Болграде. Вместо хорошо налаженного светского образования дети переселенцев обучаются в церковно-приходских школах. Наиболее важные узлы жизненного цикла людей – рождение, крещение, свадьба, похороны церковь приватизировала и взяла под свой влиятельный контроль. Государство в лице Императорской России не жалеет инвестиций для возведения вместо деревянной церквушки каменные храмы, оказывающие своим великолепием дополнительное эмоциональное воздействие на умы прихожан.

Несмотря на последовательное креативное огосударствление религиозного (церковного) воздействия на прихожан, как явствует из истории, сами прихожане вместо посещения церкви в воскресные дни, предпочитали общаться в корчме, т.е. в питейном заведении: «клизса» тал чок баш, попар май ялыз йапэр службайы: пазарлар гюню Танчу Димунун крычмасында таа чок инсан булунэр, некадар клиседя» [Танасоглу, 1985, 300].

«... По указу Инзова в селе была построена деревянная церковь, появился поп, при церкви была открыта школа, в которой батюшка детишек обучал грамоте и чтению религиозных текстов. Почему-то раньше никто не думал о том, что в селе нет церкви чтобы крестить новорожденных, венчать молодых и ...? Между тем церковь появилась, однако народ не разбежался ходить в церковь молиться, за исключением крещения детей и венчания молодых, или отпевать уходящих в мир иной. А в некоторых сёлах гагаузы не отмечали даже Рождество, праздновали только Новый год <...> ходить хэй хэй с колокольцем, верхом скакать по селу, с красивой убранной упряжкой лошадей, с водкой, с (чыбыклан), с калачами, кататься на санках...

Власти в то время начали возводить каменные храмы с тем чтобы повышать авторитет и влияние религии и государственной власти, позднее в Болграде и Комрате возвели кафедральные соборы и, как стало известно позднее под алтарём Болградского собора находилась царская грамота. Во время службы священники упоминали об этой грамоте. Тем не менее все эти меры не имели большого успеха в деле воцерковления населения.

Церковь часто пустовала так, что батюшка во время службы молитву творил едва ли не в одиночестве; по воскресеньям днём люди собирались чаще в корчме Тангу Димы, чем в церкви. Тем более, что большинство посетителей приходило в корчму скорее не выпивать, а встретиться с земляками, узнать последние новости, заключить соглашения о купле-продаже, нанимать музыкантов для свадебных церемоний... В корчме посетителям интереснее обсуждать вопросы о жизни, о занятиях. Люди сами по себе справляют обычаи чаще всего дома. Так, например, День Святого Георгия 23 апреля, в день когда выводят овец на выпас, в каждой семье режут молодого ягнёнка в качестве жертвоприношения (курбана) и собравшись во дворе едят и пьют а затем овец в поле выводят: в этот день Хедерлеза взрослые устраивают скачки, соревнуются; или осенью в день Святого Андрея обмазывают ворота и двери чесноком, чтобы волки не пришли» [Танасоглу, 1985, 300].

В современном дискурсе религиозности населения России среди учёных и политиков нет единого мнения относительно роли – положительной или отрицательной, – которую играет религиозность в формировании социального самочувствия и нравственных устоев личности. Согласно оценкам одних религиозность поощряет высокую нравственность и моральное поведение, благоприятствует экономическому процветанию общества и снижению криминала и коррупции. Согласно теориям других – рациональная государственная политика гораздо важнее для процветания, чем массовая религиозность населения. Сравнение трендов повышения грамотности и масштабов расширения религиозности позволяет обнаруживать возможное негативное влияние религиозности.

«Градус» социального самочувствия представляет собой сложное и многоуровневое понятие. Отсутствие его осознанного толкования обусловлено динамическим состоянием ментальности людей, отсутствием надёжных источников и методик его изучения, субъективное его толкование в различных научных направлениях. Совершенно очевидно, что на его формирование оказывают сильное влияние уровень образования и профессиональной квалификации, семья, любовь и дружба. Вопреки установившемуся мнению роль религии проявляется гораздо меньше, чем это принято считать в науке и в повседневной жизни.

В искажении роли православной религии в духовной жизни населения Гагаузии значительная часть вины лежит на той части этнографов, которые, не имея реальной источниковой базы, а опираясь главным образом на информацию лиц церковного богослужения, без оснований экстраполируют интересы незначительной части священнослужителей и их адептов на всё остальное население. Стремление преувеличить роль церкви проявляется иногда не только в неумной подготовке увесистых научных монографий о роли религии в этногенезе гагаузов, но и в ходе юбилейных конференций, посвящённых памяти выдающегося духовного символа гагаузского народа – протоиерея Михаила Чакира. Лишь немногие авторы, даже пребывая в эйфории юбилейных торжеств, сохраняют мудрость и объективный подход в адекватной оценке роли выдающихся служителей церкви. «Жизненный путь просветителя отца Михаила Чакира вдохновляет нас, - считает Башкан Гагаузии Ирина Фёдоровна Влах, - продолжать кропотливую работу по изучению исторического пути гагаузского народа и сохранению добрых традиций духовно-нравственного воспитания молодого поколения» [Материалы VII Международных православных, 2016, 7].

Депутат парламента Республики Молдова, известный общественный деятель Ф.Н.Гагауз, отдавая должное просветительской деятельности протоиерея М.Чакира на ниве укрепления среди гагаузов православия, всё же акцентирует внимание на необходимости

расширения научной деятельности, в том числе деятельности Научно-исследовательского центра им. М.В.Маруневич [Там же, 16].

6. Ослабление и ревитализация нравственных норм во втором десятилетии третьего тысячелетия

Измерение социального самочувствия в статическом и динамическом состоянии, а с его помощью – прочность нормативного пространства, позволяет обнаружить позитивные качества личности и параметры их действенности в обязательном исполнении норм социального бытия.

В первые два десятилетия третьего тысячелетия ослабление морали и нравственности с особой силой ощущалось в представлениях граждан на примере снижения честности, чувства стыда и справедливости, бескорыстия и уважения к старшим. Указанные концепты весной 2018 г. занимали первую группу наиболее переживаемых утрат среди более чем половины населения Гагаузии (см. табл. 16).

По представлениям более чем каждого второго из пятерых респондентов (от 46.2 до 42.6%) за последние несколько лет пострадали чувство долга, доброжелательность и ответственность. Менее всего в ходе недоброкачественных изменений в ментальности населения Гагаузии трудолюбие и гостеприимство. Люди в возрасте 50 лет и старше горечь потерь славных традиций института гостеприимства переживали в 4.5 раза чаще, чем подростки и молодые люди в возрасте 15-19 лет, потерь навыков и мотивации трудовой деятельности в 2.3 раза.

В центре пирамиды «потерь» со значительным отрывом от сохранивших свой «вес» гостеприимства и трудолюбия и сильно утративших силу привлекательности, оказались ответственность, доброжелательность и чувство долга. При этом по всем концептам за исключением гостеприимства и трудолюбия старики переживали ослабление концептов сильнее чем молодёжь (см. табл. 16).

Таблица 16

Ослабление жизненных ценностей за последние несколько лет
(в % по итогам опроса 2018, n=808)

Качества, нормы поведения	Массив в целом	Возраст	
		15-19	50+
1. Гостеприимство	17.3	6.4	28.6
2. Трудолюбие	29.6	17.8	41.7
3. Ответственность	42.6	30.5	56.5
4. Доброжелательность	46.2	37.3	55.4
5. Чувство долга	46.2	30.5	57.1
6. Уважение к старшим	53.5	44.9	55.4
7. Бескорыстие	53.6	48.7	53.0
8. Справедливость	55.2	50.0	61.3
9. Чувство стыда	58.8	53.0	58.9
10. Честность	59.1	56.4	60.7

Безусловно, как уже отмечалось, человеку, в особенности приверженцу традиционных взглядов, находящемуся под воздействием магии этнической истории своего народа и ценностей традиционной культуры в целом свойственно переоценивать отрицательную динамику и недооценивать позитивные изменения. Тем не менее категоричность представлений и их логическая взаимосвязь даёт основание доверять тем тенденциям, которые в них отражены и выражены. Можно ли сомневаться, например, в том, что в общественном мнении постсоветских людей глубоко укоренилось убеждение, что в

декультуризации, в моральной деградации и в падении нравов более всего повинны внедряемое СМИ и либерально настроенными политиками, журналистами и общественными деятелями потребительское отношение к жизни, культ денег, жажда наживы, отсутствие пропаганды добра и справедливости, коррумпированность власти (см. табл. 17).

Немногим менее одной трети респондентов в ряду факторов, губительно влияющих на мораль и нравственность, видели и усматривали – равнодушие к традиционной культуре народа, низкий уровень воспитательной работы, особенно в работе СМИ и в сфере образования, распространение порнофильмов и эротики (см. табл. 17).

При этом потребительское отношение к жизни, коррумпированность власти, низкий уровень воспитательной работы, распространение эротики и порно, очернение истории родного народа больше беспокоило старшее поколение, чем молодёжь. Молодые люди, напротив, больше своих отцов и дедов «страдали» от культу денег и жажды наживы, от равнодушия к ценностям традиционной культуры, особенно к неопознанным фрагментам этнической истории своего народа.

Таблица 17

Факторы ослабления морали и нравственности
(в % по итогам опроса 2018, n=808)

	Массив в целом	Возраст	
		15-19	50+
1. Потребительское отношение к жизни	43.9	39.8	43.4
2. Культ денег, жажда наживы	46.3	52.5	38.1
3. Отсутствие пропаганды добра и справедливости	40.5	39.0	35.1
4. Коррумпированность власти	37.4	31.3	45.8
5. Равнодушие к традиционной культуре народа	33.4	41.5	29.2
6. Низкий уровень воспитательной работы	32.0	22.4	33.9
7. Распространение эротики, порно	29.3	26.7	33.9
8. Очернение истории гагаузского народа	10.2	7.2	16.1
9. Другое	1.9	4.2	1.2
10. З/о	3.0	4.7	3.6

Развал Советского Союза имел в известной мере единовременный характер и не вызвал синхронное осознание значимости цивилизационных факторов, в основе которых заложены принципы и нормы морали и нравственности. Ослабление нравственных устоев происходило медленнее, чем грянувшие конфликты едва ли не по всему периметру Советского Союза. С особой силой проявление в общественном сознании утраты нравственных норм и морали в Гагаузии наступило спустя более чем четверть века после обретения Республикой Молдова независимости и после образования национальной государственности гагаузов в формате национально-территориального образования.

Осознание цивилизационной ценности нравственных норм и норм поведения, приверженность к притяжению Русского мира с особой отчётливостью проявляется в алармистских взглядах и настроениях людей и прежде всего в тех объективных и субъективных обстоятельствах жизни, которые несут угрозу безопасности людей.

В повседневной жизни почти каждый третий из четверых больше всего страшился потери здоровья и, как ни парадоксально, молодые люди больше, чем старшее поколение. Стихийный и социальные бедствия, старость и беспомощность хотя и с большим отрывом от здоровья, также находятся на вершине шкалы угроз, вызывающих чувство тревоги и беспокойства.

Третье место, условно говоря, хотя и по данным опроса, занимали угрозы, несущие в себе в одном ряду с социальными факторами, как например, бедность и нищета, находятся «одичание» нравов, в том числе падение морали, разрушение семейных устоев, нарастание бескультирия, а также менее заметные, но не менее опасные рост эгоизма, дефицит доверия. Устойчивая этноязыковая ситуация с характерным двуязычием, распространённым во многих сферах общественной и частной жизни Гагаузии в определённой мере страхует от беспокойства, несущего в себе русофобии (см. табл. 18).

Таблица 18

Что больше всего вызывает чувство тревоги и беспокойства
(в % по итогам опроса 2018, n=808)

	Массив в целом	Возраст	
		15-19	50+
1. Потеря здоровья	73.0	77.1	67.8
2. Старость, беспомощность	33.7	20.8	50.6
3. Стихийные бедствия	26.2	27.1	18.1
4. Бедность, нищета	24.6	22.9	20.8
5. Падение морали	23.6	22.9	23.2
6. Разрушение семейных устоев	21.4	20.8	23.2
7. Нарастание бескультирия	20.9	25.4	16.1
8. Коррупция, взяточничество	19.8	17.8	27.4
9. Рост преступности	18.5	19.5	19.0
10. Рост эгоизма	12.7	11.9	8.9
11. Дефицит доверия	11.0	11.9	13.1
12. Рост русофобии	3.1	3.0	4.2
13. Другое	1.0	3.8	1.8
14. З/о	0.5		

Заключение

Притяжение Русского мира служит для русскоязычных анклавов в странах ближнего зарубежья тем магнитом, благодаря которому люди сохраняют базовые нормы нравственности и морали. Важным показателем и одновременно «опредмеченным продуктом» притяжения выступает социальное самочувствие, как синтетическая субъективная равнодействующая объективных концептов, отражающих социальные качества и нормы морали и нравственности. Социологически взвешенные значения концепты в свою очередь позволяют определить социальную и этнополитическую ситуацию в качестве оптимистической или пессимистической.

Литература

1. Губогло М.Н. Идентификация идентичности, Этнографические очерки, М., Наука, 2003, 764 с.
2. Губогло М.Н. Именем языка: очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов, М., Наука, 2006
3. Губогло М.Н. Языки этнической мобилизации, М., Языки русской культуры, 1998, 816 с.
4. Идентичность: Личность, общество, политика: энциклопедическое издание, отв.ред. И.С.Семененко // ИМЭМО РАН; изд-во Весь мир, 2017, 992 с.

5. Клиффорд Гирц, Интерпретация культуры, пер. с англ. М., Российская политическая энциклопедия, 2004, 560 с.
 6. Мартынова М.Ю. Традиции и инновации в социо-нормативной культуре. К 650-летию основания независимого Молдавского государства, М., ИЭА РАН, 2008
 7. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда, Этнографические очерки и материалы, Кишинёв, 2004, Tipigrafia Centrala, 550 с.
 8. Танасоглу Д.Н. Узун керван, Кишинёв, 1985
 9. Тишков В.А. Устойчивость и подвижность этнокультурных границ. К 650-летию основания независимого Молдавского государства, М., ИЭА РАН, 2008
 10. Френсис Фукуяма. Доверие, Социальные добродетели и путь к процветанию, пер.с англ., М., изд-во АСТ: ЗАО НПП Ермак, 2004, 730 с.
-

- ^{xxx} Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II. Тбилиси, 1984. С. 492-496.
- ^{xxxi} Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Указ. раб. С. 493.
- ^{xxxii} Потапов Л. П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков // Краткие сообщения Института этнологии. Том. XXX. М., 1958. С. 138.
- ^{xxxiii} Теория четырехкомпонентного состава традиционной культуры разрабатывается в трудах Ю. И. Мкртумяна. См. его работу: Основные компоненты культуры этноса // Методологические проблемы исследования этнической культуры. Ереван, 1978. С. 42.
- ^{xxxiv} Арутюнов С. А., Рыжакова С. И. Культурная антропология. М., 2004. С. 81.
- ^{xxxv} В. А. Мошков. Наречия Бессарабских гагаузов, "Образцы народной литературы тюркских племен", изд. акад. В.В.Радловым, т. X, СПб., 1904; См.: так же В.А. Мошков. Гагаузские тексты, "Известия Общества археологии, истории и этнографии", т. XIII, вып. 11, Казань, 1895-1896.
- ^{xxxvi} Ат. Манов Потеклото на гагаузите. Техните обичаи и нрави, София, 1938.
- ^{xxxvii} Todeuz Kowalski, Kuzey-Doğu Bulgaristan türkleri ve türk dili; Dobrucada türk etnik unsurları, Ankara, 1942.
- ^{xxxviii} G.D. Gadzanow. Vozlaufiger Bericht über eine im Auftrag der Balkan – kommission der kais akademie der Wiss in Wien durch Nordost-Bulgarien unternomine Raise zum Zweoke türkisher Dialektstuden, 1911, Wien, № 5, с. 28-42.
- ^{xxxix} W. Zajaczowski, Gagauzkie teksty folklorijstyczne, Сборник "Езиковско-этнографически изследования в памет на академик Стоян Романски", София, 1960, стр. 855-886; его же: Zbadan nad iezikiem i folkloriem gagauzow w Bulgarii. "Odbitka ze Sprawozdan z pozedzen Komisii odrialu PAN w Krakowie, 1958, с. 34-37.
- ^{xl} Л.А. Покровская, Песенное творчество гагаузов, канд. дис., Ленинград, 1953.
- ^{xli} А.С. Аманжолов. О языке казахстанских гагаузов, "Вопросы языкознания", № 3, 1960, стр. 156-157.
- ^{xlii} Р.И. Бигаев, П.А. Данилов, М.У. Умаров, Гагаузлар фольклоридан, "Узбек тили ва адабиёти масаллари", № 4, Ташкент, 1960, стр. 27-32; см. их же: Aspects du folklore des gagaouzes de l'azie Centrale. В кн.: "Studia et acta orientalia", vol III, Bucureşti, 1961, p. 31-45.
- ^{xliii} Буджактан сесляр. Литература Йазылары, Кишинёв, 1959, (на гагаузском языке).
- ^{xliv} В состав экспедиции, работавшей под руководством автора, входили студенты кафедры этнографии МГУ в августе-сентябре 1964 г.: К. Биржанов, А. Ветрова, Н. Лопуленко, Э. Миньковская, А. Спиридонова, Ф. Тимохина, Л. Тульцева; в августе-сентябре 1965 г. – М. Аюшеева, В. Грузинов, Г. Фоменко, В. Южаков.
- ^{xlv} Подробнее о словесном табу см.: Д.К. Зеленин, Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии, ч. I, Сборник Музея антропологии и этнографии, т. VIII, Л., 1929 г.
- ^{xlvi} Полевые записи Молдавской этнографической экспедиции, далее МЭЭ / за 1964 г.
- ^{xlvii} там же.
- ^{xlviii} Полевые записи МЭЭ за 1965 г.
- ^{xliv} Włodzimiezz Zaiaczkomsk: Пословицы и поговорки гагаузов из Балкарии // Folia otientalia (vol. V., 1962. PP. 127-164), Krakow, 1964. H142.
- ⁱ Полевые записи за 1959 г.
- ⁱⁱ Транскрипция тюркских терминов даётся по статье А.М. Щербака. Названия домашних и диких животных в тюркских языках, "Историческое развитие лексики тюркских языков". М., 1961, стр. 162-172.
- ⁱⁱⁱ Türk Dili Kurumu Divani Zugat – it – türk tercümesü, çilt-1, Ankara, 1939, с. 342
- ^{liii} Полевые записи МЭЭ за 1964 г.
- ^{liv} Сырф В. И. Эволюция образа волка в гагаузских сказках // Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 7-ой годовщине Гагауз-Ери (Гагаузии). О развитии научных исследований в области истории гагаузского народа и проблем экономического становления современной Гагаузии. В 3-х томах. Том II. Комрат. 2003. С. 8.
- ^{lv} Там же. С. 9.
- ^{lvi} Проблема изучения синонимов волка у тюркских народов впервые была сформулирована В.А. Гордлевским, но до сих пор никто не уделил этому вопросу специального внимания: В.А. Гордлевский, Что такое "босый волк"? "Известия АН СССР", отд. литературы и языка, т. VI, вып. 4, М., 1947. С.495-496.
- ^{lvii} Полевые записи МЭЭ за 1964-1965 гг.
- ^{lviii} А.М. Щербак, Указ. раб. С. 132-133.
- ^{lix} См. примеры: Гамкеридзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II. Тбилиси, 1984. С. 495-496.
- ^{lx} В.А. Мошков. Наречия бессарабских гагаузов, стр. 200-201.
- ^{lxi} Полевые записи МЭЭ, за 1964 г.
- ^{lxii} Там же за 1965 г.
- ^{lxiii} Полевые записи за 1959 г.
- ^{lxiv} В.А. Мошков, Гагаузы Бендерского уезда, 30, № 4, 1901, СПб., стр. 60.
- ^{lxv} Полевые записи за 1959 г.
- ^{lxvi} Полевые записи МЭЭ за 1964 г.
- ^{lxvii} Полевые записи за 1959 г.
- ^{lxviii} Легенда записана в 1959 г. в с. Копчак, Чадыр-Лунгского района МССР.
- ^{lxix} Легенда записана в с. Кирютня, Чадыр-Лунгского района, МССР.

- ^{lxx} Ат. Манов, Указ. раб., стр. 90.
- ^{lxxi} В.А. Мошков. Гагаузы Бендерского уезда, там же, стр. 60.
- ^{lxxii} Полевые записи за 1961 г.
- ^{lxxiii} Народы Восточной Европы, т.1, М., 1964, стр. 349.
- ^{lxxiv} В.А. Мошков. Гагаузы Бендерского уезда, там же.
- ^{lxxv} Полевые записи за 1960 г.
- ^{lxxvi} В.А.Мошков. гагаузы Бендерского уезда, там же, стр. 61.
- ^{lxxvii} Ат. Манов. Указ, раб., стр. 90.
- ^{lxxviii} Полевые записи МЭЭ за 1964 г.
- ^{lxxix} См.: Ст. Романски, Народописна карта на нова Румънска Добруджа, “Списание на Българската Академия на Науките”, кн.ХI клон.ист. - фил и фил.-общ, № 7, София, 1915, см.: приложенную карту, в которой отмечено гагаузское село Чаушь-Кьой, где ярче всего бытовал этот обряд.
- ^{lxxx} Впервые этот обряд был описан Г. Богдановым в начале XX в. см.: Г. Богданов, Джамалски празник в с.Чаушь-Кьой, "Известия на Варненското археологическото дружество", т.II,Балчишко/ от Г. Богданов, “Второй отчет на археологическото дружество”, Варна, стр. 37-38.
- ^{lxxxi} Г. Богданов. Джамалски празник в с.Чаушь-Кьой, стр. 75., см. так же: Ат. Манов, Указ.раб., стр. 127.
- ^{lxxxii} В известных легендах русского народа о старике, спасшемся от нападения волков на дереве, чаще всего его спасителями являются святой Егорий или Никола. См: В.И.Чичеров. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI-XIX вв. ТИЭ, новая серия, т. X., М., 1957, стр. 36-37.
- ^{lxxxiii} В.А. Мошков. Наречия бессарабских гагаузов, стр. 208; Ат. Манов. Указ. раб., стр. 128-129.
- ^{lxxxiv} Полевые записи МЭЭ за 1964 г.
- ^{lxxxv} В.А. Мошков. Гагаузы Бендерского уезда, там же, стр. 60-61.
- ^{lxxxvi} Информаторы из села Чешмекиой, Вулканештского района МССР Терзи Иван Петрович, род. 1885 г., и Чобан Илья Димитрович, род. 1879 г., указали, что “наши бабы делали какие-то обряды, а мы этими глупостями не занимались”. Полевые записи и МЭЭ за 1964 г.
- ^{lxxxvii} Włodzimiezz Zaiaczkowski; Пословицы и поговорки гагаузов из Болгарии // *Folia otientalia* (vol. V., 1962. PP. 127-164), Krakow, 1964. P.151.
- ^{lxxxviii} В.А. Мошков. Гагаузы Бендерского уезда, там же.
- ^{lxxxix} Полевые записи МЭЭ за 1965 г.
- ^{xc} Там же.
- ^{xci} Полевые материалы за 1959-1960 гг.
- ^{xcii} Полевые материалы МЭЭ за 1965 г.
- ^{xciii} В.А. Мошков. Наречия бессарабских гагаузов, стр. 276.
- ^{xciv} В.А. Мошков. Гагаузы Бендерского уезда, там же. стр. 21-22.
- ^{xcv} В.И. Чичеров. Указ. раб., стр. 17.
- ^{xcvi} Там же, стр. 36.
- ^{xcvii} Там же, стр. 32.
- ^{xcviii} Нестор Полочанин. Времена года в народных пословицах, поговорках и приметах, СПб., 1911, стр. 47.
- ^{xcix} Нестор Полочанин. Указ.раб., стр. 47.
- ^c В.И. Чичеров. Указ. раб., стр. 37.
- ^{ci} В.А. Гордлевский. Указ. раб., стр. 333.
- ^{cii} Нестор Полочанин. Указ. раб., стр. 47.
- ^{ciii} В.А. Гордлевский. Указ. раб., стр. 333.
- ^{civ} В.И.Чернышев, Темные слова в русском языке. “Академику Н.Я. Мару”, М.-Л., 1935, стр. 397.
- ^{cv} В.А. Гордлевский, Указ. раб., стр. 335.
- ^{cv} «Однажды, когда Бог инкогнито ходил по земле, переодетый странником, он пришел к пастуху, который пас коров, Бог попросил у пастуха попить, но тот не вставая, небрежно показал овраг, и посоветовал Богу, чтобы тот шел туда и напился. После этого Бог пошел к другому пастуху, который пас овец. Это пастух вежливо ответил, что у него воды нет, и хотел бы дать напиток, но должен ждать волка, который придет за своей добычей. По заведенному обычаю каждый год волк получал от пастуха несколько овец... Когда пастух ушел за водой, появился волк. Бог не стал давать волку барана, и сильно ударил волка по пояснице кавалом (музыкальным инструментом) и сломал поясницу. Поэтому у волка слабая поясница и поэтому он носит свою добычу только на шее или в зубах. Когда волк побежал, Бог бросил в него два камня и они превратились в собак. С того времени волку овец даром не дают, поэтому, если сможет, волк сам душит несколько овец, а забирает только одну, самую красивую»...
- Цит. по: Галин Георгиев. Инструментальная музыкальная традиция как специфический культурный феномен – аспекты мировоззрения (По материалам болгарской народной культуры). Интернет:
- ^{cvii} См. Л.С. Берг, Бессарабия. Страна, люди, хозяйство. Прг., 1918, стр. 144.
- ^{cviii} Д. Чакир, Биографический очерк рода и фамилии Чакир., Кишинев, 1899, стр. 6-7.
- ^{cix} М. Чакиром были переведены на гагаузский язык и опубликованы церковные книги: Евангелие, История церкви, Литургия, Молебны и акафист, Молитвенник, Псалтырь, Священная история Ветхого и нового завета.
- ^{cx} М. Ciachir. Gagauzların istorieasi, Chişinau, 1934.

- ^{сxi} Полевые записи за 1959 г.
- ^{сxii} Полевые записи за 1964 г.
- ^{сxiii} А. Манов записал этот вариант с небольшим отклонением. Ако пъътът ти бѣде пресечен отъ вѣлкѣ, добро е, ако отъ котка или заекъ - не е добро. См. Ат. Манов, Указ. раб., стр. 141.
- ^{сxiv} Интересно сравнить, что у поляков, чехов, лужичан, немцев, норвежцев, французов и англичан это поверье существовало в обратном смысле, т.е. волк при встрече приносит несчастье, а заяц – счастье. В.А. Мошков. Гагаузы Бендерского уезда, стр. 50.
- ^{сxv} Потапов Л. П. Указ. раб. С. 141.
- ^{сxvi} В.А. Гордлевский. Указ. раб., стр. 329.
- ^{сxvii} В.А. Мошков. Наречия бессарабских гагаузов, стр. 127-129, 156, 157-158, 158, 189, 221, 222-226, 227, 229, 232, 233, 234, и т.д.
- ^{сxviii} В.А. Мошков, Гагаузы Бендерского уезда, стр. 26.
- ^{сxix} Ат. Манов. Указ. раб., стр. 143.
- ^{сxx} Дулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области // Записки Оренбургского отдела РГО, вып. 4. Оренбург, 1991. С. 103.
- ^{сxxi} Włodzimierz Zaiaczkowski, Указ. раб. С. 132. Перевод В. Ковальского «Связанный поп не дерется» – не точен.
- ^{сxxii} Włodzimierz Zaiaczkowski, *Gagauzkie Texty Folklorystyczne* // Езиковедско-Етнографски исследования в памет на академик Стоян Романски. София, 1960. С. 868.
- ^{сxxiii} В.А. Мошков, Гагаузы Бендерского уезда, стр. 61.
- ^{сxxiv} Там же, стр. 55.
- ^{сxxv} Полевые записи за 1962 г.
- ^{сxxvi} В.А. Мошков. Гагаузы Бендерского уезда, стр. 55.
- ^{сxxvii} Полевые записи за 1964 г.
- ^{сxxviii} В.А. Мошков. Наречия бессарабских гагаузов, стр. 321-343.
- ^{сxxix} W. Zayaczowski. *Gagauzskie teksty folklorystyczne*, с. 874-883.
- ^{сxxx} Потапов Л. П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков // Краткие сообщения Института этнографии. Том XXX. М., 1959. С. 135.
- ^{сxxxi} Е. Квилинкова. Календарные праздники и обряды гагаузов. ВГ., 2001. 16 октября.
- ^{сxxxii} Е. Квилинкова. Указ. раб. ВГ, 2001. 16 октября.
- ^{сxxxiii} Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Часть X. Наречия бессарабских гагаузов. Тексты собраны и переведены В. Мошковым. С-Петербург, 1904. С. VI.
- ^{сxxxiv} Ч. Валиханов. Сочинения. «Записки РГО по отделению этнографии». Том XXIX. СПб, 1904. С. 26.
- ^{сxxxv} Цит. по: Л. П. Потапов. Указ. раб. С. 136.
- ^{сxxxvi} См. подробнее: М. Р. Duboglu. *Gagauz Folklorunun Özelliikleri, Önemli ve ganavar (Kurt) kultu*. Указ. Раб. S. 13.
- ^{сxxxvii} Однажды старик со старухой запрягли двух волов и поехали в гости. По дороге их встретил волк и захотел съесть. Дед предложил волку лучше закусить молодым ягненком. И когда волк отказался, старик попросил его стать попом, чтобы кушать калачи. Старик пошел в село собрать прихожан для встречи с новым попом. Но когда волк попал в село, его избili палками так, что он еле ноги унес.
- Чит. По: Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Часть X. Наречия бессарабских гагаузов. Тексты собраны и переведены В. Мошковым. С-Петербург, 1904. С. 140-141.
- ^{сxxxviii} Włodzimierz Zayaczowski. *Gagauzskie teksty folklorystyczne* // Езиковедско-Етнографски исследования в памет на академик Стоян Романски. София, 1960. С. 868. См. его же: Пословицы и поговорки гагаузов из Болгарин // *Folia Orientalia* vol. V, Krakow, 1962. P. 128. Перевод Влодзимежа Зайончковски, «Собака, которой помогают волка задушить» – как видит читатель, не совсем точный. Он не соответствует смыслу оригинала.
- ^{сxxxix} В.А. Мошков. Наречия бессарабских гагаузов, стр. 3.
- ^{сxl} В.В. Радлов. Об уйгурах, Приложение к XXII т. Записок имп. АН., № 2, СПб., 1893, стр. 3.
- ^{сxli} Г.Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе, М., 1899, см.: указатель под словом волк.
- ^{сxlii} Там же.
- ^{сxliiii} В.В. Бартольд. Китаби Коркерт, “Зап.вост.отд.ИАН”, т.8, стр. 207.
- ^{сxliv} А.Н. Максимов. К вопросу о тотемизме у народов Сибири. “Уч.зап.РАНИОН”, т. VI, стр. 12.
- ^{сxlv} F. Köprülü, *Türk edebiyatı tarihi* 1-nci kısım, İstanbul, 1920, saif 51, его же: *Türkiye tarihi*, 1-nci kısım, İstanbul, 1923, saif 53-61, его же: *Türk edebiyatı tarihi*, 1-nci cilt, İstanbul, 1928.
- ^{сxlvii} В.А. Гордлевский, Указ. раб.; Ф. Ф. Илимбетов. Культ волка у башкир (к этимологизации этнонима «башкорт») // АЭБ. Т.IV. Уфа, 1971. С. 224-227; Ф. Урманчеев. По следам Белого Волка // Советская тюркология. 1978. №6; Его же: Золотая волчья голова на знамени: (К вопросу о происхождении образа волка в древнетюркском эпосе // Советская тюркология. 1987. №3; Р. С. Липец. «Лицо волка благословенно...» (Стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях) // Советская этнография. 1981. №1. С. 120-133.
- См. также: Н. Д. Халаева. Культ волка у предков чеченцев и ингушей и его изживание // Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977; Ю. Ю. Нарпов. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. Санкт-Петербург, 1996.

- cxlvii П. П. Баторов. Белкование у аларских бурят и народные поверья. «Бурятоведение», 1925. №1. С.12; Г. Н. Потанин. Очерки Северо-западной Монголии. Т.IV. СПб, 1883. С. 39.
- cxlviii Н. Н. Припузов. Животные средства лечения у якутов // Этнографическое обозрение. 1898. №2. С. 124.
- cxlix В. Ögel. Doğu göktürkleri hakkında vesikalar ve notlar, “Türk tarih Kurumu Belleteni”, 1957, № 81, Ankara, p.84-88, 103-104.
- cl Там же, стр. 112.
- cli Н.Я. Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. 1. М., 1950, стр. 220-221. Этимологический анализ термина “тюрк” см.: А.Н. Кононов. Опыт анализа термина турк, СЭ, № 1, 1947, стр. 40-47; В. В. Иванов. Волк // Мифы народов мира. Энциклопедия. Том 1. М., 1987. С. 242.
- clii Н. Я. Бичурин (Иакинф). Указ. раб. С. 220-221; Л. П. Потапов. Указ. раб. С. 137.
- cliii Н.А. Аристов. Заметки об этническом составе тюркских племён и народностей и сведения об их численности, “Живая старина”, вып. 3-4, 1896, стр. 279-280.
- cliv С.В. Киселёв, древняя история южной Сибири, М., 1951, стр. 494. Этнографический анализ этих легенд был сделан в работе Б. Огеля: Указ. раб., стр. 105-109; Ср. Л.П. Потапов. Очерки по истории алтайцев. М.-Л., 1953, стр. 137-138.
- clv С.Г. Кляшторный. Древнетюркские рунические памятники. М., 1964, стр. 106.
- clvi В.И. Атаев. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян. “Памяти академика Н.Я. Марра”, М., 1938, стр. 317-337.
- clvii С.Г. Кляшторный. Указ. раб., стр. 26.
- clviii И. Харжи. Спортклуб «Боз курт»: некоторые итоги. ВГ, 2001. 26 июня.
- clix Овез Гундогдыев. Прошлое туркмен. М., 1998. С. 540.
- clx Л. Н. Гумилев. Древние тюрки. М., 1993. С. 23.
- clxi В.А. Гордлевский. Указ. раб., стр. 323.
- clxii Н.Н. Orkun. Ankarada Oğuz boyları. “Ülkü”, 1946, № 108, p. 2.
- clxiii L. Rasonyi. Tuna havzasında Kumanlar, “Belleten”, cilt – III, saif 11/12, Ankara, 1939, p. 420.
- clxiv Болгарский исследователь К. Младенов посетил в 1930-х годах несколько сёл т.н. “Одринских гагаузов”. В селе Голем монастырь Елховской околии, Одринского вилайета, его информатором был гагауз по имени Д е м и р (разрядка моя – М.Г.) Дмитров. См.: К. Младенов, Одринските гагаузи. “Аривъ за поселищни проучвания”, София, год 1, кн. 4, 1938, стр. 53. Это гагаузское имя могло сохраниться у них от половцев. Оно известно в половецком словаре “Codex Cumanicus”. По словам К. Иречека, Няколко бележки върху остатъците от печенеги, кумани, както и върху тъй наречените гагаузи и сургучи в днешна България. “Периодическо списание”, год VII, кн. XXXII-XXXIII, Средец, 1890, стр. 211-241.
- clxv Слово о полку Игореве, М.-Л., 1950, стр. 14.
- clxvi Там же, стр. 16.
- clxvii Там же, стр. 125.
- clxviii В.А. Пархоменко, Следы половецкого эпоса в летописях, “Проблемы источниковедения”, т. III, 1940, М.-Л., стр. 391-394.
- clxix “Помчаша красныя девки половецкия”, говорится в “Слове”: Словарь-справочник “Слова о полку Игореве”, вып. 1, А-Г, М.-Л., 1965, стр. 17.
- clxx Собрания сочинений и переводов адмирала Шишкова, ч. VII, СПб., 1826, стр. 115.
- clxxi Неизвестный /псевдоним К.Ф. Калайдовича/ Опыт решения вопроса, на каком языке написана “Повесть о полку Игореве”, “Труды общества любителей Российской словесности”, ч. 81, 1818, стр. 22.
- clxxii Нечто о “Слове о полку Игореве”, Вестник Европы, № 22, стр. 104.
- clxxiii П.Г. Бутков. Оборона летописи русской, Нестеровой от навета скептиков, СПб, 1840, стр. 308-309; его же: О финских словах в русском языке, Труды Рос. Ак. Н., ч. V, СПб., 1842, стр. 121-122.
- clxxiv Материалы для сравнительного и объяснительного словаря и грамматики, т. V, Словарь церковно-славянского языка, т. I, СПб., 1858, стр. 56.
- clxxv Н.С. Тихомиров, “Слово о полку Игореве”, М., 1866, стр. 7.
- clxxvi В.А. Гордлевский, Указ. раб., стр. 12.
- clxxvii Ф.И.Буслаев, см.: Журнал Министерства Народного Просвещения, № 2, 1867, стр. 450.
- clxxviii В.В. Макушев, там же, стр. 460.
- clxxix Словарь-справочник, М.-Л., 1965, стр. 78.
- clxxx А.И. Соболевский. К “Слову о полку Игореве”, Известия АН по русскому языку и словесности, т. II, кн. 1, 1924, стр. 185.
- clxxxi А.И. Соболевский, там же.
- clxxxii Там же.
- clxxxiii В.А. Гордлевский, Указ. раб., стр. 319.
- clxxxiv В.И. Чернышев, Темные слова в русском языке, стр. 397.
- clxxxv М.В. Щепкина, Замечания о палеографических особенностях рукописи “Слова о полку Игореве”. Труды отд. древ. русск. литературы, т. IX, М.-Д., 1953, стр. 25-26.
- clxxxvi Словарь-справочник, М.-Д., 1965, стр. 65.

- ^{clxxxvii} В.П. Адрианова-Перетц, Задонщина. /Кирилло-Белоозёрский список/. Опыт реконструкции авторского текста. Тр. отд. др. русск. лит., т. VI, М.-Л., 1948, стр. 234.
- ^{clxxxviii} В.А. Мошков, Наречия бессарабских гагаузов, стр. 70-74.
- ^{clxxxix} Полевые записи за 1959 г., 1964 г.
- ^{cx} Словарь-справочник, "Слово" 1965, стр. 24.
- ^{cxci} J. Rasonyi. Указ. раб., стр. 414.
- ^{cxcii} Л. Расоньи располагает их на пути между Уралом и южнорусскими степями. L. Rasonyi, указ. раб., стр. 416.
- ^{cxci} Там же, стр. 415.
- ^{cxci} W/ Radloff. Das türkische Sprachmaterial des Codex Cumanicus, St-Pbg, 1887, с. 73.
- ^{cxci} H. Vambery. Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes, Zeipzig, 1879, с. 202.
- ^{cxci} А.М. Щербак. Указ. раб., стр. 131.
- ^{cxci} Włodzimierz Zajaczkowski. Пословицы и поговорки гагаузов из Болгарин // Folia Orientalia (vol. V, 1962, pp. 127-164) / Krakow, 1962. P. 143.
- ^{cxci} Полевые записи за 1963 г.
- ^{cxci} Полевые записи за 1964 г.
- ^{cx} Книга моего деда Коркута, Перевод акад. В.В. Бартольда, Издание подготовили В.М. Жирмунский, А.Н. Кононов, М.-Л., 1962, стр. 28.
- ^{cxci} Такое толкование этого места было дано Г. Араслы и М.Г. Тахмасибом, которые издали перевод эпоса "Книги Коркута" в Баку в 1950 г.; см.: Деде Коркут, пер. ак. В.В. Бартольда. Подготовили к печати Гамид Араслы М.Г. Тахмасиаб, Баку, 1950 г., стр. 139. Эта важная для нашего вопроса поправка азербайджанских учёных была воспринята и в последующих изданиях.
- ^{cxci} В.А. Мошков, Гагаузы Бендерского уезда, 90, 1901,» 4, стр. 61.
- ^{cxci} А. Клеванов, Летописный рассказ событий, М., 1871, стр. 161-162.
- ^{cxci} Там же, стр. 162.
- ^{cxci} В.А. Гордлевский, Указ. раб., стр. 331.
- ^{cxci} К. Гамсахурдиа, Давид строитель, Перевод с грузинского М. Ананишвили, М., 1945, стр. 175.
- ^{cxci} В.А. Мошков, Наречия бессарабских гагаузов, стр. 13-15.
- ^{cxci} Там же, стр. 3.
- ^{cxci} С. Романски, Указ. раб., стр. 85.
- ^{cxci} Там же, стр. 89.
- ^{cxci} Мифы народов мира. Энциклопедия. Главный редактор С. А. Токарев. Том 2. М., 1998. С. 309-310.
- ^{cxci} Harun Gundök Mustafa Argansan. Gagauz turkleri, Ancara, 1991. S/ 12.
- ^{cxci} Мина Коса. Гержик ерим. Кишенев, 1996. S. 68.
- ^{cxci} Е. Квилинкова. Указ. раб. ВГ, 2001. 16 октября.
- ^{cxci} По сообщению Куршунжи Марии Гавриловны, 62 года. Полевые хзаписи, 28 сентября 2002 г., с. Кирсово Комратского района Республики Молдова.
- ^{cxci} Елизавета Квилинкова, Диана Никогло. Добруджа – историческая родина гагаузов. ВГ, 2002. 31 мая.
- ^{cxci} Там же.
- ^{cxci} Mihail Sacir. Besarabiyali Gagauzlarin istoriyas. Kisinev, 1934. S. 26.
- ^{cxci} Протоирей Михаил Чакир. История гагаузов Бессарабии. Перевод с гагаузского // Страницы истории и литературы гагаузов XIX – начала XX вв., Составление, приложения С. С. Булгар. Chisinau, 2005. С. 92.
- ^{cxci} Л. П. Потапов. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Л., Наука. С. 164-178; С. П. Нестеров. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск, Наук; Овез Гундогдыев. Культ коня у туркмен // Народы Средней Азии: время и традиции. Ашхабад, 1993. С. 19-20; Он же. Прошлое туркмен. М., 1998. С. 364 и др.
- ^{cxci} В организации празднования Федора дня в одном из многонаселенных сел Гагаузии – Конгазе, в 2001 году большую роль сыграли С. Радова, А. Ясыбаш, Г. Икизли и главный любитель и знаток лошадей из Чадыр-Лунги – К. Келеш, усилиями которого этот праздник впервые был возрожден в 2000 году в г. Чадыр-Лунге.