

Квилинкова Е. Н.

МЕТОДИКА и ПРАКТИКА
ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

(научно-методическое пособие)

**НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛАРУСИ
ИНСТИТУТ ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ, ЭТНОГРАФИИ
И ФОЛЬКЛОРА им. К. КРАПИВЫ
ЦЕНТР ИССЛЕДОВАНИЙ БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУРЫ,
ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ**

КВИЛИНКОВА Е. Н.

**МЕТОДИКА И ПРАКТИКА
ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
(научно-методическое пособие)**

Минск-2020

В настоящем научно-методическом пособии рассматриваются основные методы и методики сбора полевого материала, использующиеся в этнографической науке. Выявляются факторы, влияющие на полноту и глубину собираемых этнографических сведений. В связи с расширением предметной области этнографии особое внимание уделяется вопросу актуальности междисциплинарных методов в историко-этнологических исследованиях. Показана важность изучения этнокультурных процессов и результатов межэтнического взаимодействия в области традиционной обрядности отдельно взятой этнической общности (проблема этногенеза которой не разрешена) через культурно-исторический контекст ее жизнедеятельности и характер взаимоотношений с соседними народами. В предлагаемой методике автор исходит из собственного почти тридцатилетнего этнологического опыта изучения гагаузской проблематики и личного опыта работы в «поле», который представлен им через автоэтнографию.

Данное научно-методическое пособие является первым в гагаузоведении. В него вошла разработанная автором программа-вопросник по сбору полевого материала, связанного с традиционно-бытовой и праздничной культурой гагаузов. Она дает возможность не только выявлять этнорегиональные особенности в сфере традиционной духовной культуры у различных групп гагаузов, но и рассматривать процессы в области культурогенеза на основе полученных данных. Предложенная автором методика является универсальной, поскольку разработанная программа-вопросник может применяться для углубленного изучения календарной обрядности не только у различных групп гагаузов, но и у других этносов.

Книга предназначена для этнографов, этнологов, историков и культурологов, а также для преподавателей школ и вузов, студентов, сотрудников музеев и краеведов.

Научный редактор:

Гурко А. Вл., доктор исторических наук, доцент

Рецензенты:

Касперович Г. И., доктор исторических наук, доцент

Белявина В. Н., кандидат исторических наук

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----------|
| Введение | 6 |
| ГЛАВА I. ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК И ПОЛЕВАЯ ЭТНОГРАФИЯ: МЕТОДИКА И ПРАКТИКА РАБОТЫ В «ПОЛЕ» | 11 |
| 1. Понятия «этнография» и «этнографический источник» | 11 |
| 2. Основные методы сбора эмпирического этнографического материала | 16 |
| 3. Методические приемы в полевой этнографии и принципы их использования | 21 |
| 4. Отношения «исследователь – информант»: специфика работы в «поле» | 26 |
| 5. Программы и вопросники в полевой сборательской работе | 28 |
| ГЛАВА II. ЭТНОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ И ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ | 32 |
| 1. Актуальность и методы междисциплинарных исследований в связи с расширением предметной области этнографии | 32 |
| 2. Фольклор как источник для изучения этнической культуры и этнокультурных процессов | 37 |
| 3. О значимости этносоциологических методов и методик в этнологических исследованиях | 43 |
| ГЛАВА III. ПРАКТИКА МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ГАГАУЗСКОЙ ЭТНОЛОГИИ | 51 |
| 1. О некоторых тенденциях в развитии молдавской этнологии | 51 |
| 2. Из истории сбора полевого материала по традиционной духовной культуре гагаузов | 55 |
| 3. Гагаузская проблематика в контексте новых этносоциологических подходов | 62 |
| 4. Гагаузоведение: от описательной этнографии к аналитической этнологии | 67 |

| | |
|--|-----|
| ГЛАВА IV. ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ОПЫТ ИССЛЕДОВАТЕЛЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ АВТОЭТНОГРАФИИ | 86 |
| 1. Основные содержательные черты автоэтнографического исследования | 86 |
| 2. О становлении этнографа и значимости полевых исследований (в контексте автоэтнографического опыта) | 93 |
| 3. Методы полевой работы и роль «поля» в формировании ученого | 99 |
| 4. Факторы, облегчающие доступ в «поле» (из опыта автоэтнографии) | 109 |
| 4.1. Отношения исследователь – информант: фактор этнической идентичности | 109 |
| 4.2. Исследователь и язык: к вопросу о владении интервьюером языком местного населения | 111 |
| 4.3. Отношения исследователь – информант: фактор религиозной идентичности | 112 |
| 4.4. О плюсах и минусах этнофора в «поле» | 115 |
| 5. К вопросу о различиях в результатах сбора фольклорного материала у разных групп гагаузов: анализ подходов различных исследователей | 117 |
| ГЛАВА V. МЕТОДИКА СОСТАВЛЕНИЯ ПРОГРАММЫ-ВОПРОСНИКА И СБОРА ПОЛЕВОГО МАТЕРИАЛА (из опыта автоэтнографии) | 125 |
| 1. Приемы полевой этнографической работы в контексте исследовательской практики | 125 |
| 1.1. Принципы выборки населенных пунктов и информантов | 125 |
| 1.2. Оформление базы данных и введение полевого материала в научный оборот | 130 |
| 1.3. Требования к «лабораторному этапу» и подходы к последующему анализу собранных в «поле» этнографических данных | 132 |
| 2. О значимости вопросников в полевой экспедиционной работе | 134 |
| 3. Методика этнологических исследований и методологические принципы составления программы-вопросника по гагаузскому народному календарю | 136 |

| | |
|--|-----|
| Глава VI. ПРОГРАММА ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ГАГАУЗСКОГО НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ | 147 |
| 1. Алгоритм сбора полевого материала по теме: «Гагаузский народный календарь» | 147 |
| 2. Представления гагаузов о календаре, времени и пространстве | 149 |
| 3. Трудовая обрядность | 150 |
| 3.1. Земледельческие обычаи и обряды | 150 |
| а) Обычаи и и обряды, совершавшиеся при посеве | 150 |
| б) Обычаи и обряды, связанные с созреванием и охраной урожая | 151 |
| в) Обычаи и обряды, приуроченные к уборке урожая и жатве | 151 |
| г) Обычаи и обряды, совершавшиеся при молотье | 152 |
| 3.2. Обычаи и обряды, связанные с животноводством | 153 |
| 4. Праздничный досуг и будни | 155 |
| 5. Программа-вопросник по теме: «Гагаузские календарные праздники и обряды» | 156 |
| 5.1. Зимний цикл праздников | 156 |
| 5.2. Летний цикл праздников | 171 |
| Заключение | 182 |
| Литература | 185 |

ВВЕДЕНИЕ

В настоящем научно-методическом пособии рассматриваются основные методы и методики сбора полевого материала, используемые в этнографической науке, а также особенности полевой работы современных этнографов. В связи с расширением предметной области этнографии особое внимание уделяется вопросу актуальности междисциплинарных методов в историко-этнологических исследованиях, так как эти методы «отражают установку на методологический синтез, соответствующую новейшей парадигме исторического знания, общей тенденции его антропологизации» [Поршнева, 2005]. Современные ученые единодушны в том, что крупные открытия чаще всего совершаются на стыке наук.

Очевидной является не только значимость дальнейших разработок и конкретизации методологии исторической дисциплины на уровне концептуальных подходов и методов исследования, опирающихся на достижения всех общественных наук, но и их применение на практике. В связи с этим отдельная глава посвящена анализу важности использования в этнологических работах этносоциологических методик. В ней этнология рассматривается в контексте социокультурных и этносоциологических исследований.

В современной этнографии используется широкий круг различных методик, применяемых исследователями в зависимости от конкретно поставленных задач. Нарботана обширная литература по данной проблематике, откуда можно получить информацию как о традиционных, так и о современных методах и методиках сбора полевого материала (В. В. Пименов, В. Р. Филиппов, Г. С. Читая, М. Н. Шмелева, В. А. Козьмин и др.), о различных методах исследования, применяемых в этнографии (О. А. Артемьева, Л. И. Бородкин, Н. Н. Богомолова, Н. В. Давлетшина, И. Д. Ковальченко, В. Ф. Коломийцев, Н. В. Курилович, В. В. Латынов, С. Ю. Малков, В. К. Малькова, Г. Ю. Малкина, В. М. Мазырин, А. Н. Чураков, В. И. Шалак и др.). Разработаны также методики массовых этнологических исследований, использование которых дает возможность «характеризовать те исторические явления и процессы, которые нельзя считать окончательно ушедшими в прошлое, которые делятся и теперь, которые могут протянуться и в будущее» [Пименов, Филиппов, 1995].

Из имеющихся практических наработок в данной области, в той или иной степени применимых к исследуемой нами проблематике, отметим методическое руководство, разработанное болгарскими этнографами в

последней четверти XX в. Оно предназначено для сбора этнографического материала по традиционной культуре болгар [Методическое руководство., 1982].

В 2000 г. украинским этнологом А. В. Шабашовым было издано научно-методическое пособие, посвященное анализу методологических принципов и методике полевых этнографических исследований. Составленный автором указанной брошюры общий вопросник по системе питания, календарным праздникам, генеалогии и системе терминов родства адаптирован для этнических общностей Южной Украины. Включенные в нее некоторые образцы для сбора полевых материалов основаны на опыте полевых исследований, проведенных им в болгарских и гагаузских селах Южной Бессарабии [Шабашов, 2000]. К сожалению, раздел по календарной обрядности представлен в брошюре очень кратко, так как данной тематикой автор непосредственно не занимался. В нем содержится образец сбора сведений общего характера по народному календарю, главным образом болгар Бессарабии.

Что касается молдавской этнологии, то проблема методологии и методики исследований полностью выпала из поля зрения специалистов-этнологов. Опубликована лишь одна работа историографического плана, которая посвящена анализу состояния молдавской этнографической науки в XIX – начале XX в. и вклада русских исследователей в изучение молдаван [Лукиянец, 1986].

Несмотря на то, что молдавскими исследователями сбор этнографического материала осуществлялся в рамках комплексных экспедиций начиная еще с 60-х гг. XX в., до настоящего времени не опубликовано ни одного методического пособия по методам полевой работы или вопросника по сбору этнографических данных. Каждый исследователь при выезде в «поле» и беседе с информантом задавал ему вопросы по той или иной теме, исходя из собственной подготовки. Методы полевой работы нарабатывались этнографами только на практике, так как передавались устным путем.

Гагаузские этнологи, включившиеся в работу по сбору полевого материала в 90-е гг. XX в., были лишены даже такого опыта, поскольку комплексные экспедиции уже не организовывались. Отсутствие хотя бы общих вопросников существенно снижало результативность исследований. Учитывая тот факт, что в различных областях гагаузоведения одним из основных источников по-прежнему являются этнографические сведения (ввиду недостаточности или отсутствия архивных данных), задача сбора полевого материала на основе профессионально разработанных программ-вопросников остается крайне актуальной.

Кроме того, до настоящего времени проблема этногенеза гагаузов (тюркоязычные и православные) не разрешена. Сохраняется ее разновекторность и дискуссионность, не выявлены или должным образом не интерпретированы археологические памятники, непосредственно относящиеся к этнической истории народа.

Принимая во внимание не только важность сбора полевого материала, но и необходимость разрешения вопроса этногенеза гагаузов, очевидной является значимость разработки современной научной методики исследования их традиционной духовной культуры. Она должна быть нацелена на изучение проблемы этногенеза гагаузов через культурогенез (путем изучения происхождения культуры народа), который, наряду с антропогенезом (его биологическое происхождение) и глоттогенезом (происхождение языка), является составной частью современной методологии исследований процессов формирования и становления этнических общностей.

Публикуемое нами научно-методическое пособие по методике и практике этнологических исследований является первым в гагаузоведении. В нем автором представлена собственная методика, позволяющая выявлять этноспецифические особенности в области традиционной календарной обрядности у различных групп одного и того же этноса, длительное время проживающих раздельно. Исследовательская и полевая практика автора показывает, что выявление результатов этнокультурного взаимодействия и анализ трансформаций в различных областях традиционной культуры дает возможность проследить степень сохранности этнокультурных особенностей у различных групп гагаузов, а также обозначить те области культуры, которые более всего подверглись инокультурному влиянию. Анализ полученных данных позволяет рассмотреть основу этнокультурного кода гагаузов и определить этнические маркеры их традиционной духовной культуры. Именно через региональную и этническую специфику традиционной обрядности хорошо просматриваются процессы в области этногенеза и культурогенеза.

С учетом такой постановки вопроса автором сделан акцент на особой значимости междисциплинарных подходов при изучении инокультурных заимствований и межкультурных взаимодействий в контексте современных этнологических исследований. Изучение проблемы в указанном ключе актуально не только для гагаузов, но и для других этнических общностей, проблема этногенеза которых остается неразрешенной.

В предлагаемой методике автор исходит из собственного почти тридцатилетнего этнологического опыта изучения гагаузской проб-

лематики и личного опыта работы в «поле», в результате которой был собран материал практически по всем областям традиционной духовной культуры гагаузов: календарная обрядность, песенный и сакральный фольклор, религиозная рукописная традиция, этномедицина, этнометеорология, обычное право, соционормативная культура, терминология родства, народно-религиозные верования (обряд курбан, культ волка и т. д.), православная паломническая традиция (*хаджылык*), особенности религиозной и языковой идентичностей и мн. др.

В настоящем пособии не только раскрываются используемые методы и методики этнологических исследований традиционной духовной культуры гагаузов в междисциплинарном ключе и определяются проблемно-тематические направления научного «поля», но и предпринимается попытка анализа через автоэтнографию собственного опыта полевой работы. В нем автоэтнография выступает и как метод исследования, и одновременно как аналитический инструмент.

Пособие выполнено в рамках предметной области *историческая этнология* и нацелено на выявление генетической составляющей и пластов этнической культуры гагаузов, значимости в их культурном коде религиозной и языковой идентичностей. Соответственно отдельные главы посвящены рассмотрению новых направлений в гагаузской этнологии в связи с междисциплинарными исследованиями, анализу индивидуального опыта этнолога через автоэтнографию, а также разработке алгоритма сбора полевого материала по теме: «Гагаузский народный календарь» и составлению программы-вопросника.

Отметим, что работа над программой-вопросником – задача ответственная и сложная. Она потребовала осмысления и выработки собственных подходов к адаптации наработанной теоретической и практической базы по предмету исследования. Практический опыт был приобретен в ходе многочисленных полевых экспедиций. Он лег в основу 13 опубликованных автором индивидуальных монографий, посвященных истории, культуре и фольклору гагаузов, а также стал научно-практической базой для данных методических разработок.

Впервые публикуемая в настоящем пособии программа-вопросник по сбору полевого материала путем углубленного опроса информантов охватывает основные компоненты традиционно-бытовой и праздничной культуры гагаузов. Она дает возможность не только выявлять этнорегиональные особенности в области традиционной духовной культуры у различных групп гагаузов, но и рассматривать процессы в области культурогенеза на основе полученных данных.

Благодаря включению в данное издание программы-вопросника пособие получило не только теоретическое, но и практическое значение, поскольку ориентировано на полный сбор полевого материала по народному календарю с использованием для традиционной этнографии методов и методик. Наряду с этим автор обращает внимание на то, что их освоение возможно только в условиях реальной полевой работы, с наработкой собственного опыта по сбору полевого материала и общению с информантами.

Настоящее научно-методическое пособие предназначено для этнографов, этнологов, историков и культурологов. Оно будет также полезным для преподавателей школ и вузов, студентов, сотрудников музеев и краеведов, стремящихся глубже исследовать традиционно-бытовую культуру собственного народа.

Глава I

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК И ПОЛЕВАЯ ЭТНОГРАФИЯ: МЕТОДИКА И ПРАКТИКА РАБОТЫ В «ПОЛЕ»

1. Понятия «этнография» и «этнографический источник»

Существует большой спектр литературы, в которой подробно описаны предмет и объект этнографии, методы и методика полевых исследований, а также способы архивирования собранного этнографического материала (см. раздел: Литература). Ввиду ограниченного объема настоящего пособия, мы в данном параграфе дадим лишь основные дефиниции, раскрывающие понятия «этнография», «этнографический источник», «полевые исследования» и др.

Прежде всего приведем определение этнографии, сформулированное известным историком и этнографом С. П. Толстовым, которое считается одним из наиболее полных. В нем он определяет не только объект и предмет этнографической науки, но и основной инструмент сбора фактического, источникового материала – это, в первую очередь, метод непосредственного наблюдения: *«Этнография – историческая наука, изучающая преимущественно путем непосредственного наблюдения культурные и бытовые особенности различных народов мира, исследующая исторические изменения в развитии этих особенностей, проблемы происхождения (этногенез), расселения (этническая география) и культурно-исторических взаимоотношений народов»* [цит. по: Козьмин, с. 1, <https://textarchive.ru/c-1022660-pall.html>].

К важнейшим традиционным этнографическим методам относятся *наблюдение* и *нарративное интервью*. В настоящее время в специальной литературе можно найти различные классификации метода наблюдения: «по способу организации (полевое и лабораторное наблюдение), по степени формализованности (структурированное и неструктурированное наблюдение), по степени включенности наблюдателя в изучаемый процесс (невключенное и включенное – „участвующее” наблюдение)» и т. д. [см.: Готлиб, 2004].

Метод непосредственного наблюдения рассматривается специалистами «как сумма взаимосвязанных методик полевой работы, основными составляющими которой являются следующие: личные (непосредственные) наблюдения, работа с информантами, фиксация изучаемого материала, сбор этнографических коллекций, работа с документальными источниками». Такое понимание содержания метода непосредствен-

ного наблюдения считается довольно широким, поскольку, «с одной стороны, определяется объектом и предметом полевой этнографии, с другой, спецификой этнографического источника, по отношению к другим видам источников, применяемых в этнографических исследованиях» [Козьмин, с. 1, <https://textarchive.ru/c-1022660-pall.html>].

Понятие «этнографический источник» является довольно широким. В самом общем смысле оно обозначает «всякое явление, которое может быть использовано для извлечения сведений об этнических объектах (этносох или этнических общностях, субэтносох и этнических группах, об их сторонах, свойствах или особенностях). <...> Этнологические источники могут представлять собою *материальные (вещественные) предметы культуры изучаемого народа – артефакты*, в этом случае артефакты описываются и исследуются в качестве характеристик, произведений или свойств изучаемого народа. Если речь идет об изучении этнокультурной истории, то такие источники удобно трактовать как остатки прошлой этноисторической реальности. Следовательно, сам источник выступает как остаток, фрагмент изучаемого факта или объекта. К числу таких остатков-артефактов относятся, например, коллекции этнографических музеев, сохраняемые обществом памятники истории культуры, а также функционирующие в реальном бытовании традиционные предметы материально-вещной среды (традиционная народная одежда, характерные национальные кушанья, предметы обихода и т. п.)» [<https://lektsia.com/2x2db5.html>, с. 7].

Наряду с артефактами ученые выделяют такие «*источники, которые содержат в себе отражения тех или иных сторон этнического объекта*, интересующего исследователя. Их иногда называют **преданиями или меморатами** (от лат. *memoria* – память)». Данный вид источника очень обширен. Это письменные свидетельства и разнообразные записи (в том числе такие формы фиксации данных, как звукозапись, кино и видеосъемки), рисунки и устные рассказы, а также документальные и псевдодокументальные материалы. «Разделение источников на артефакты-остатки и мемораты-предания является вместе с тем и относительным (релятивным), и далеко не единственно возможным» [<https://lektsia.com/2x2db5.html>, с. 7].

«Этнографический источник» – это и опредмеченная информация, полученная методом непосредственного наблюдения, включающая в себя опрос респондентов. Особой чертой, свойственной этому виду источника, является то, что он характеризует реально бытующую или бытовавшую традиционно-бытовую культуру этнической общности.

В научной и учебно-методической литературе встречаются разнообразные трактовки понятия «этнографический источник». «В качестве такового рассматриваются „полевые материалы“, „полевые наблюдения“, „материалы, которые этнографы собирают, непосредственно наблюдая этнографическую действительность“, которые в качестве одной из составляющих более широкого круга источников применяются в этнографии. Такая позиция абсолютно оправдана, поскольку она базируется на представлении об этнографии как исторической науке. Поэтому в исследовании этносов как сложных социальных систем используются источники и так называемых смежных наук. В то же время метод непосредственного наблюдения определяется как основной способ получения первичной информации, то есть в конечном итоге этнографического источника» [цит. по: Козьмин, с. 1, <https://textarchive.ru/c-1022660-pall.html>].

Считается, что «сама структура метода непосредственного наблюдения как бы диктует способы ее опредмечивания, соответствующие классификации источников по способу кодирования и хранения в них информации. Действительно, полевые записи (личные наблюдения, записи бесед, извлечения из документальных источников) в виде полевых дневников, полевых тетрадей, тетрадей для работы с документальными источниками являются *разновидностью речевых или словесных источников*. Поведенческие источники представлены фиксацией различными способами производственных процессов, обрядов, игр, танцев и т. д. *Вещественные источники* представлены этнографическими коллекциями. *Изобразительные источники* – это рисунки, фотографии, схемы, планы и кино-, видеофильмы. В какой-то степени формальная классификация источников как бы растворяет в себе специфику этнографического источника, но это справедливо в отношении его оценки как комплексного. Сама же его специфика проявляется в предметной зоне этнографии и методе формирования» [Козьмин, с. 1, <https://textarchive.ru/c-1022660-pall.html>].

Сказанное выше свидетельствует о том, что способ формирования этнографического источника тесно связан со структурой метода непосредственного наблюдения. В результате его применения исследователь получает опредмеченную информацию. Но поскольку при ее сборе им могли использоваться различные методические приемы, то считается, что она неравноценна. «Существует мнение, что информация, полученная методом наблюдения и фиксированная в записях, рисунках, схемах, фотографиях и т. п. реальной жизни этнической общности, является наиболее ценной» [Козьмин, с. 1, <https://textarchive.ru/c-1022660-pall.html>].

ru/c-1022660-pall.html]. Специалисты акцентируют внимание на том, что очень важным является объективное отражение наблюдаемого, а не толкование о нем со стороны исследователя.

Большое место в формировании этнографического источника занимает работа с информантами. «Ее результаты незаслуженно считаются менее ценным источником, поскольку сообщения информантов сопряжены с двумя ступенями отражения образа объективной реальности – сначала в голове информаторов, а затем уже в голове исследователя <...>. Но признать это – значит отказаться не только от большей, но и от специфичной для этнографии информации, которую другими методами получить невозможно. Оба эти метода существуют в тесной взаимосвязи и органически дополняют друг друга» [Козьмин, с. 1, <https://textarchive.ru/c-1022660-pall.html>].

При сборе вещественных материалов, составляющих этнографические коллекции, обязательными являются учет и фиксация не только личных наблюдений исследователя за характером бытования конкретного предмета, но и сообщений информантов о нем. Без этого теряется значительная часть важной для дальнейшего исследования информации. Это говорит о том, что на этнографе лежит большая ответственность, так как собранный им этнографический источник используется не только в этнографии, но и в смежных научных дисциплинах.

В современной этнографии / этнологии применяется широкий круг частных методик, целенаправленно ориентированных на решение конкретных исследовательских задач. Полевые исследования «остаются для этнографов важнейшим средством получения информации об этнических свойствах изучаемых объектов. <...> Наконец, еще одно обстоятельство, которое определяет специфику объекта полевой этнографии. Оно заключается в том, что **абсолютно изолированные этнические общности представляют скорее исключение. То есть основной объект исследования существует в различных формах историко-культурных взаимодействий с другими этническими общностями в пределах историко-этнографических областей** (выделено нами – Е. К.). Поэтому, в качестве объекта полевой этнографии, следует рассматривать локальные подразделения ныне существующих народов, с учетом их историко-культурных связей с соседними народами» [Козьмин, с. 1, <https://textarchive.ru/c-1022660-pall.html>].

Изучение этнических процессов, идентичности, а также результатов этнокультурных взаимодействий является чрезвычайно важным и при этом очень сложным и требует от исследователя использования различных методов и методик при сборе сведений. Несомненно, важ-

нейшим источником для изучения этих процессов и явлений «были и остаются полевые материалы» [Филиппов, Филиппова, 1993, с. 6].

Все последователи новой исторической школы единодушны в том, что при изучении истории и культуры народа необходимо использование междисциплинарного подхода и различных источников. Марк Блок отмечал: «...Было бы большим заблуждением считать, что каждой исторической проблеме соответствует один-единственный тип источников, применимый именно в этом случае» [Блок, 1986, с. 11]. Л. Февр в книге «Бои за историю» особо подчеркивал, что речь должна идти не только о заимствовании понятий, но, прежде всего, о заимствовании методов и духа исследования. Он выступал против узкого взгляда на историю, указывая на значимость любого вида источников, а не только архивных документов, получивших особую привилегию у оторванных от действительности историков. Он писал: «История использует все источники, какова бы ни была их природа. Те, что находятся в обращении издавна, и те в особенности, что порождены бурным расцветом новых дисциплин: статистики, демографии <...>, лингвистики <...>, психологии <...>, всего не перечить» [Февр, 1991, с. 20].

Расширение сферы кооперации этнографии с другими науками, возникновение междисциплинарных исследований, теоретические обобщения методики и методологии самой этнографической науки – все это потребовало совершенствования источниковой базы, применяемой в этнографических исследованиях. *В современной этнографии содержание понятия источника отличается широтой.* Оно включает в себя как собственно этнографические данные, полученные методом непосредственного наблюдения (полевая этнография) или путем изучения вещественного материала из музейных и частных коллекций, так и использование данных других наук [см.: Козьмин, с. 1, <https://textarchive.ru/c-1022660-pall.html>].

Очевидно, что всестороннее изучение традиционной народной культуры возможно только с привлечением источников и материалов, относящихся к смежным дисциплинам: социологии, социальной и культурной истории, лингвистике, фольклористике, юриспруденции, религиоведению и др. Нередко при изучении одной области исследователь сталкивается с необходимостью сбора и анализа данных по смежным дисциплинам или использования характерных для них методов сбора источников.

Фольклорные и лингвистические данные играют важную роль в изучении результатов этнического взаимодействия, этнокультурных заимствований. Мифология и фольклор рассматриваются исследовате-

лями как важный источник для изучения этнических взаимодействий. (Об этом см.: Глава II, параграф 2.)

Говоря в целом **о роли этнографии как науки в современный период**, известный российский этнолог, этнограф, этносоциолог, социальный антрополог, историк С. А. Арутюнов подчеркнул: «Этнография и учит, и воспитывает, и показывает многое такое, что не покажет ни одна другая наука! Я считаю, что этнография, этнология, культурная антропология – как бы ее ни называть – одна из важнейших научных областей современности. Ее следует преподавать в средней школе, в классах 7–8. Очень многое можно осмыслить только в контексте, в совокупности разной информации. Этнография учит человечности, толерантности, умению вписываться в разные среды, смягчать реперкуссии, <...> потрясения, конечно, шок, который часто подстерегает нас в современном мире. Кроме того, этнография дает возможность немного заглянуть в будущее и, таким образом, как-то понять смысл своей жизни, историю своей семьи» [Арутюнов, 2018, с. 39-40].

Это значит, что этнография является не просто исторической наукой, изучающей культурные и бытовые особенности этносов, исследующей проблемы их происхождения и расселения, а также область культурно-исторических взаимоотношений народов. Многие ученые убеждены в следующем: один из глубоких смыслов этнографии заключается в том, что она учит жизни. Исходя из этого, можно сказать, что она обладает самодостаточной ценностью.

А этнограф / этнолог – это не просто профессия и стиль мышления, но в известной степени внутреннее содержание человека и даже смысл его жизни, выражающийся в постоянном живом интересе к традициям и обычаям своего народа и ко всему культурному разнообразию.

2. Основные методы сбора эмпирического этнографического материала

Существуют различия между этнографией как таковой и полевой этнографией. Полевая этнография «должна быть ограничена исследованием именно этнических свойств, которые трансформированы в традиционно-бытовой культуре. Здесь метод полевой работы более точно соответствует содержанию определения предмета науки как суммы свойств объекта, изучаемых конкретной наукой» [Козьмин, с. 1, <https://refdb.ru/look/2515819.html>].

Под понятием **«полевая этнографическая работа»** следует понимать сбор этнографических материалов в полевых условиях. При этом «полевую работу в современных условиях следует отличать от так на-

зываемой „этнографии современности“. Последняя определяется в качестве одной из предметных зон современной этнографической науки» [Козьмин, <https://textarchive.ru/c-1022660-pall.html>].

По мнению Г. С. Читая, «полевая этнография должна иметь столько методов, сколько аспектов имеет она сама». Здесь подразумевается не изменение самого метода непосредственного наблюдения, а необходимость вариативности полевых методик изучения компонентов традиционно-бытовой культуры. «Любой этнограф-полевик, какую бы исследовательскую задачу он перед собой ни ставил, всегда имеет дело с современностью, это, в частности, определяется объектом полевой этнографии. Такая ситуация, с точки зрения методических основ полевой работы, абсолютно не допускает изучения только архаики либо новаций. Подобные крайности приводят к искажению реальности, что противоречит принципу историзма в этнографическом исследовании» [цит. по: Козьмин, с. 1, <https://refdb.ru/look/2515819.html>].

Исследователь должен стремиться фиксировать компоненты культуры, сложившиеся и развивающиеся в разные хронологические периоды, и дифференцировать различные элементы бытовой культуры с позиций последовательного историзма и динамики развития. Поскольку многообразные элементы бытовой культуры возникли в разные исторические периоды и при различных обстоятельствах, то их роль в современной жизни также неодинакова: «одни элементы относятся к отжившим или отмирающим, другие составляют основу этнографической действительности и имеют перспективу дальнейшего развития. Этнограф обязан понять их роль, найти соответствующее место каждому из разнородных явлений...» [Шмелева, 1985, № 3, с. 44]. Это тем более целесообразно, что реликтовые явления порой трудно вычленить в такой сложной системе, как культура.

Основными методами полевого этнографического исследования являются личные наблюдения, впечатления и размышления (которые должны обязательно фиксироваться), опрос информантов, фото- и, по возможности, видеофиксация.

Основная группа ученых-этнологов, условно названная в историографии «традиционалистской» (С. А. Арутюнов, В. Н. Башилов, И. В. Власова, Я. В. Чеснов), отдавала явное предпочтение испытанным собственноручно этнографическим методам, таким как включенное наблюдение и интервью по свободной программе. Из более современных методик эти исследователи признавали аудиовизуальные методы, которые, по существу, лишь расширяют возможности метода наблюдения [Филиппов, Филиппова, 1993, с. 7-8].

При классификации методов полевой этнографической работы ученые в первую очередь выделяют *непосредственное наблюдение* и *эксперимент* (Р. Ф. Итс, В. А. Козьмин, С. В. Березницкий, И. Ю. Винокурова и др.). Под экспериментом подразумевается непосредственное соучастие этнографа в основных обрядовых действиях [Итс, 1991, с. 35].

Под несколько иным углом зрения трактует это понятие В. А. Козьмин. Он рассматривает этнографический эксперимент как один из наиболее важных механизмов проверки этнографических данных [Козьмин, <https://textarchive.ru/c-1022660-pall.html>]. Указанное требование в первую очередь связывается им с таким понятием, как «чистота эксперимента», под которым понимается максимальное ограничение влияния этнографа на его ход. Благодаря этому, считает исследователь, становится возможным выявление этнических функций традиционных знаний или верований (относительно тех или иных культурных пережитков) как важных источников этнической истории для нового поколения.

По мнению других ученых, основой для проведения этнографического эксперимента способны служить, например, предания. «В ходе проведения экспериментов могут быть реконструированы забытые ремесла, возрождены некоторые аспекты этнических традиций, изучена сложная взаимосвязь человека и природы» [Березницкий, 2014, с. 19].

Уже в 80-е гг. XX в. в этнографии был накоплен довольно богатый опыт сочетания различных методик – как традиционных, так и включенных из других наук. Постепенно они стали использоваться в полевой этнографической работе. Например, метод непосредственного наблюдения в сочетании с опросными методиками в целом удовлетворяет проблематике «этнографии современности», поскольку данное направление занимается изучением вопросов, связанных с этнографической действительностью, нынешним обликом этнической общности. А «сравнительно-исторический метод позволяет широко использовать материалы, собранные в современности данным методом для реконструкции в исследованиях по истории первобытного общества, исторической этнографии. Это возможно в связи со стадийной оценкой понятия „современность“. Наблюдая и фиксируя в современных полевых условиях архаичные элементы материальной и духовной культуры, традиционные социальные институты, этнография может реконструировать культурные явления далекого прошлого» [Козьмин, <https://textarchive.ru/c-1022660-pall.html>].

При этом учеными не только делается акцент на реконструкции тех явлений, которые ранее бытовали в культуре исследуемого этноса, но

и подчеркивается необходимость изучения единства и взаимосвязи нового и традиционного.

Что касается *методов сбора эмпирического этнографического материала*, то прежде многие этнологи склонялись к доминированию «традиционных» неформализованных их видов, которые планировалось лишь несколько модифицировать путем использования современных аудиовизуальных технических средств. По их мнению, большее распространение будет демонстрировать метод включенного наблюдения.

Так, например, *при невключенном наблюдении* исследователь не является участником изучаемой ситуации, а наблюдает ее со стороны. При этом пространственно он находится рядом с людьми, чье поведение он изучает. «Позиция исследователя здесь – отсутствие совместных действий, каких бы то ни было отношений с участниками наблюдаемой ситуации. Исследователь здесь – чужой, который и не пытается стать „своим“, четко обозначая свое положение Другого. *При включенном наблюдении* – принципиально другая картина. Исследователь здесь – чужой, который под разными предлогами становится своим, т. е. делается равноправным участником той ситуации, которую изучает. В идеальном варианте такого наблюдения изучаемые люди даже не догадываются о его исследовательской роли» [Готлиб, 2004].

Наряду с этим этнографы констатировали, что наметился «спад интереса к „социологическим“, строго формализованным методам сбора эмпирической информации. Это свидетельствует о преимущественном внимании исследователей к методам, связанным с „проникновением“ вглубь изучаемого явления, но не обеспечивающим статистической репрезентативности эмпирического материала» [Филиппов, Филиппова, 1993, с. 10].

Следует отметить, что явное предпочтение многими исследователями полевых методов, позволяющих проникать в глубинную суть изучаемых феноменов (за счет репрезентативности данных), обусловлено тем, что «этносоциологические исследования более подвержены влиянию политической конъюнктуры, а также тем, что собранная с их помощью информация содержит изрядную долю „шума“ и „помех“, измерить и нивелировать которые весьма сложно» [Филиппов, Филиппова, 1993, с. 8].

Полевая работа современных этнографов, изучающих традиционную культуру народов, несколько отличается от той, которая проводилась 20–30 лет назад – в 1990-е – 2000-е гг., не говоря уже о 70–80-х гг. XX в. В указанный период времени основным методом сбора материала

о различных сферах народной культуры был опрос сельского населения по специально составленному вопроснику. Для опросов осуществлялся поиск компетентных информантов, в число которых входили люди самой старшей возрастной категории, то есть родившиеся в начале XX в. «Они были подлинными знатоками крестьянской культуры, мало затронутой модернизационными процессами» [Винокурова, 2014, с. 10].

В настоящее время исследователи, как и прежде, стараются получить информацию о различных этнокультурных традициях, ориентируются на самых пожилых жителей сел (70–80 лет и старше). На данный момент к такой возрастной группе относятся люди, родившиеся в 30–40-е гг. XX в. По мнению специалистов, необходимо учитывать то, что «на памяти этого поколения происходила ломка традиционного быта, жизнь при советских социальных и культурных институтах». В сложившейся ситуации, считает И. Ю. Винокурова, «не следует ностальгировать по прежним информантам, как это часто бывает с этнографами. Необходимо менять методику сбора полевого материала и его последующего анализа. Внимание исследователя должно быть направлено не только на сведения, получаемые при опросе по определенной тематической программе, но и на фиксацию биографических сведений информанта. С помощью биографического метода можно определить время функционирования культурного явления и его состояние, соотнеся его с биографическими данными опрашиваемого и упоминаемых им в беседе родственников и односельчан, а также с периодом в истории страны. Нельзя также упускать из виду временной аспект записанных тематических текстов, в которых часто можно встретить сравнение „жизни“ культурного явления, обозначенные словами „прежде“ и „теперь“, отношение к нему человека» [Винокурова, 2014, с. 10-11].

Обобщая все вышесказанное, отметим, что сегодня жизнь внесла свои коррективы в методы как сбора эмпирического материала, так и его применения в исследованиях, относящихся к смежным дисциплинам. Мы уже отмечали, что некоторое недоверие этнологов конца прошлого века к социологическим методам объяснялось тем, что они в определенной степени подвержены влиянию политических веяний. И с этим выводом сложно не согласиться.

Если выстроить используемые в этнологии методы и методики по мере их востребованности, то на первом месте находятся включенное наблюдение и интервью по свободной этнографической программе, на втором – аудиовизуальные методы, а далее следуют социально-психо-

логическое тестирование и метод экспертных оценок, а также стандартизованное интервью, анкетирование, социометрия [Филиппов, Филиппова, 1993, с. 8].

В последние годы этнологи обращают особое внимание на большие возможности «биографического метода» [Винокурова, 2014, с. 10-15; и др.], тем более, что он, во-первых, является одним из самых адекватных для полевых практик, а во-вторых, позволяет подчеркнуть общие тенденции с помощью индивидуальных материалов. На основе воспоминаний респондентов культурные практики лишаются искусственного этнографизма, а реальные факты четко вписываются в конкретную хронологию жизни отдельного человека. Это же позволяет заниматься не только днем вчерашним, но и современностью. В результате «ретроспекция меняется на перспективу» [Пригарин, Стоянова, 2013, с. 18, 24].

Важной составляющей «биографического метода» является копирование старых семейных фотографий, что не только дает возможность удачно дополнить этнографический материал с помощью анализа конкретных судеб и визуального документирования, но и позволяет представить описания культур и истории повседневности более предметно, объемно и в лицах.

3. Методические приемы в полевой этнографии и принципы их использования

Как уже отмечалось, по эффективности методов сбора эмпирического этнографического материала учеными были выдвинуты на первое место «традиционные» их виды – *включенное наблюдение* и *опрос (интервью) по свободной этнографической программе* с использованием аудиовизуальных технических средств, поскольку они дают возможность исследовать суть изучаемых явлений за счет репрезентативности данных. По мнению специалистов-этнографов, необходимо сочетать метод «включенного» (исследователь со стороны скрыто наблюдает за происходящим) и «невключенного» наблюдения (с объяснением информаторам или населению цели исследования). Все полученные сведения должны фиксироваться в полевых дневниках исследователя, а также дополняться другими всевозможными средствами (фотографии, рисунки и др.). Учитывая то, что научно-технический прогресс ушел достаточно далеко, необходимо использовать, с целью экономии времени и получения более широких сведений, аудио- и видеозаписывающую аппаратуру. В наши дни задачу исследователя значительно облегчают возможности Интернета, в частности скайп.

Несмотря на имеющиеся разработки в области составления программ по методам и методике сбора полевых этнографических материалов (С. М. Абрамзон, Г. С. Читая, Г. С. Маслова, Г. Громов, В. Н. Башилов и др.), данный вопрос и в настоящее время сохраняет свою актуальность. Основные задачи, связанные с развитием этнографической науки, а также методы и методика сбора полевых этнографических материалов, широко обсуждались на страницах специализированных научных изданий начиная еще с 80–90-х гг. прошлого столетия.

Многими исследователями отмечалась необходимость совершенствования методики полевых исследований [Ванштейн, 1985, № 3, с. 57; Обсуждение статей., 1985, № 6, с. 57]. Не вполне правомерно, по мнению А. М. Решетова, разделяются на два самостоятельных метода полевых исследований «непосредственное наблюдение» и «опрос». При опросе (хотя и заранее запрограммированном), проводимом в свободной форме, следует обязательно отталкиваться от наблюдений, от реальности [Обсуждение статей., 1985, № 6, с. 58]. При отсутствии стационарных длительных экспедиций важной, по мнению специалистов, является необходимость сохранения хотя бы принципа сезонности при сборе полевого материала. В современный период это под силу только хорошо финансируемым научным институтам, поскольку гранты, как правило, не рассчитаны на такую массовую и трудоемкую работу.

Способ коммуникации между информантом и исследователем зависит от характера этнографического интервью, которое, в свою очередь, отличается объектом и предметом опроса. «Стандартизированное (формализованное) интервью, иначе говоря опирающееся на подбор намеченных тем, подтем и соответствующих им опросников, почти исключает спонтанные ассоциации. В определенной мере исследователь может их провоцировать, используя т. н. открытые вопросы» [Островский, 2009, с. 25].

В настоящее время метод интервью очень популярен и в социологической практике. «Это объясняется прежде всего его универсальностью, с его помощью можно получить информацию о прошлом, настоящем и будущем изучаемых людей (в качественном интервью – это переживание прошлого, настоящего и будущего), субъективную и поведенческую информацию. Конечно, изучать поведение людей можно и целенаправленно наблюдая за ними, т. е. используя метод наблюдения. Вместе с тем, наблюдая в качестве стороннего наблюдателя, очень трудно „проникнуть“ в субъективный мир человека, мир его переживаний, чувств, оценок, планов, мотивов тех или иных поступков, стереотипов. Только опросные методы, и прежде всего интервью, дают иссле-

дователю такой шанс. Кроме того, в интервью, в отличие от анкетного опроса, в живом общении „лицом к лицу” с респондентом (информантом) интервьюер имеет возможность наблюдать его отношение к опросу, его поведение в процедуре интервью» [см.: Готлиб, 2004].

При стандартизированном опросе осуществляется унификация параметров интервью в рамках конкретного исследования. Это делается для того, чтобы обеспечить последующую сопоставимость полученных результатов, то есть «унифицируется перечень вопросов, который задается респондентам». При этом используется стандартизированный / структурированный опросник – одинаковый для всех участников исследования. При формализованном интервью вопросам придается определенная форма. «Высокая степень формализации означает использование закрытых вопросов с готовыми ответами». Характерной чертой структурированного интервью является установление связи между отдельными его элементами – вопросами и темами. «Высокая степень структурирования означает жесткую последовательность этих элементов, реализуемую исследователем в процедуре интервью, т. е. директивность стратегии интервью (максимальная управляемость процедурой интервью интервьюером – Е. К.). <...> Напротив, низкая степень структурированности интервью, его недирективность означают свободу перехода от одних вопросов к другим, незапланированность переходов, совершаемых, как правило, „по вине” респондента (информанта)» [см.: Готлиб, 2004].

Одной из характерных черт работы *в этнографическом поле*, в отличие от социологического интервью, является то, что «предметом изучения выступает почти всегда не личность информанта, а различные аспекты конкретной этнокультурной среды (подчеркнуто нами – Е. К.). Если для социолога личностная интерпретация имеет самостоятельную ценность, то для этнографа она становится значимой только в ряде ситуаций, например, при изучении действенности социальных норм или оценке какого-либо явления» [Островский, 2009, с. 27].

В связи с этим еще раз подчеркнем, что при работе в «поле» важным является метод этнографического наблюдения, который заключается в наблюдениях самого собирателя, оформленных в текстовых документах. Они являются ценной информацией, потому что исследователем даются качественные оценки современного состояния реалий и быта [Ушаков, 2009, с. 29].

Несомненно, и для исторических исследований, и для этнографических характерна определенная степень субъективности. Так, историком используются не все имеющиеся у него на руках архивные до-

кументы, поскольку в ходе исследования им осуществляется не только их интерпретация, но также предварительный отбор и систематизация. «В силу того, что объектная зона этнографии практически не имеет внешних ограничений, а предмет науки создается дискурсом, как общественным, так и исследовательским, то и оценка источника, являющаяся конечным результатом получения информации, указывает на субъективность его выбора» [Дмитриев, 2009, с. 34].

Задача этнографов состоит в адекватном отображении действительности и дифференцировании собранного полевого материала с помощью выделения архаических элементов, с одной стороны, и инноваций и новшеств, с другой. Очевидно, что целесообразность того или иного метода сбора информации определяется характером стоящих перед исследователем задач, спецификой объекта изучения.

При сборе материала по традиционной культуре наиболее результативным является так называемый *семейный* [Обсуждение статей..., 1985, № 6, с. 69], а также *территориальный подход*. В первом случае в качестве основного объекта исследования выступает семья, а во втором – территориальная единица (село, улица и т. д.). Семья – это самая важная микроединица наблюдения, независимо от темы исследования, потому что в ней аккумулируются все стороны не только внутрисемейной жизни, но и общественного и производственного быта, нравственных и эстетических представлений народа [Обсуждение статей..., 1985, № 5, с. 62.]. Кроме того, полученные ранее в семье сведения с помощью опроса и непосредственного наблюдения значительно дополняются и корректируются.

Использование *территориального подхода*, при котором основной единицей наблюдения является территориальная общность – село, улица, более всего подходит для изучения вопросов, связанных с общесельской жизнью, общественными праздниками и хозяйственными работами, для установления характера взаимодействия с инонациональным окружением внутри собственной территориальной единицы и с соседними иноэтническими селами, для выявления глубины генетической памяти и широты использования прозваний и др.

Репрезентативность полученных сведений во многом зависит от использования метода представительной выборки, включающего в себя определенные продуманные критерии. Желательно, чтобы количество опрошенных определялось процентным соотношением общего числа жителей каждого населенного пункта. Оптимальным является осуществление в начале исследования так называемого «пилотного проекта» (предварительного опроса), результаты которого дадут воз-

возможность подкорректировать некоторые вопросы анкеты и позволят получить наиболее достоверную информацию.

Многими этнографами отмечается, что при полевых исследованиях в качестве одной из наиболее важных задач выступает поиск хорошего информанта, который бы отвечал требованиям исследователя. Информант должен отличаться природным умом, отличной памятью, наблюдательностью и хорошо понимать поставленные исследователем вопросы. «Хороший информатор – это большая удача собирателя, с ним целесообразно проводить длительные и неоднократные беседы» [Обсуждение статей..., 1985, № 5, с. 64].

Если перед исследователем стоит задача получения от информантов целостных и протяженных «текстов» автобиографического, мировоззренческого и конкретно-бытового содержания, то в данном случае правомерной является практика ограничения круга респондентов (экспертов), которая также показала свою эффективность [Обсуждение статей..., 1985, № 5, с. 58]. Общая картина бытования того или иного обычая или обряда устанавливается в результате полных ответов, записанных у нескольких информантов, которые, как правило, являются замечательными рассказчиками.

Нередко религиозность информанта может служить индикатором сохранения им и его семьей народных традиций. Лица, исполняющие народные обычаи и обряды, как правило, довольно религиозные люди, так как народная обрядность тесно связана с православным календарем.

С целью увеличения результативности полевых исследований целесообразным является тесный контакт с руководителями сел, сельских культурных центров (примарами, библиотекарями). При информировании их о цели приезда и задачах они со своей стороны оказывают помощь исследователю, экономя его время: приводят знающих стариков-информантов или указывают их место жительства. Особенно важно придерживаться этого принципа при сборе полевого материала за рубежом, чтобы продемонстрировать официальным властям цель своего визита и контактов с местным населением.

Вполне оправдан и способ сбора полевого материала одновременно у нескольких человек, составляющих фокус-группу: это активизирует память информантов, позволяет им свободно общаться и углубляться в воспоминания, дает возможность дополнить и одновременно перепроверить собираемые данные. Поэтому вполне эффективно, на наш взгляд, использовать как метод свободного интервью с одним информантом, так и опрашивать по программе-вопроснику одновременно

нескольких респондентов (например, трех-четырёх человек). Хорошую результативность коллективной формы опроса отмечали многие исследователи [Обсуждение статей..., 1985, № 5, с. 58].

Информация об обычаях и обрядах, которые исполнялись в прошлом, но утрачены в настоящем, должна подвергаться обязательной проверке. Для уточнения полученных сведений следует опрашивать нескольких информантов, причем в каждом населенном пункте, охваченном опросом. Чем шире круг привлекаемых к опросу лиц, тем достовернее полученные данные. Использование этой методики позволяет на практике показать достоверность собранной информации и добиться ее репрезентативности. Таким образом, с целью определения достоверности и распространенности того или иного обряда, праздника или верования необходимо использовать так называемый *метод повторяемости сведений*. При этом не следует упускать и интересные единичные факты.

Очевидно, что при более глубоком исследовании появляются новые данные и возникают дополнительные вопросы, которые не были учтены в некоторых ранее опрошенных населенных пунктах. В случае невозможности быстрого выезда одним из способов уточнения полевого материала, как мы упоминали выше, может являться телефон и Интернет / скайп (при условии, что респонденты им владеют и с ними был установлен хороший контакт). Естественно, эти беседы также должны фиксироваться на диктофон.

Для определения достоверности информации целесообразным является использование *метода экспертной оценки* – привлечение экспертов, в качестве которых могут выступать учителя (преподающие историю, а также дисциплины, в поле зрения которых входят культура и народные традиции), священники и другие лица, длительное время живущие в данной среде. (Об этом см. также главу V, параграф 1.)

4. Отношения «исследователь – информант»: специфика работы в «поле»

Собирая полевой материал, этнограф, не принадлежащий к представителям исследуемого им этноса, оказывается в ситуациях, когда необходимо воспринимать и оценивать инокультурные ценности, которые не всегда отвечают типу его собственной ментальности, убеждениям, интеллектуальным возможностям и предпочтениям. На это влияют стереотипы своей культуры, профессиональное образование, особенности индивидуально-личностного социокультурного, в том числе полевого, опыта. «Особенно важна собственная установка на равноправность общения. Только в этом случае у исследователя исчезает

внутренняя раздвоенность сознания, снимается противостояние двух встречных логик, наступает взаимопонимание» [Фишман, 2009, с. 16].

Отношения «исследователь – информант» имеют несколько плоскостей:

1. Прежде всего, информант для исследователя – это *источник знаний*, человек, обладающий опытом и владеющий моделями, характерными для местного населения. Он является носителем определенной информации, которая требуется исследователю. Для того чтобы восстановить элементы традиционной обрядности, этнографу необходимо тщательное исследование и фиксация их у носителей и хранителей народных традиций, то есть у старшего поколения, поскольку историческая глубина сведений о корнях бытующих явлений определяется их возрастом.

Соответственно, информанты – это обычно пожилые люди, зачастую одинокие и больные. В процессе контакта исследователь должен проявлять и демонстрировать сочувствие, что требует больших энергетических затрат. Это связано с тем, что во время опроса информанту нередко приходится возвращаться в прошлое, в результате чего такие беседы зачастую носят исповедальный характер, а связанные с ними воспоминания и переживания тяжелы и драматичны. П. Томпсон, автор известных работ по так называемой устной истории, справедливо полагает, что «для пожилых людей память выступает в качестве средства терапии» [Томпсон, 2003, с. 24; Фишман, 2009, с. 19]. А знание, полученное таким образом, – «физическое по сути, т. к. антрополог и информант реагируют друг на друга даже на физиологическом уровне» [Багдасарова, 2008, с. 136].

2. В случае если информант и исследователь различаются по этнической принадлежности (по принципу свой – чужой), то сбор полевого материала является также *одной из форм межкультурной коммуникации*.

3. Большое значение при общении с информантами имеют *личные и профессиональные качества интервьюера*: способность располагать к себе, контактность, наличие определенных знаний психологии. Это позволяет создать благоприятную атмосферу и расположить информанта к беседе. Демонстрация интереса и определенное знание предмета интервьюером, при тактично задаваемых вопросах, позволит активизировать память респондента.

Это значит, что на полноту и глубину собираемых этнографических сведений влияет ряд факторов: расположенность информанта к интервьюеру, степень доверия к нему в данной этнокультурной среде и местности, градус индивидуальной вовлеченности в беседу конкрет-

ного информанта, умение интервьюера быстро распознать ключевые для сознания информанта темы и понятия и «подключиться» к ним [Островский, 2009, с. 22, 24]. Эти обстоятельства во многом определяют характер коммуникации и сложности сбора интервью в этнографическом поле.

4. Полевые исследователи, по мнению ученых, *участвуют в процессе поддержания этничности, а иногда выступают и как хранители утрачиваемой коллективной памяти* той или иной этнической общности. В связи с этим они обращают внимание на то, что «личность исследователя, будучи частью диалогического общения, сама по себе представляет определенный интерес» [Фишман, 2009, с. 20-21].

5. В работах ряда ученых рассматривается важный, на наш взгляд, вопрос *о влиянии национальности интервьюера* (в сопоставлении с национальностью респондента) на полноту и достоверность получаемой информации [Кондратьев, 1974]. (Об этом см.: глава IV, параграф 4.)

5. Программы и вопросники в полевой собирательской работе

Несомненно, результативность полевой работы во многом зависит от использования программ-вопросников и от профессионального подхода исследователей к сбору этнографической информации. Сложность заключается в том, что нет единых методик сбора полевого материала, что затрудняет, а в некоторых случаях делает невозможным сравнение имеющихся этнографических сведений. А. М. Решетов обращал особое внимание на необходимость в научно разработанных программах, позволяющих получать сопоставимые данные [Обсуждение статей..., 1985, № 6, с. 58, 59].

Отсутствие подобного рода программ и вопросников не позволяет получить полные данные при изучении того или иного явления. Стихийно созданные вопросники, не учитывающие состояние изученности проблемы, а также важные особенности и нюансы, дают искаженные сведения, на основании которых впоследствии делаются ошибочные выводы. «Вопросник при недостаточно умелом его использовании может стать своего рода барьером между исследователем и исследуемыми: позволяя получить статистически сравнимое в компонентах множество, он обезличивает участников опроса» [Обсуждение статей..., 1985, № 5, с. 58].

Для более углубленного исследования традиционной культуры в целом и *ареального картографирования* всех особенностей проявления

того или иного элемента не только необходимым, но и чрезвычайно важным является использование подробных программ-вопросников, которые сочетались бы со сбором полевого материала в форме свободного и углубленного интервью. Вопрос заключается скорее в цели программы-вопросника: рассчитан ли он на сбор материала общего информативного характера или нацелен на выявление и фиксацию различных региональных обрядовых реалий, терминологических особенностей и т. д.

По мнению С. И. Ванштейна, «для успешного полевого изучения старотрадиционной культуры как специалистами, так и краеведами очень важны хорошо подготовленные программы и детальные вопросники. В них должны быть учтены возможные особенности малоисследованных исчезающих компонентов и предусмотрена их максимальная фиксация, включая ареальное картографирование. Последнее, как известно, особенно важно для ареального исследования не только материальной, но и духовной культуры, изученной в этом отношении несравненно хуже». Научно обоснованным представляется предложение того же автора, которое сводится к следующему: «Программы-вопросники нужны в двух вариантах: один рассчитанный на специалистов-этнографов, другой – на широкий круг краеведов, учителей школ. <...> Программы-вопросники должны различаться <...> в зависимости от того, предназначены ли они для фиксации отдельных элементов культуры или всех ее сторон у исследуемого этноса, для углубленной работы с отдельными информаторами или для массовых опросов. Разумеется, подготовка таких вопросников предполагает исчерпывающий учет состояния изученности предмета исследования» [Обсуждение статей., 1985, с. 58].

По замечанию В. Ф. Горленко, «беда заключается в плохом знании начинающими исследователями состояния изученности конкретных разделов культуры тех или иных народов» [Обсуждение статей., 1985, № 5, с. 69].

Работу по стандартизированным вопросникам необходимо сочетать со свободной беседой, углубленным интервью. Однако метод свободной беседы в немалой степени обусловлен содержанием вопросов, интересующих интервьюера, которые непосредственно связаны с целью исследования. И здесь также большое значение имеет углубленная программа-вопросник, позволяющая выявить наличие или отсутствие того или иного элемента в народной обрядности, поскольку информант дает сведения, представляющие интерес с его точки зрения, и не акцентирует внимание на отдельных деталях, которые являются для него само собой разумеющимися или второстепенными.

Вряд ли можно полностью согласиться с Г. Н. Грачевой в том, что «хорошо составленный, продуманный до мелочей вопросник очень полезен для начального (подчеркнуто нами – Е. К.) этапа сбора материала по любой теме, для опоры на общие моменты этнических культур определенного ареала», которые могут служить для исследователя неким «поплавком или спасательным кругом» [Обсуждение статей..., 1985, № 4, с. 76].

Аналогичная точка зрения была высказана Г. Н. Симаковым: программы и вопросники следует использовать лишь для овладения темой беседы, для ее планирования, поскольку непосредственное использование их при беседе и подробная запись быстро утомляют, а порой и настораживают информатора [Обсуждение статей..., 1985, № 6, с. 65].

Некоторые современные исследователи, исходя из собственного полевого опыта, высказываются о необходимости поиска новых методов сбора этнографического материала и изменения методики: «Незаметно для самих себя мы постепенно отказывались от вопросников как основы познания культуры. Недовольство ими было связано с узкой направленностью – беседы всегда оказывались более интересными и познавательными, если их не загонять в жесткие рамки тем. Это выразилось в переориентации на то, что в источниковедении называется „массовые материалы“» [Пригарин, Стоянова, 2013, с. 24].

Теоретически с этим можно согласиться, но на практике отказ от использования программ и вопросников для углубленного изучения той или иной области культуры может привести к тому, что при опросе будет упущен ряд важных элементов. Несомненно, вопросник нередко ограничивает выявление своеобразия и вариативности традиции и в определенной степени диктует предвзятый подход к материалу. Однако в данном случае вопрос скорее связан с тем, насколько продуман и профессионально составлен вопросник, на кого он рассчитан, какие задачи должен решить. Некоторым недостатком программы-вопросника является ее довольно значительный объем, требующий затраты большего количества времени не только у интервьюера, но и у информанта. Поэтому сочетание свободного углубленного интервью, умело направляемого исследователем, с опросом по программе-вопроснику и включенным наблюдением даст, на наш взгляд, наиболее высокие результаты.

Важность создания программ-вопросников по традиционной обрядности, по различным областям народного знания, которым отводится большая роль при сборе полевого материала, подчеркивалась многими учеными (Н. И. и С. М. Толстые, М. Н. Шмелева, С. И. Ванштейн, В. Р. Арсеньев, Г. А. Сергеева и др.) [Арсеньев, 1985, № 5, с. 57; Шмелева, 1985, с. 46; Сергеева, 1985, № 5, с. 62]. Как отмечали Н. И. и С. М. Толстые,

это важная методологическая проблема. «Вопросник всегда отражает ту или иную предварительную систематизацию и даже интерпретацию материала. От него зависит не только полнота, но и качество собранных данных» [Толстой, Толстая, 1984, с. 78]

Очевидно, что в программы и вопросники следует закладывать необходимые задачи. Кроме того, они, как правило, основываются на определенных гипотезах исследования. При этом программы и вопросники «должны быть нацелены на добывание не суммарных, а дифференцированных и детализированных конкретных сведений» [Шмелева, 1985, с. 46], которые необходимо рассматривать в динамике и взаимосвязи, с использованием принципа историзма.

* * *

В данной главе рассмотрены основные составляющие, характеризующие понятия «этнография» и «этнографический источник», методы сбора эмпирического этнографического материала, а также различные формы опроса. Проанализированы основные методические приемы, характерные для полевой этнографии, и принципы их применения. Обращается внимание на то, что от использования представительной выборки во многом зависит репрезентативность получения этнографических данных.

Подчеркивается, что при изучении многих компонентов бытовой культуры невозможно получить ценные сведения без углубленных бесед с информаторами. Применение данной формы опроса связано с задачами и проблематикой исследования. При сборе полевого материала по современному состоянию народной обрядности продуктивным представляется сочетание углубленного опроса информаторов с методом массового анкетирования. Необходимо использование также специально разработанных вопросников и анкет с хорошо сформулированными вопросами.

Особое внимание автор уделил анализу плюсов и/или минусов программ и вопросников в полевой собирательской работе. Отмечается, что они зависят от тех задач, которые стоят перед собирателем материала. В них следует учитывать состояние изученности проблемы в целом, сложность ее разрешения и специфику. Очевидно одно – программа-вопросник должна быть составлена таким образом, чтобы выявлять не только общие типологические черты исследуемого объекта, но и этноспецифические элементы, а также региональные и локальные особенности, динамику развития обряда, связь народного обряда с религиозной обрядностью, место религиозного обряда в традиционном обрядовом комплексе и т. д.

Глава II

ЭТНОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ И ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

1. Актуальность и методы междисциплинарных исследований в связи с расширением предметной области этнографии

В исторической науке значительное внимание уделяется изучению культурного феномена этноса, в частности исследованию традиционной культуры. В последнее время ученые все больше говорят о «ренессансе» традиционной культуры. С одной стороны, изучение вопроса о национальном своеобразии невозможно без выявления результатов этнокультурного взаимодействия этноса с соседними народами на протяжении различных исторических периодов. С другой стороны, углубленное исследование традиционной этнической культуры объективно содействует процессу межкультурного диалога, развитие и углубление которого во многом зависят от так называемой «этнокультурной компетентности».

Необходимость сочетания различных методов при изучении столь сложного явления, как духовная культура, отмечается многими исследователями. Ж. Ле Гофф, указывая на кризис методологии истории, предлагал использовать новые пути познания человека, его деятельности, мироощущения, миропонимания [Ле Гофф, 1991, с. 25-83]. О необходимости общей переориентации самого исследовательского мышления и изменения ракурса изучения исторического прошлого и методов его постижения пишет А. Ястребицкая. По ее мнению, «историческая наука и поиски новых путей сводятся к тому, что исследователи приближаются к пониманию исторического прошлого через его субъект и носителя – человека» [Ястребицкая, 1991, с. 84-85]. А. Пондопуло ставит вопрос о месте исследователя по отношению к тому обществу, которое он изучает, о его роли в процессе изучения и преобразования увиденного в текст [Пондопуло, 1991, с. 114-115]. Например, метод применения конкретно-исторического времени основан на «вживании» исследователя в сознание людей далекой эпохи. При этом *особое внимание уделяется изучению взаимовлияний и взаимоотталкиваний* [Автономова, Караулов, Муравьев, 1988, с. 71-87].

Акцент на многообразии типов культур и целесообразности их изучения с использованием, наряду с общепринятыми методами, так называемого метода культурно-исторической генетики, делался К. Кантором, С. Неретиной и др. [Кантор, 1992, с. 10-24; Неретина, 1990, с. 23-28].

Все исследователи единодушны в одном: при изучении истории и культуры народа необходимо использование междисциплинарного подхода. При этом, как подчеркивал Л. Февр, речь идет не только о заимствовании понятий, но, прежде всего, о заимствовании методов и духа исследования [Февр, 1991, с. 20]. «Способность к согласованию смежных дисциплин, взаимообмену между ними» – вот не менее верное определение прогресса в какой-либо развивающейся отрасли науки. Нередко эту проверенную на опыте истину выражают иными словами: «Крупные открытия чаще всего совершаются на стыке наук» [Февр, 1991, с. 97]. О том, что в науке в целом многие открытия, особенно в последнее время, делаются именно на стыке наук, говорят и современные ученые [Дробижева, 2018(а), с. 93].

Междисциплинарная интеграция этнографии со смежными науками и формирование на их основе таких новых научных направлений, как *этнодемография*, *этноэкология*, *этноэкономика*, *этнолингвистика*, *этнопсихология*, *этносоциология*, *этнополитология* и др., происходила особенно активно в 60–80-е гг. XX в. [Комарова, 2018, с. 47].

В начале XXI в. этнологи все шире стали опираться на методы, используемые в социологии, психологии, фольклористике, лингвистике. Активно развивались целые научные направления, изучающие этнос и этнические процессы с акцентом на собственных методах исследования.

Согласно выводам специалистов, «современное развитие этнографии характеризуется расширением ее предметной области, наряду с традиционными возникли такие ее исследовательские направления, как этнография города, этнография современности, этнография детства, этнография питания, этнография общения (этноэтикет). Развиваются системные исследования культуры, этнических процессов, ряд направлений, названия которых объединяются формантом „этно-“ – этноэкология, этномедицина, этноботаника, этнометрология и т. д. Эти направления свидетельствуют о расширяющейся сфере кооперации этнографии с другими науками, возникновении междисциплинарных исследований, что предполагает расширение предметной зоны этнографии» [цит. по: Козьмин, с. 1, <https://refdb.ru/look/2515819.html>].

Методологической основой междисциплинарных исследований выступает, прежде всего, наличие общего объекта гуманитарных и социальных наук (при различии их предмета), которым является человек как продукт культуры во всех проявлениях его жизнедеятельности. В то же время специфика предмета социальных и гуманитарных дисциплин определяет и различия в их методе. Они по-разному трактуются исследователями [Поршнева, 2005].

В связи с развитием «новой исторической науки» разработан и применяется **целый спектр междисциплинарных методов**: контент-анализ, конкретно-социологическое анкетирование (метод устной истории), моделирование, количественные (математические), историко-психологический, психоаналитический, бихевиористский¹, картографический, лингвистический, историко-этнографический, этнопсихологический, историко-демографический, историко-биологический, исторософский, историко-экологический, экономический, социокультурный, культурологический, космологический (метод космического детерминизма Л. Чижевского), религиозно-интуитивистский (метаисторический), метод «вживания» («вчувствования») в эпоху, метод выявления «трансцендентального характера предмета» и др. [см.: Междисциплинарные методы исследования, <https://lektsii.org/17-24309.html>]. Методологической основой междисциплинарных работ является учет достижений различных гуманитарных наук, следование принципам историзма и системности исследования.

Нельзя не согласиться с выводом Г. А. Комаровой о том, что «грамотное использование междисциплинарного подхода способно даже в многократно клонированной тематике высветить и исследовать новые, актуальные проблемы». Исходя из этого, она подвергает сомнению мнение отдельных исследователей, считающих, что расширение рамок предмета этнографии разрушает эту науку. Она убеждена, что «расширение границ традиционной этнографии и сближение ее со смежными науками – тенденция современного познания мира». А междисциплинарный подход к исследованию многих проблем этнологической науки «весьма перспективен на сегодняшний день. <...> В наши дни условия и способы проведения полевых исследований меняются самым кардинальным образом. А в современной науке все передовые исследовательские методологии и методики в значительной мере междисциплинарные. <...> Целый ряд тем и дискуссий прошлого уже становятся „историографией“, а новые темы и направления возникают обычно в ходе междисциплинарных, а не интердисциплинарных дискуссий. Таким образом, междисциплинарность в <...> этнографии по-прежнему актуальна» [Комарова, 2018, с. 65].

Использование междисциплинарного подхода при исследовании этничности и межэтнических отношений позволяет глубже изучить

¹ Бихевиоризм (англ. *behavior* «поведение») – направление в американской психологии XX в., отрицающее сознание как предмет научного исследования и сводящее психику к различным формам поведения, понятого как совокупность реакций организма на стимулы внешней среды [<http://psychology.net.ru/dictionaries/psy.html?word=103>].

сложные объекты или предметное поле, будь то социология или этнология. Например, «проблему конфликтов в межкультурных взаимодействиях изучают и этнологи, и политологи, и психологи. Социологи делают акцент на изучении и раскрытии социальных противоречий, которые переносятся на сферу межэтнических отношений. Позитивным сдвигом в методике этносоциологических исследований явилось все более часто встречающееся **совмещение количественных и качественных методов**, прежде всего **использование глубинных интервью и фокус-групп**» (выделено нами – Е. К.) [Дробижева, 2018(а), с. 93, 87]. Этнологи со своей стороны анализируют причины этномобилизационного процесса, выявляют этнокультурные маркеры, рассматривают влияние национальной элиты на народ и т. д.

При изучении **«этнографии современности»** целесообразным признается *сочетание методов непосредственного наблюдения с используемыми в этносоциологии опросными методиками.* В целом такой подход удовлетворяет данной проблематике, поскольку там исследуются вопросы, связанные с этнографической действительностью, нынешним обликом этнической общности. Этнографические материалы, собранные этим методом, обычно используются в связи с проблематикой исторической этнографии, занимающейся на междисциплинарном уровне не только историей народов, но и историей человеческой культуры в целом [Козьмин, с. 1, <https://refdb.ru/look/2515819.html>].

Так, например, в основу разработанного российским ученым М. Н. Губогло нового междисциплинарного направления – этносоциологии, «легли конкретно-социологические исследования повседневной жизни, культуры и быта народов». В его этнополитологических работах представлены как «теория этнической мобилизации, многомерной идентичности, мобилизованного лингвизма, двуязычия...», так и другие вопросы, сыгравшие «важную роль в осмыслении и гармонизации социокультурного облика российской нации» [Мартынова, 2018, с. 14].

Ввиду того, что этнография и социология ориентированы больше на изучение групповых, чем личностных явлений, М. Н. Губогло для этносоциологии был предложен и использован биографический и автобиографический метод (подробнее об этом см.: глава III, параграф 3), несмотря на то, что он редко привлекался для осмысления взаимосвязей этнических и внеэтнических явлений и процессов. «Между тем перспективы активизации и широкого внедрения в научный оборот этого специфического источника представляются заманчивыми и привлекательными. В основе актуализации интереса к личности и ее индивидуального жизненного пути лежат те трансформационные про-

цессы и связанные с ними изменения, которые сегодня, в ходе перемен, смещают акцент от коллективизма и массовости к индивидуальности и личности» [Губогло, 2013, с. 7].

Об актуальности и востребованности междисциплинарных методов в исторических исследованиях говорят многие ученые, так как эти методы «отражают установку на методологический синтез, соответствующую новейшей парадигме исторического знания, общей тенденции его антропологизации. <...> Потребность пересмотра, обновления и развития методологического багажа и методического инструментария исторической науки определяется ее современным состоянием. <...> Возникла необходимость дальнейшей разработки и конкретизации методологии исторической дисциплины на уровне концептуальных подходов и методов исследования, опирающейся на достижения всех общественных наук» [Поршнева, 2005].

Одним из наиболее актуальных в этнологии вопросов является **необходимость кооперации с представителями смежных наук**, без чего просто невозможен научный подход к анализу динамики некоторых сторон народной жизни [Обсуждение статей., 1985, № 4, с. 77]. Междисциплинарный подход позволяет значительно полнее раскрыть исследуемую проблему и сделать более глубокие выводы, в том числе о наличии архаических элементов в той или иной области традиционной культуры и о степени межкультурного взаимодействия.

О важности кооперации специалистов смежных дисциплин и использовании различных методов писали многие ученые еще в последние десятилетия XX в.: «Без их участия сейчас зачастую невозможен научный подход к анализу динамики некоторых сторон народной жизни» [Обсуждение статей., 1985, № 4, с. 77] По мнению А. М. Решетова, «особое внимание при этом должно быть обращено на обеспечение междисциплинарного характера исследований» [Обсуждение статей., 1985, № 6, с. 56].

Ввиду возросшего интереса к историко-антропологическому подходу в современной международной научной практике, очевидной является востребованность методологии, которая позволяет «наиболее полно реконструировать здание истории на основе изучения культурно-исторически детерминированного человека, всех проявлений его жизнедеятельности» [Поршнева, 2005].

В результате, в дополнение к важнейшим традиционным этнографическим методам (*включенное наблюдение* и *нарративное интервью*), стали шире использоваться методики, разработанные в социологии, психологии, статистике, демографии и других науках, но прежде всего

в этносоциологии. Специалисты исходят из того, что круг исследовательских этнологических проблем может и должен обновляться.

2. Фольклор как источник для изучения этнической культуры и этнокультурных процессов

Для ряда стран понятия «фольклор» и «традиционная культура» являются синонимами. В зарубежной науке слово *folk* первоначально выступало (а иногда выступает и в наше время) синонимом *people* и *volk*, разделяя их неоднозначность и социологическую неопределенность. В настоящее время в американской фольклористике, например, термин *folk* утрачивает свою связь с первоначальным значением. При этом слово приобретает условно-терминологическое значение, освобождаясь от идеологических нагрузок, связанных с буквальным его прочтением [Путилов]. В этой связи следует указать, что еще в 1982 г. ЮНЕСКО определило фольклор в его расширительном толковании как «интеллектуальное достояние общества» [Иманов].

Отметим, что единство фольклористики и этнологии обосновывается в трудах многих западноевропейских ученых – Э. Тэйлора, Дж. Фрэзера, Б. Малиновского, М. Мид, Ф. Боаса и др. Тесная связь этнографии с фольклором характерна и для болгарской школы этнологии и фольклористики (М. Арнаудов, Х. Вакарелски, Р. Попов и др.). В основе исследований болгарских ученых лежит принцип комплексности и рассмотрение фольклора как явления живой народной культуры.

В течение довольно длительного времени для советской фольклористики был характерен «методологический монизм» [Иманов], относивший ее, в частности, к литературоведению. Такой узкий подход мешал этнографическому и этнологическому изучению фольклора. Возникали искусственные преграды, не позволявшие трактовать фольклор как ментальную сферу культуры, под которой понимается целостная система восприятия мира. Одним словом, игнорировались естественно-научные методы таких научных направлений, как этнолингвистика, этномузыказнание и др. Самое же главное, из фольклора была исключена сфера традиций, не придавалось значение традиционным идеям и знаниям, отражаемым в нем [Иманов].

Вспыхивавшие в 50–60-е гг. (и позже в 70–80-е гг.) среди ученых, представителей разных дисциплин, бурные дискуссии относительно термина *фольклористика* и употребления термина *фольклор*, внесли, на наш взгляд, ясность в эти вопросы. Предложенные концепции в определенном смысле не только пересекались, но и подчас не противоречили друг другу.

Считается общепризнанным, что наиболее важные признаки фольклора – вербальность и устность. Вместе с тем, это не влечет за собой отрицание связи фольклора с другими художественными формами деятельности. Также не подвергается сомнению тот факт, что фольклор всегда существовал в контексте народной бытовой культуры. Поэтому имевшие место бурные споры относительно того, является ли фольклористика наукой филологической или этнографической, были признаны бессодержательными [Чистов, 1998].

Так, «если речь идет о вербальных структурах, то их изучение неизбежно должно быть названо филологическим, но поскольку эти структуры функционируют в народном быту, – они изучаются этнографией. В этом смысле фольклористика – одновременно составная часть и той, и другой науки <...>. Характерно, что после споров 50–60-х гг. о природе фольклора <...> фольклористика заметно филологизировалась и одновременно этнографизировалась и сблизилась с музыкологией и общей теорией культуры (работы Э. С. Маркаряна, М. С. Кагана, теория этноса Ю. В. Бромлея, семиотика культуры и др.)» [см.: Чистов, 1998].

Опора на этнографию оставалась (и методологически совершенствовалась) как принципиальная позиция для ряда ученых, труды которых составили классику российской науки (В. Я. Пропп, Н. И. Толстой, П. Г. Богатырев, Д. К. Зеленин и др.). Им принадлежит заслуга открытия и введения в науку замечательных памятников народной словесности. При этом исследователи одновременно выявляли связь их с историей и жизнедеятельностью этноса, с его мировосприятием, то есть обнаруживали включенность фольклора в генеральную систему этноса. «Постоянный, устойчивый интерес русских этнографов к фольклору питался прочным убеждением в том, что он в различных своих проявлениях входит в живую ткань народного бытия и что мир народной жизни без него не может быть ни описан, ни понят» [Путилов, <http://www.infoliolib.info/philol/putilov/1.html>].

Особенно часто фольклор служит материалом для установления обрядово-магических понятий и представлений, порожденных традиционными аграрно-земледельческими занятиями населения. Характер и границы такого изучения демонстрируют этнофольклористические и лингвоэтнографические работы, выполненные группой исследователей во главе с академиком Н. И. Толстым. В связи с этим приведем его высказывание, в котором подчеркивается взаимосвязь фольклора с обрядом: «Определение места народного творчества в общенародной (общенациональной) культуре славянских народов

осложняется разным пониманием границ, объема и сущности самого понятия „фольклор“. Чрезмерно узкое определение фольклора как исключительно словесного народного творчества, ограниченного рядом особо выделенных жанров и текстов, имеющих художественную ценность, оставляет вне пределов фольклора обширные области народных представлений, народных знаний и народного поведения, которые как раз и связывают фольклор с другими элементами культуры. Рассмотрение обрядовых поэтических фольклорных текстов вне обряда, также как и словесной стороны заговора вне ее действенной и предметной стороны, ведет к отрыву текста от функции, от действий и представлений, породивших этот текст, к одностороннему пониманию текста и фольклора...» [цит. по: Путилов, <http://www.infoliolib.info/philol/putilov/1.html>].

Рассматривая предметные области фольклора, известный российский фольклорист Б. Н. Путилов склонялся к тому, что «к сфере фольклора относятся явления и факты вербальной духовной культуры во всем их многообразии». По его мнению, укреплению данной позиции, в частности, в российской науке «в немалой степени содействовало включение в сферу исследования свежих, нестандартных материалов, почерпнутых из традиционной культуры, связанное с этим умножение научных методик, расширение междисциплинарных изучений, успехи таких дисциплин, как этнолингвистика и этномузыкознание, укрепление связей фольклористики с этнографией. Живая и многосторонняя исследовательская практика преодолевает догматически установленные границы предметного поля и возбуждает теоретическую мысль на новые поиски...» [Путилов, <http://www.infoliolib.info/philol/putilov/1.html>]. Феномен фольклора он видел в том, что «любой отдельно взятый текст, какой-либо его элемент, любое правило фольклорной грамматики, как и любой жанр, проясняют свои значения лишь на фоне традиции: сами по себе они словно бы не существуют». Мы со своей стороны отметим, что любая традиция или обряд могут быть полноценно изучены лишь с привлечением фольклора, анализа содержащихся в нем данных, с помощью которых устанавливается связь магических действий и вербальных формул.

В работах Б. Н. Путилова подробно освещены методологические вопросы сравнительно-исторического изучения фольклора. Он пишет, что «в развитии науки о фольклоре сравнительно-историческое исследование всегда играло заметную роль, а в иных случаях оно выдвигалось на передний план, становясь едва ли не основным» [Путилов, с. 55, www.ras.ru/FStorage/download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7].

Указанная методика помогает обнаружить и объяснить факты передачи фольклорных сюжетов одними народами другим, усвоения и переработки чужого художественного материала. Обращая внимание на то, что не существует единого метода изучения фольклора, он подчеркивает, что «сравнительно-исторический метод исследования широко использовался представителями так называемой этнографической школы в фольклористике, учеными, стоявшими на позициях исторической школы, и т. д.» [Путилов, с. 55, www.ras.ru/FStorage/download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7].

Углубляя мысль о тесной связи фольклора с этнографией, Б. Н. Путилов рассматривает фольклор как художественную модель в рамках специфического сознания: «Фольклор этнографичен в самом широком смысле слова. Новейшие исследования показали, что ряд его жанров генетически непосредственно восходит к древнейшим социально-бытовым институтам, отношениям и представлениям коллектива, которые художественно трансформируются в фольклоре, получают в нем специфическое обобщение» [Путилов, с. 59, www.ras.ru/FStorage/download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7]. Отмечая относительную устойчивость, цикличность и обязательность связей фольклора с внефольклорным миром (по преимуществу связи с этнографической действительностью), он указывает на закономерность насыщенности «фольклорных ментифактов разного уровня этнографическими реалиями, реминисценциями, структурными и семантическими элементами». Отсюда вывод, что «применение к анализу фольклорных жанров, текстов, мотивов и т. д. метода этнографизма поэтому будет тем успешнее, чем органичнее он будет взаимодействовать с методами функциональным, структурно-типологическим и историко-типологическим» [Путилов, [http://www.infoliolib.info/Фольклор и народная культура2.html](http://www.infoliolib.info/Фольклор%20и%20народная%20культура2.html)].

Современное изучение фольклора ставит перед исследователем задачу его комплексного изучения и системного междисциплинарного осмысления. При этом особое внимание обращается на необходимость использования междисциплинарного подхода при изучении фольклора: «...На пересечении материалов представители разных дисциплин вступают не в конфликт, но в контакт. В идеале же стоит стремиться к многопрофильной специализации, к объединению в одном лице профессиональных знатоков в разных областях» [Путилов, <http://www.infoliolib.info/philol/putilov/1.html>].

В современный период многими историками, этнологами делается акцент на необходимости использования междисциплинарного подхода

да при изучении различных областей традиционной культуры, что в свою очередь требует привлечения всех имеющихся источников [Междисциплинарные исследования., 2005; Земсков, 2000, с. 96-103; Ахиезер, 2002, с. 122-132; Автономова, Караулов, Муравьев, 1988, с. 71-87; Неретина, 1990, с. 23-28; Репина, 1998; Февр, 1991; Кантор, 1992; Ле Гофф Жак, 1991, с. 25-83; Лукьянец, 2006, с. 135-160; Флиер, 1999, с. 150-159; Лотман, 1992; Янагида Кэндзуро, 1969; и др.].

Значимость фольклора как источника при разработке важнейших историко-этнографических проблем отмечалась в работах ряда российских ученых [Соколова, 1960, с. 11; Налепин, 1988, с. 42-70; Далгат, 1988, с. 72-99 и др.]. Обращая внимание исследователей на необходимость использования фольклора как исторического источника, В. К. Соколова пишет о том, что народная поэзия «предназначена служить практическим целям и является энциклопедией народных знаний и опыта, сводом народных представлений о мироздании, природе, обществе, истории, моральным и правовым кодексом и пр. Поэтому изучение истории любого общества на ранних стадиях его развития невозможно без широкого привлечения фольклора, который при исследовании проблем мировоззренческого характера и социальной организации является основным, а часто единственным источником» [Соколова, 1960, с. 12]. В силу этого фольклор был и остается одним из наиболее часто привлекаемых видов источников в этнографической науке [Андреев, 1934; Байбурин, 2003; Байбурин, 2004; Байбурин, Левинтон, 1983; Байбурин, Левинтон, 1984; Неклюдов].

При изучении данной области народной культуры этнологи применяют сравнительно-исторический и функциональный методы, исследуя фольклор через призму обрядово-магических понятий и представлений, традиционной обрядности и народного мировоззрения, структуры этнической культуры и т. д. Принимая во внимание различные цели и задачи, которые ставят перед собой представители разных дисциплин, исследуя фольклор, В. К. Соколова следующим образом расставила приоритеты: «Раскрыть специфику народных поэтических произведений, всесторонне изучить их должны, конечно, фольклористы, владеющие методом специального анализа. Этнографы и историки должны дать материал, помогающий глубоко и правильно понять все особенности изучаемых произведений, приурочить их этнически, хронологически и географически» [Соколова, 1960, с. 16].

Известный сербский этнограф М. Филиппович, откликаясь на доклад В. К. Соколовой об устной народной поэзии как историческом и этнографическом источнике, писал: «Мне кажется, что большего успеха

достигали и больше пользы принесли те ученые, которые занимались объяснением отдельных этнографических фактов (элементов) в народных песнях на основании знакомства с этнографической действительностью, чем те, которые пользовались материалом народных песен как источником познания народной жизни» [Толстой, philology.ru > linguistics3/tolstoy-95b.htm].

О важности фольклорных источников говорит тот факт, что еще в 1970-е гг. в Санкт-Петербурге (тогда Ленинграде) было проведено несколько научных конференций, целью которых была выработка единой методики использования фольклора как историко-этнографического источника. Их результатом явилось опубликование серии сборников статей, объединенных общей тематикой «Фольклор и этнография» [Фольклор и этнография, 1970; Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор, 1974; Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами, 1977 и др.]. Проблемы привлечения фольклорных источников к решению тех или иных историко-этнографических вопросов, а также формы и способы использования фольклорных данных рассматривались учеными и в дальнейшем [Фольклор и история этнографии, 1983; Фольклор. Проблемы истории, 1988; Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры, 1990]. Многочисленные исследования, появившиеся в результате бурных дискуссий среди ученых, представителей разных дисциплин, относительно терминов *фольклористика* и *фольклор* во многом, на наш взгляд, прояснили вопросы о предмете фольклористики и методах исследования фольклора.

Фольклор был включен в число первоисточников для изучения этнических образований, дифференциации этносов, для выявления самой принадлежности к этносу, для установления структуры этнической культуры, этнических процессов, этнических свойств, состава и признаков. Однако чтобы фольклор мог служить основой для этнических характеристик, он сам должен быть предварительно изучен с целью установления в нем разнообразных последовательно возникавших хронологических напластований [Аникин, 2000].

Практика использования произведений народного устнопоэтического творчества широко распространена при изучении этнической истории народов Европейского Севера России, Сибири, Дальнего Востока, Поволжья и др.

Для реконструкции исторического прошлого современные исследователи все чаще обращаются к корпусу фольклорных источников. Известно, что при отсутствии письменности у народа формируется осо-

бое «устройство» памяти, в качестве которого выступают устные свидетельства, народные традиции, фольклор во всем его многообразии. «Фольклор – многоплановый и полисемантический материал, представляющий ценный источник. Работа с ним (устным источником), требует особого внимания к методам и приемам его обработки» [Мудрова, 2014]. При работе с фольклорным текстом особое значение приобретает историко-сравнительный метод, который позволяет выходить за пределы изучения явлений, устанавливать сходство и отличие сюжетов, благодаря чему становится возможным проведение исследований культурно-генетического плана.

Если несколько конкретизировать данные подходы по отношению к исследуемым нами областям, то можно сказать, что невозможно изучать календарную обрядность без анализа обрядового фольклора, а исследование соционормативной культуры ставит перед этнологом задачу сбора и анализа материалов по терминологии родства и семейно-родственным взаимоотношениям, выявления элементов обычного права и религиозной идентичности в фольклоре и т. д.

3. О значимости этносоциологических методов и методик в этнологических исследованиях

В последние десятилетия наблюдается гуманизация всех общественных наук, в центре изучения которых находится человек. Применение такого подхода невозможно без междисциплинарного синтеза, использования методов и наработок смежных социальных и гуманитарных дисциплин: социальной и исторической психологии, социологии, культурной и социальной антропологии, лингвистики. Эти науки исследуют сознание и психологию индивидов и групп, их представления, чувства, эмоции, настроения, во многом определяющие поведение, пронизывающие и наделяющие смыслом каждое социальное действие [Поршнева, 2005].

В последние десятилетия этносоциологические исследования активно развиваются в области межэтнических взаимодействий. Они определяются потребностями общества, суть которых состоит в том, чтобы «находить ответы в сложных, противоречивых обстоятельствах роста этнической идентичности в условиях глобализационных процессов, когда переосмысливается однонаправленный тренд общественного развития, растет понимание его нелинейности, многовариантности в разных социокультурных средах» [Дробужева, 2018а, с. 74].

И в наши дни этнологи обращают внимание на то, что в собственно этнографических исследованиях необходимо осторожно и корректно

применять методики, которые могут быть обозначены как этносоциологические, так как теория и практика этносоциологических исследований имеют свою специфику. Прежде всего, она связана с целевой установкой этносоциологии, которую можно свести к следующему: изучение этнического в социальном и социального в этническом. Такая цель предполагает, с одной стороны, более узкий по сравнению с этнографией круг проблем, исследуемых этносоциологами в полевых условиях, с другой, при наличии одного и того же объекта исследования, просматривается **возможность использования этносоциологических методик для сбора массового материала в этнографическом исследовании**. Этот подход является универсальным как при изучении современности в конкретно-историческом понимании, так и отношении более узких предметных зон **в рамках исследования «этнографии современности»**. Он применим, в частности, к рассмотрению этнографии города. Существует интересный опыт традиционного описания культуры народа сочетанием традиционных методик с методиками массового (этносоциологического) сбора материала в полевых условиях [см.: Козьмин, с. 1, <https://refdb.ru/look/2515819.html>].

Характеризуя отличия этносоциологических исследований от этнографических (или этнологических), Л. М. Дробижева отмечает: «...Для нас тогда было очевидно: этнография изучает народы, мы, этносоциологи, – личность, в той или иной мере включенную в этнические группы. Этнические группы – это было определение, используемое в мировой социологии. <...> Другим теоретическим подходом, без которого не обходились все изучавшие межэтнические взаимодействия, отношения, этническую и гражданскую идентичности, была концепция этнических границ Ф. Барта, согласно которой границы – это осмысление культурных различий, на основе их складываются отношения» [Барт, 2006; Дробижева, 2018а, с. 93].

Этносоциология с момента ее возникновения была определена как междисциплинарное направление, изучающее социальные процессы в разных этнических средах и этнические процессы в социальных группах. «Объектом этносоциологии стали народы (этнос) в их социальном многообразии». В советской науке тех лет этнос изучали, прежде всего, этнографы. Этносоциологический подход отличался тем, что в исследованиях этносоциологов объект рассматривался через личность, включенную в этническую группу. Этнические группы в социологическом понимании – это сегменты, части общества, члены которых осознают себя (с точки зрения других) носителями общей культуры и об-

ладают чувством солидарности [Дробижева, 1976, № 6, с. 64-73; Комарова, 2018, с. 50].

Но, как подчеркивают специалисты, «проблема методологии в этносоциологических исследованиях шире, чем выбор подхода только к пониманию этничности и границ, ведь проблематика, темы исследований охватывают разные аспекты социальной жизни. Поэтому при проведении исследований авторы, разрабатывая программы, также выбирают теоретические подходы, необходимые для изучения конкретных проблем» [Дробижева, 2018а, с. 93].

Отметим, что в СССР этносоциология развивалась в лоне этнографической науки. «Взаимное стремление „социологизировать” этнографию и „этнографизировать” социологию (а по сути дела фундаментальный конфликт внутри самих дисциплин) послужило еще одним важным объективным фактором рождения этносоциологии» [Комарова, 2018, с. 60, 49].

Процесс интеграции этнографии и этносоциологии протекал постепенно и был вызван происходившими в то время в обществе и науке изменениями. «Советская этнография была всегда сопряжена с историей, археологией, антропологией, демографией и другими родственными науками, а развитие междисциплинарных научных направлений на их основе считалось предметом особой заботы академического руководства» [Комарова, 2018, с. 47].

Современный этап развития этносоциологии на постсоветском пространстве (который хронологически можно обозначить с начала 2000-х гг.), характеризуется, по мнению Л. М. Дробижевой, тем, что происходит уточнение предмета социологии, обусловленное изменениями в понимании этничности и стремлением уйти от жесткого «привязывания» людей к этнической группе. Интересно отметить, что на основании осуществленного ею анализа тематических публикаций последних лет и наблюдаемых сдвигов в используемой российскими социологами методологии, она сделала вывод о том, что имеет место «перемещение» (дрейф) «этносоциологии из междисциплинарного направления в отраслевую социологическую дисциплину, по своей предметной области близкую к западной социологии расовых и этнических отношений» [Дробижева, 2018б, с. 17-29].

Ряд этнологов по-прежнему довольно критически подходят к некоторым используемым в социологии подходам, поскольку социологи несправедливо считают второсортными такие методы исследования, как неструктурированное включенное наблюдение и нарративное интервью [см.: Комарова, 2018, с. 49], в то время как с точки зрения этнографии они считаются важнейшими, поскольку именно с их помощью

можно понимать и анализировать социальные действия. Это значит, что каждая наука для реализации конкретных исследовательских задач целенаправленно использует свой круг методик.

В этнологических исследованиях, в которых этнос изучается как продукт определенной культуры, *большое значение придается анализу социокультурных представлений, ценностей и норм, отраженных в знаках*. Это возможно путем привлечения теории и методики изучения символических систем, имеющихся в арсенале семиотики. «Семиотика выступает как метод анализа культурного контекста человеческого существования, позволяющий за непосредственным впечатлением от знака разглядеть более широкие значения и социальные функции знаковых систем» [Поршнева, 2005].

Актуальность такого подхода объясняется тем, что «знаки выполняют роль символов, в которых кодируется информация о мироустройстве в его человеческом восприятии. Благодаря существованию знаковых систем осуществляется трансляция культурного опыта, социальное и культурное взаимодействие в обществе. Культурные значения могут выражаться как с помощью вербальных символов, так и посредством материальных, поведенческих. Первые представляют собой главное средство формирования культурных смыслов и значений, вторые (например, стили одежды), применяясь в человеческой коммуникации, также могут генерировать смыслы» [Поршнева, 2005].

Задачей исследователей в данной ситуации является перевод скрытого смысла одного дискурса на язык другого. Интерпретация культуры в рамках указанного подхода требует «текстуализации опыта процесса», благодаря которому невербальное поведение, речь, верования, устная традиция, ритуал рассматриваются как полные значения согласованного целого, рассматриваемого отдельно от непосредственной дискурсивной или поведенческой ситуации. «Лингвисты и литераторы, представляющие это направление, в возрастающей степени ссылаются на „культурный“ (или „культурологический“) поворот в антропологических исследованиях, переход от слова и текста как единиц перевода к дискурсу и социальному контексту» [Поршнева, 2005].

На стыке этнологии / антропологии и социологии разработаны подходы, направленные на изучение процессов социальной жизни. В их основе лежат *социосемиотические методы*, которые позволяют изучать процессы освоения индивидом своей культуры, использования им структур обыденного знания в процессе функционирования той или иной локальной социальной организации, в повседневной социальной практике [Поршнева, 2005].

Очень важной темой в этносоциологии стала проблематика, исследующая **сферу межэтнических отношений** и **этническую идентичность**. Этносоциологи рассматривали межэтнические отношения не только в широком, но и в более узком смысле. В первом значении они изучались при исследовании взаимодействия культур (социально-культурная тематика), а во втором – как межэтнические, межнациональные или межгрупповые отношения, проявляющиеся на межличностном уровне (социально-психологическая тематика). «Стремление рассматривать явления и процессы в исторической перспективе было характерной чертой этносоциологических исследований второго периода» [Комарова, 2018, с. 55].

Помимо **количественных методов опроса** (анкетирование и интервьюирование), этносоциологи в своих исследованиях все чаще стали использовать **этнографические (качественные) методы**, в том числе *неструктурированное включенное наблюдение* и *нарративное интервью*. Традиционные для этнографии приемы сбора информации они применяли на первых этапах с целью предварительного обследования изучаемого объекта, что позволяло выбрать и поставить проблемы для представительного статистическо-этнографического исследования, выдвинуть новые гипотезы, постановку новых и корректировку старых задач, которые могли быть решены при повторном исследовании и т. д. Вместе с тем, «включенным наблюдением» в этносоциологии (в отличие от этнографии) считается метод, «если исследователь вступает в сетевые отношения социальных акторов на объекте исследования» [Дробижева, 2004, с. 16; Комарова, 2018, с. 56].

В ходе активизации междисциплинарных исследований этнологи, вслед за этносоциологами, «ввели разработку новых для них методов, необходимых для более углубленной интерпретации массовых данных и нацеленных не только на статистическую представительность, но и на глубину понимания отдельных ситуаций». Они стали применять **метод экспертных оценок в этнологии на качественно новом уровне**. Этот метод позволяет, по их мнению, «выявить общие тенденции и закономерности современных этнических процессов, их типологии, характеристики соотношения тенденций развития разных народов и т. д.». Помимо того, этнологи рассматривают экспертные оценки как базу «для научно обоснованного планирования и организации массовых обследований...» [Комарова, 2018, с. 56].

В последние годы в российских ведущих вузах данному направлению придается особое значение. С 2017 г. на кафедре этнографии и антропологии Института истории СПбГУ началась подготовка специа-

листов по магистерской программе «Этнологическая экспертиза», которых обучают методам проведения независимой этнокультурной экспертизы. В данном образовательном процессе особый акцент делается на полевой практике [«Этнологическая экспертиза».., 2017, с. 44-47].

Такой метод, как *качественно-количественный анализ содержания массовых однотипных документов (контент-анализ)*, этносоциологи применяют при изучении национальных проблем, а этнологами он широко используется, прежде всего, *при анализе материалов СМИ*. Этнологи высоко оценили возможность применения контент-анализа для перевода информации нарративных источников в количественную форму и ее дальнейшего статистического анализа. Не без влияния этносоциологов этнологи расширили и круг этнографических источников [Комарова, 2018, с. 57].

Использование в этнологии собственно количественных (статистических) методов, статистико-этнологического подхода произошло под влиянием этносоциологии. Уже в 70-е гг. XX в. в российской этнографии зародилось такое направление, как *статистическая этнография*, которое основывалось на использовании количественных (преимущественно статистических) методов сбора и анализа этнографической информации, на системно-статистическом подходе [Комарова, 2018, с. 58].

Системно-статистический, или *системно-структурный*, подход (родоначальником которого считается В. В. Пименов [Пименов, 1984, 1985]) получил определенную популярность в советской этнографии в 70–80-е гг. и был связан с формированием системных представлений об этносе. «Впервые проблема целостного (системного) анализа этноса с помощью статистических методов была поставлена и рассмотрена в трудах В. В. Пименова. <...> Он стремился расширить понятийный аппарат этнографии путем введения в научный оборот терминов „компонента этноса“, „этнофор“, „основание этноса“, „социально-этническая ситуация“» [Комарова, 2018, с. 58].

Прогрессивное влияние, оказанное этносоциологией на развитие этнографической науки, «выразилось, прежде всего, в том, что этнография, благодаря этносоциологии, во-первых, преодолела былую традицию деления культуры на материальную и духовную без учета социального контекста и сложных социальных взаимодействий, во-вторых, начала активное исследование этнических проблем современности и, в-третьих, перестала восприниматься лишь наукой об архаике» [Комарова, 2018, с. 65]. В результате удалось изменить традиционное отношение к этнографии, которая воспринималась лишь как наука о куль-

туре. Это произошло благодаря расширению подходов и углублению предмета ее исследования. Она стала выступать также и в качестве науки о человеке и обществе.

На постсоветском пространстве **современная этнология сделала акцент** на анализе процессов этнического возрождения, выявлении причин усиления национальных движений и обострения межэтнических противоречий, в том числе на изучении таких современных проблем общественной жизни своих стран, как рост этнического самосознания (этническая мобилизация) и формы национализма, причины сепаратизма и этнических конфликтов. Такой поворот во многом объясняется тем, что роль этнического фактора в политических процессах, а также в управлении полиэтничными государствами долгое время недооценивалась.

В связи с не только возникшими в обществах постсоветского пространства переменами, но и по причине происходящих в мире социокультурных трансформаций этническая проблематика вышла на передний план. Это привело к тому, что *этнологи стали активно изучать происходящие в указанном пространстве этнические, этнополитические и этносоциальные процессы*. Соответственно, **изменился реальный статус этнологии в научной сфере, появились новые научные направления**.

Благодаря привлечению этнологами массовых статистических материалов [Комарова, 2018, с. 57] (используемых наряду с традиционным сбором сведений от довольно ограниченного числа информантов), появилась возможность делать выводы об общих тенденциях в современных этнических процессах – этносоциальных аспектах рождаемости, гендере как инструментарию этносоциологического анализа, этнической специфике процесса социализации детей и подростков и т. д.

Одним из наиболее популярных направлений этносоциологии является исследование межэтнических браков – взаимосвязи этнической и социальной разнородности межнациональных браков, влияния национального состава этнически смешанных браков на межэтническую трансмиссию культуры, на развитие этнического самосознания и т. д.

Этнические традиции, влияющие на состав семьи и внутрисемейные отношения, степень воздействия этнических отношений на социальную мобильность, на распределение ролей в семье являются объектом исследования как этносоциологов, так и этнологов. При этом представители каждой из дисциплин используют свои методы сбора информации.

Востребованным в научном и политическом плане стало *религиоведение*. «Этнологический подход к изучению верований, или **антропология религии**, включает исследование особенностей функционирования религий в XXI в., в том числе верований и культов в социальном аспекте глобализации» [Религия в XXI в., 2012]. Наряду с традиционными исследованиями православия этнологами собираются новые архивные и полевые материалы, а также данные опросов, позволяющие изучать особенности современной религиозной жизни как этносообщества в целом, так и отдельного человека. Они дают возможность выявить ее роль в этнической идентичности.

Говоря о вновь появляющихся направлениях исследований в этнологической науке, российский ученый М. Ю. Мартынова отмечает: «Новые темы и области интересов возникают часто в ходе диалогов с другими научными дисциплинами. Взаимоотношение между тем, что раньше было в центре этнологической науки, и тем, что было на ее периферии, существенно изменилось» [Мартынова, 2018, с. 23]. Результаты произошедших изменений, согласно ее выводам, видны уже при формальном раскладе тем исследований, диссертаций и семинаров.

* * *

В данной главе рассмотрена актуальность использования междисциплинарных методов исследований в связи с расширением предметной области этнографии. Показано, что наиболее глубоко и эффективно изучение процессов социальной жизни осуществляется на стыке дисциплин – этнологии, антропологии и социологии, в связи с чем приведены разработанные учеными подходы. Отдельно автор остановился на анализе значимости фольклора как источника для изучения этнической культуры и этнокультурных процессов.

Сделан вывод о том, что использование в этнологических исследованиях междисциплинарных методов и принципа историзма позволяет формулировать более глубокие и обобщающие выводы о наиболее устойчивых элементах народной культуры, культурном коде, этнических традициях и процессах, которые служат основой для сохранения ядра народной культуры.

Глава III

ПРАКТИКА МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ГАГАУЗСКОЙ ЭТНОЛОГИИ

1. О некоторых тенденциях в развитии молдавской этнологии

Зарождение молдавской этнографической науки можно отнести к середине 50-х гг. XX в.², когда в рамках Института истории Молдавского филиала Академии наук СССР был создан Сектор археологии и этнографии. Тогда же было принято решение начать сбор полевого материала по материальной и духовной культуре родного края: стали организовываться первые этнографические экспедиции, началось систематическое изучение культуры и традиций населения МССР. «Результаты, полученные позже в ходе этнографических экспедиций, были обобщены в ряде монографий и тематических сборников, посвященных исследованиям конкретных проблем и вопросов духовной и материальной культуры (В. Зеленчук, И. Хынку, Ю. Попович). Изыскания дальнейших этнографических научных экспедиций позволили определить основные типы домашних хозяйств и зданий в историческом развитии; разработать практические рекомендации по организации и развитию „новых“ праздников и обрядов, предоставлять научные консультации региональным этнографическим музеям. В 60-е гг. этнографы Молдовы установили научные связи со своими коллегами, этнографами из балканских стран, и приняли участие в работе многих международных научных конференций» [Грэдинару, 2017].

Начальный этап развития молдавской этнографической науки (60–80-е гг. XX в.) характеризуется тем, что в ней в большей степени изучались те или иные аспекты традиционной культуры. Соответственно, использовались методы и подходы, принятые в традиционной этнографии, что вполне объяснимо, так как шел процесс накопления полевого материала. Отличительной чертой применявшихся в тот период подходов являлся акцент на изучении наследия прошлого, архаики. Современное состояние традиционной обрядности рассматривалось поверхностно и по большей части тенденциозно, через призму социалистической идеологии.

По мнению молдавского этнолога Н. Грэдинару, в 90-е гг. XX в. этнологические исследования в Молдове³ вышли «на пик своего развития».

² В 1949 г. был создан Молдавский филиал Академии наук СССР.

³ Понятия «молдавская этнология» и «этнологические исследования в Молдове» рассматриваются Н. Грэдинару через призму результатов исследований, осуществленных молдавскими этнологами в области материальной и духовной культуры молдаван.

Она связывает его с постановкой новых задач в изучении родного края, разработкой основных категорий и понятийного аппарата этнологической науки, а также с зарождением междисциплинарных исследований. «Результаты, полученные в процессе этнографических экспедиций в этот период, были обобщены в ряде монографий и тематических сборников, посвященных исследованиям семейных традиций, изготовления сельскохозяйственных орудий, керамики, ковров, предметов декоративно-прикладного искусства, национальных костюмов и т. д.». Это работы, изданные такими известными молдавскими этнографами, как В. Зеленчук, И. Хынку, Д. Гоберману, О. Лукьянец, Е. Постолаки, А. Фуртунэ, З. Шофрански [Грэдинару, 2017].

Если говорить о работе в рамках структурных подразделений, то исследования в области этнографии / этнологии велись сотрудниками Института археологии и этнографии Академии наук Молдовы, который был создан на базе Сектора археологии и этнографии Института истории. Одновременно этнографической проблематикой в рамках Академии наук Молдовы занимался Институт национальных меньшинств, который впоследствии был переименован в Институт межэтнических исследований. В 2006 г. в результате слияния различных академических структур был образован Институт культурного наследия, в котором действует Секция этнологии национальных / этнических меньшинств, одним из подразделений которого является Центр этнологии.

В настоящее время Институт культурного наследия является основным научным подразделением, где ведутся этнологические исследования, но «значительную роль в продвижении этнологической науки играет и Национальный музей природы и этнографии», считает Н. Грэдинару.

Как можно судить по сделанному ею краткому анализу, произошедшие за прошедший период изменения в области молдавской этнологии свидетельствуют, с одной стороны, о расширении исследовательского научного поля, а с другой, – об отходе от традиций классических этнографических исследований: «В последние десятилетия стандарты строгого научного изложения, заложенные в 1960-е гг., значительно ослабли (тем не менее традиции научной (классической) этнологии не утрачены и в современную эпоху), при этом предметное поле этнологической науки чрезвычайно расширилось. Изменилось отношение этнологов к теоретическим моделям. Снизилась ответственность высказываний, и в результате обычной стала практика объединения разных теорий, концептов и понятий в одном исследовании. Дисциплинарный

язык заметно преобразился. Произошедшие изменения объясняются, в том числе, влиянием новых социальных наук, на которые переключилось внимание этнологов. Для этнологической науки в XXI в. характерно объединение понятий и подходов разных дисциплин в одной работе. Благодаря этому публикации отсылают к самым разным областям социального знания и говорят о существенном потенциале отечественной этнологии» [Грэдинару, 2017].

Со своей стороны отметим, что в начале XXI в. в молдавской этнологии (в широком значении) сохранялось понимание важности сбора полевого материала, благодаря чему шел дальнейший процесс его накопления. Вместе с тем современные молдавские исследователи все чаще стали прибегать к изложению представленных в историографии этнографических сведений, что имеет под собой вполне понятные объяснения – нежелание обременять себя утомительными полевыми экспедициями. Несмотря на это, в последнее десятилетие появились работы, в том числе диссертационные, выполненные с применением элементов междисциплинарного подхода.

О тенденции в данной области молдавской науки можно в определенной мере судить по названию шифров и их изменениям, осуществлявшимся Высшей аттестационной комиссией Молдовы. Прежде всего отметим, что вплоть до последнего десятилетия в Республике Молдова отсутствовал Специализированный совет по защите диссертаций по специальности «этнология». В самом начале XXI в. гагаузские исследователи, решившие защищать диссертацию по этой теме, выезжали в Академию наук Российской Федерации. Они защищались по специальности 07.00.07 – этнография, этнология, антропология. (Отметим, что этот шифр сохраняется в России в таком виде до настоящего времени.) Затем им необходимо было пройти в Молдове процедуру нострификации диплома.

В Республике Молдова Специализированный совет по защите диссертаций по специальности «этнология» (с шифром **07.00.07** – Etnologie, antropologie culturală și istorică / 07.00.07 – Этнология, культурная и историческая антропология) был утвержден Высшей аттестационной комиссией в 2008 г. В обозначении шифра сказалось, видимо, влияние западных научных школ, в которых внутриэтнические процессы и этничность рассматривались через призму отдельной личности, человека, то есть с учетом методов, составлявших предмет антропологии. Однако на практике диссертации больше соответствовали шифру «этнография» / «этнология». Затем Национальной комиссией по аттестации и аккредитации Молдовы шифры специальностей для защиты диссер-

таций и получения ученых степеней были несколько изменены. В результате с 2016 г. шифр на соискание ученой степени доктора истории по данной специальности, который действителен и в настоящее время, обозначен лишь одной дисциплиной – **612.01 – этнология**.

За 11 лет (2008–2019) по этнографической и этнологической проблематике было защищено 9 диссертаций, из которых 2 работы – на соискание ученой степени доктора хабилитат. Судя по их названиям, многие из них в большей степени по-прежнему отражают область этнографии и в меньшей – этнологии, не говоря уже об антропологии.

Исходя из сказанного, очевидно, что в отечественной этнографии/ этнологии необходимо, прежде всего, актуализировать тематику современных исследований за счет стимулирования междисциплинарных работ. Изучение традиций прошлого без выхода на современность не соответствует реалиям сегодняшнего дня.

Не подлежит сомнению важность для Республики Молдова, как полиэтничного государства, таких научных направлений, как этнология и этносоциология. В современный период при принятии всех социально значимых административных решений и программ культурного и социально-экономического развития возрастает роль специалистов этнологов и этносоциологов в штате сотрудников тех или иных государственных учреждений и общественных организаций, в том числе при решении вопросов, касающихся этнологической экспертизы.

Пока же аспекты усиления этнической идентичности в контексте обострения межэтнических противоречий затрагиваются в немногочисленных публикациях этнопсихологов, занимающихся своими исследованиями в рамках Института культурного наследия Молдовы, а также некоторыми молдавскими историками-политологами.

Востребованной, на наш взгляд, является тематика, направленная на изучение этнокультурных процессов в Республике Молдова, а также на выявление молдавского влияния в культурах других этнических групп.

Несомненно, интерес к междисциплинарным исследованиям в молдавской науке хоть и возрастает, но все же пока заметно отстает от требований современного развития. В целом недооценивается, на наш взгляд, значимость этнологических работ, которая заключается и в том, что они помогают формировать в полиэтничном обществе так называемую этнокультурную компетентность и межэтническую толерантность, способствуют сохранению гражданского мира.

2. Из истории сбора полевого материала по традиционной духовной культуре гагаузов

Прежде чем приступить к освещению вопроса, связанного с методикой сбора этнографического материала по гагаузской традиционной обрядности, в которой мы раскроем личный опыт полевых исследований, считаем нелишним кратко остановиться на том, по каким методикам и кем до нас осуществлялся сбор полевого материала по духовной культуре бессарабских гагаузов. Это является важным с точки зрения оценки полноты и репрезентативности имеющегося полевого материала, составившего так называемую этнографическую базу гагаузоведения.

Данные по религиозной жизни и быту гагаузов впервые стали собираться местными священниками в последней трети XIX в. в соответствии со специально разработанной одним из обществ того времени программой. Часть из них была опубликована в журнале «Кишиневские епархиальные ведомости» (КЕВ). Это, прежде всего, сведения из очерков, представляющие собой описания различных приходов Бессарабской губернии в целом, в том числе информация о состоянии религиозности прихожан и совершавшихся ими обычаях и обрядах.

Отметим, что такого рода руководства разрабатывались в тот период различными обществами и комитетами с целью изучения традиционной культуры и быта народов, населяющих Российскую империю [Лукьянец, 1986]. Они были характерной чертой общественной жизни того периода, поскольку уже в то время ученые и исследователи били тревогу о том, что народная культура стремительно исчезает. Понимая безвозвратность этого процесса, они прилагали огромные усилия, чтобы собрать как можно более полный этнографический и фольклорный материал и сохранить его для потомков.

В 1872 г. в КЕВ была опубликована «Программа для руководства священникам при описании городских и сельских церквей и приходов» [КЕВ, 1872, № 13, с. 305-311]. Придерживаясь изложенных в ней требований, наиболее добросовестные приходские священники подготовили такие описания, тем самым надолго оставив о себе память в народе. Благодаря включению в Программу пункта относительно сбора и описания сведений о народных обычаях и обрядах у современных исследователей появился ценный источник, отражающий состояние традиционной обрядности на указанном этапе, а также отношение духовенства к ней.

Так, в Программе подробно оговаривалось, что может и должно входить в очерк: «В состав описания могут входить сведения, почерпываемые

мые из книг, рукописей, записей и всякого рода документов церковных или фамильных, а также из местного предания или рассказа жителей, особенно стариков, которые должны излагать, не стесняясь, кажущейся иногда исторической незначительностью его, собственно личные точные наблюдения над бытом и жизнью прихода» (подчеркнуто нами – Е. К.), а также сведения следующего характера:

1. О селе, окрестных урочищах, замечательных по каким-либо историческим воспоминаниям, остававшимся в памяти жителей (общие сведения).

2. О церкви, иконостасе, утвари, языке богослужения и др.

3. Об объектах, к которым совершается крестный ход, – часовни, колодцы и т. п.

4. О приходе и прихожанах, их нравственном и умственном состоянии, знании ими народной догматики; хозяйственной деятельности; народных обычаях и обрядах, а также об имеющихся у них благочестивых обычаях; сказания; данные о числе незаконнорожденных и другие статистические сведения.

5. О причте: количество церковной земли, образование членов причта, получаемая ими плата за совершение треб и т. д.

6. О церковном попечительстве, братстве, библиотеке, чтении книг в приходе, школе.

7. Об иноверцах.

8. Другие сведения.

9. Общее заключение о состоянии церкви и надежды на будущее.

В КЕВ было опубликовано несколько очерков по гагаузским, но больше по болгарским приходам, из которых основная часть была написана по упомянутой программе: Чок-Мейдан [Малай, 1875], Дезгинджа [Козак, 1878], Гайдары [Нефталимов, 1872–1873], Кубей [Внебогослужебные собеседования., 1892], Исерлия [Чакир, 1891], Твардица [Казанаклий, 1873], Селиогло [Варзопов, 1874], Задунаевка [Федоров, 1876], Чумлекиой [Киранов, 1875], Тараклия [КЕВ, 1877, № 3] и др.

Следует отметить, что ввиду отсутствия до XIX в. каких-либо сведений о гагаузах, информация об их быте и традициях, собранная местным духовенством, представляет большую ценность. Сравнительный анализ этих источников с данными последующих исследователей и собственным полевым материалом позволяют проследить динамику развития некоторых обрядов.

В целом, сведения относительно гагаузских приходов, опубликованные в КЕВ, в той или иной степени отражают религиозно-нравственное состояние прихожан и традиционную обрядность всего по

четырем селам. Вместе с тем вполне правомерно привлечение данных по болгарским приходам, поскольку, проживая по соседству и на Балканах, и в Бессарабии, они находились в одинаковых исторических, социально-экономических и природно-географических условиях, которые влияли на состояние их религиозности и на сохранность традиционной обрядности.

Начало комплексного сбора полевого материала по традиционной культуре гагаузов относится к концу XIX – началу XX в. и связано с именем известного русского исследователя *В. А. Мошкова*, который по праву считается основоположником гагаузоведения. Будучи профессиональным военным по специальности, тем не менее он показал себя и как профессиональный этнограф.

Его метод исследования, основанный на личном наблюдении и даже участии в жизни изучаемого этноса, являлся классическим у этнографов конца XIX – начала XX в. «В истории этнографической науки этот период получил название накопления этнографического материала» [Зими́на, 2014, с. 20]. В. А. Мошков довольно длительное время жил среди гагаузов и выучил их язык.

В результате многолетней кропотливой полевой работы ему удалось собрать обширный и богатый материал у бессарабских гагаузов. В. А. Мошков первым использовал метод комплексного изучения культурного наследия гагаузского народа (истории, материальной и духовной культуры, языка, фольклора).

В связи с особой важностью метода этнографического наблюдения отметим, что в работах В. А. Мошкова содержится очень много его личных наблюдений (например, об участии духовенства в выставлении приза для победителя в вольной борьбе, о значимости для гагаузов караманлийской литературы и их трепетном отношении к этим книгам, о восприятии палки-календаря, а также привезенных из Иерусалима религиозных предметов как фамильных реликвий и т. д.), что придает его материалам значительную эксклюзивность.

Особую ценность при сравнительно-сопоставительном изучении представляют сделанные В. А. Мошковым примечания после каждого раздела относительно существования аналогичных обычаев и обрядов у других народов, а также составленный им первый краткий гагаузско-русский словарь. Содержащиеся в нем лексемы дают возможность исследовать генезис тех или иных терминов, употреблявшихся гагаузами.

Непреходящую ценность имеют собранные им фольклорные тексты на гагаузском языке, опубликованные в работе «Наречия Бессарабских

гагаузов» [Мошков, 1904а]. Они даны с фонетической транскрипцией и нотами, что, в свою очередь, позволяет проследить процесс иноэтничного влияния и в области мелодики.

Особое место в гагаузоведении занимают публикации гагаузского религиозного деятеля и просветителя, протоиерея *М. Чакира*. Его можно считать *первым этнофором*, изучавшим свой собственный этнос. Очерки небольшого объема, опубликованные им в журнале «*Viața Basarabiei*», отражают отдельные стороны истории и культуры гагаузов (свадебная обрядность, обряд курбан, религиозная идентичность, соционормативная культура и др.). С одной стороны, они представляют собой описание религиозных и народных обычаев и обрядов гагаузов [Ciachir, 1934а, р. 21-28; 1936, № 3-4 и др.], данное ярким представителем гагаузского этноса, то есть взгляд изнутри, а с другой, – отражают точку зрения представителя духовенства. Так, например, в работе «Религиозные обычаи гагаузов Бессарабии» М. Чакир обозначил формы и содержание обряда курбан, древний магический смысл которого объяснял с религиозной точки зрения («в установлении взаимосвязи между Богом, Святыми и людьми»), но при этом делал акцент на его греческих корнях, подчеркивая связь с христианской традицией [Ciachir, 1934, № 6, р. 4-8]. Им были выделены основные разновидности обряда жертвоприношения, которые он разделил на две формы – «курбан крови» и «курбан милости».

Некоторые описанные М. Чакиром элементы курбана «Аллахлык» являются уникальными и свидетельствуют об архаичности обряда, его языческом содержании. Вместе с тем отметим, что при оценке того или иного вида жертвоприношений М. Чакир, как представитель духовенства, в значительной степени исходил из христианских воззрений. На основании проведенного нами исследования можно говорить о том, что отнесение им различных видов жертвоприношений к обряду курбан не во всех случаях представляется правомерным. Используемый М. Чакиром термин *курбан* в значении 'жертва как таковая' является не вполне приемлемым для некоторых видов пожертвований.

Деятельность М. Чакира была направлена не только на изучение традиционной культуры гагаузов и повышение их религиозности (чему способствовал перевод на гагаузский язык таких религиозных книг, как Псалтырь, Молитвенник, Евангелие и др.), но и на рост их национального самосознания. В очерке «История гагаузов Бессарабии», написанном им на гагаузском языке («*Besarabialâ Gagauzlarân istoriasâ*»), представлена его точка зрения относительно этногенеза гагаузов [Ciachir, 1934]. В нем М. Чакир привел свои аргументы в пользу

их тюркского происхождения, «легитимизировал» существование у них средневекового государства (в Добрудже), а также выделил некоторые особенности гагаузского национального характера. Данная работа, посвященная этнической истории гагаузов, представляет собой также и первый образец текста на гагаузском литературном языке.

Если говорить в целом, то первая половина XX в. в гагаузоведении – это время первоначального сбора и накопления полевого этнографического материала по традиционной культуре гагаузов.

В 60–70-е гг. XX в. начался профессиональный сбор этнографических материалов по традиционной культуре гагаузов. Он осуществлялся в рамках этнографических экспедиций, возглавлявшихся известным молдавским этнографом, профессором *Валентином Степановичем Зеленчуком*. В них принимали участие как молдавские исследователи, так и этнографы-гагаузы – *С. С. Курогло* и *М. В. Маруневич*. Важным является то, что в результате комплексных экспедиций было издано немало работ, в том числе монографий [Зеленчук, Филимонова, 1964; Курогло, Филимонова, 1976; Маруневич, 1965, с. 31-36; 1972, с. 177-186; 1975; 1979; 1980; 1988; Курогло, 1972, с. 149-162; 1973, с. 91-93; 1975, с. 79-83; 1977, с. 180-188; 1977, с. 88-90; 1979, с. 86-94; 1980; и др.]. О полноте собранных этнофорами данных мы можем судить по изданным ими монографиям, в которых полевой материал введен в научный оборот. Без них не обходится ни один исследователь, занимающийся изучением этих или смежных областей традиционной культуры гагаузов.

В 1987 г. в Институте этнографии и фольклора Академии наук Молдовы⁴ был создан Отдел гагаузоведения, который возглавил доктор истории *С. С. Курогло*. Под его руководством в конце 70-х и в 80-е гг. продолжились комплексные этнографические экспедиции, которые организовывались в рамках систематических исследований Академии наук Молдавской ССР. Ими были охвачены гагаузские населенные пункты юга Молдавии, Одесской области Украины, а также Крыма, Приазовья, Северного Кавказа.

В выступлении на научной конференции, посвященной «80-летию со дня рождения Степана Курогло – ученого, поэта и патриота», прошедшей в Кишиневе 16 января 2020 г., историк *С. С. Булгар* сообщил, что всего комплексных экспедиций было 17, а сам он принял участие в 10 из них. Они формировались из ученых, студентов и учителей. В них участвовали также гагаузские художники и писатели. Интервью с информантами записывались на бумагу и на бобинные диктофоны. Как отме-

⁴ В 1991 г. Отдел гагаузоведения вошел в Институт национальных меньшинств, позже переименованный в Институт межэтнических исследований Академии наук Молдовы.

чал докладчик, «пиком» работы коллективных экспедиций в «поле» являлись встречи поэта С. С. Курогло с жителями села, на которых он читал свои стихи, поддерживая в народе этническое самосознание.

В данном случае можно говорить о том, что во время этнографических экспедиций С. С. Курогло не только являлся собирателем полевого материала, но и участвовал в процессе поддержания этничности. Тем самым он в известной степени выступал в качестве хранителя утрачиваемой коллективной памяти. Будучи частью такого диалогического общения, его личность сама по себе представляет интерес для гагаузской этнологии.

Если же говорить о научно-практической результативности столь важных и ценных для гагаузоведения коллективных экспедиций, то она оказалась очень незначительной. Ввиду отсутствия вопросников по сбору полевого материала и достаточно подготовленных для этой работы специалистов, не удалось должным образом собрать и систематизировать полевые данные. По материалам экспедиций в Крым, Приазовье и на Северный Кавказ не было опубликовано даже ни одной статьи, что, вероятно, связано, в том числе, со сложностями анализа иного состояния сохранности культуры, фольклора и самосознания у других групп гагаузов, проживающих в исследуемых регионах. Возможно, по причине недостаточной полноты собранного полевого материала, хранящегося в архиве Отдела гагаузоведения Академии наук Молдовы, до настоящего времени он не подвергался научному анализу и систематизации.

Переходя к краткому обзору личного опыта полевых исследований, отметим, что за годы нашей научно-исследовательской деятельности (а это ни много ни мало почти три десятка лет профессиональной деятельности в Академии наук Молдовы) нами – *Е. Н. Квилинковой* – был собран богатый полевой (этнографический и фольклорный) материал, отражающий различные области традиционной духовной культуры гагаузов. На протяжении этого периода было совершено большое число *индивидуальных экспедиций* по гагаузским селам Республики Молдова, Украины, Болгарии и Греции (подробно об этом см.: глава V, параграф 1.1. «Принципы выборки населенных пунктов и информантов»).

Собранный нами полевой материал – это этнографические, исторические, фольклорные, лингвистические и другие виды источников. О наработанном опыте этнологических исследований и обширной источниковой базе свидетельствует тот факт, что по гагаузской проблематике нами издано 13 индивидуальных монографий, один сборник народных песен, а также опубликовано более 300 научных и 80 научно-по-

пулярных статей [см.: Литература]. В них полевой материал был введен в научный оборот.

В связи с этим добавим, что фольклору, как источнику при изучении истории и культуры каждого народа, М. Н. Губогло отводил важное место в этнологических исследованиях. Высказывая свое мнение о результатах проделанной нами полевой работы, он в предисловии к одной из наших монографий писал: «Несмотря на то, что Е. Н. Квилинкова отмечает трудности, с которыми ей пришлось столкнуться как собирателю полевого материала, тем не менее, общее число представленных в приложении данной книги („Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни»» – Е. К.) фольклорных единиц впечатляет – более 370 текстов песен, записанных ею у гагаузов Молдовы, Болгарии, Греции и Украины (Приазовья)» [Губогло, 2011б, с. 6-7]. Михаил Николаевич подчеркивал особую ценность сакрального фольклора, который добывается исследователем с большим трудом: «Наряду с секретностью элементы народной медицины, во-первых, персонифицированы, во-вторых, подвержены инновационным вкраплениям, в-третьих, существуют, как правило, в устной форме, а не в письменных текстах. Надо заслужить серьезное доверие, чтобы заполучить от колдуньи или врачующей женщины необходимую информацию. Похоже, Е. Н. Квилинкова с этой исследовательской задачей справилась более чем успешно» [Губогло, 2010, с. 14].

Из оценки профессором М. Н. Губогло не только результатов приложенных нами усилий по сбору полевого материала, но и его последующего анализа следует, что количество перешло в качество: «Мы, читатели, уже привыкли к тому, что в ряде своих публикаций Е. Н. Квилинкова раскрывает тайну, ритуальные технологии и обрядовые практики традиционной культуры гагаузов. Впечатляет, в частности, ее подвижнический труд, посвященный этнорегиональным особенностям традиционной духовной культуры гагаузского народа. Неистощимая страсть к полевой работе и высокий профессионализм процедурных средств, используемых ею для накопления, систематизации и аналитического осмысления эмпирического материала, представляют несомненную ценность. Ее тексты не только являются важным вкладом в описание и в распознавание особенностей традиционной культуры, но и проливают дополнительный свет как на непрочитанные страницы истории гагаузского народа, так и на его соционормативную культуру, если воспринимать эту культуру как своеобразную „грамматику жизни“» [Губогло, 2010, с. 9].

В связи со сказанным добавим, что для каждого этнографа важными являются сбор и накопление собственной полевой базы исследования,

что впоследствии позволяет ему со знанием дела и при необходимости критически анализировать не только собранные им самим данные, но и те, что представлены в архивах, в историографии, в том числе в работах современных исследователей. Тот факт, что спустя более века после первого исследователя гагаузской истории и культуры – В. А. Мошкова нам удалось собрать столь обширный и богатый полевой материал, свидетельствует о том, насколько значимы для гагаузов народные обычаи и традиции, ставшие неотъемлемой частью православной обрядности, насколько бережно они относятся к наследию предков. Это показатель духовных и нравственных ценностей народа, а также возможностей его сохранности в будущем.

3. Гагаузская проблематика в контексте новых этносоциологических подходов

Актуальным в современной этнологии и этносоциологии является изучение роли этнического фактора в социально-экономическом и этнополитическом развитии народа, в сохранении самобытности и в восстановлении фрагментов этнической истории и ресурсов ментальности, исследование влияния национального состава этнически смешанных браков на межэтническую трансмиссию культуры, на развитие этнического самосознания и т. д. Отметим, что в России такие темы стали активно изучаться еще в 80-е гг. XX в. Что касается гагаузоведческой проблематики, то исследования такой направленности впервые начали разрабатываться также российскими учеными (*М. Н. Губогло, И. А. Субботина, Л. В. Остапенко, Н. В. Аникин*), но лишь в начале XXI в.

Одним из первых в российской науке, кто выделил и изучил этносоциальные аспекты национально-русского двуязычия, был М. Н. Губогло [Губогло, 1979, 1984]. Тем самым он положил начало развитию целого научного направления – этносоциологии [Комарова, 2018, с. 52].

Отметим, что он стоял у истоков не только российской, но во многом и молдавской этносоциологии. Выработанные им новые методы, методики и методические приемы исследования этнолингвистических процессов стали использоваться в том числе этнологами. Кроме того, он внес огромный вклад в теорию этнополитики, «осмысление которого только начинается» [Шорников, 2018, с. 73].

После издания М. Н. Губогло монографий «Русский язык в этнополитической истории гагаузов» (2004) и «Именем языка. Очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов» (2006) языковая проблематика, через призму различных областей этнологического знания, все чаще стала фигурировать в исследованиях молдавских гагау-

зоведов. По сути можно сказать, что он во многом стал мобилизатором гагаузской этнологии.

В данном разделе мы лишь обозначим место гагаузской проблематики в контексте новых этносоциологических подходов и подробнее остановимся на работах нашего соотечественника, профессора **М. Н. Губогло**, в которых автобиография и биография используются в качестве этносоциологического источника.

Поскольку каждый опыт воплощен в реальной жизни, физически ощущаемой, он через опыт отдельных личностей и свой собственный стремился отразить значимые аспекты социальной жизни и истории. И в этом большая роль им отводилась автобиографии и личному этнокультурному биографическому опыту профессионала-этнолога, который, «являясь сегодня достоянием прошлого, понятно, приобретает не только романтический характер. Он облачается в ностальгические одежды и отражается в затесах памяти о лучезарном детстве. Но если при этом в детстве и юности имели место сдвиги эпох и смещение человека из одной этнокультурной среды в другую, факты и образы такого опыта (погружение в поле саморефлексии) приобретают не только романтический лад, лирический оттенок, но и аналитический смысл» [Губогло, 2008а, с. 13].

В книге «Сподохи прошлого. Автобиографические затеси» М. Н. Губогло, анализируя факты, почерпнутые из собственной «реки времени», определил такой метод исследования, использованный им в своей работе, как «сам себе этнолог». Передаваясь воспоминаниям и предлагая их в виде очерков-«затесей», он сознательно не заикливался на самоанализе и «биографии своей души», а делал акцент на воспроизведении имен, событий, фактов повседневной жизни, анализировал принципы функционирования института соционормативной культуры, а также «психологические и нравственные унастроения изменяющегося времени и самого себя» [Губогло, 2008а, с. 13-14].

В этой же работе он обосновал актуальность и необходимость применения методов, используемых в различных гуманитарных дисциплинах («Этносоциология как новое междисциплинарное направление») [Междисциплинарные исследования, 2004], которые вместе с социальной психологией [Перспективы социальной психологии, 2001] предоставляют такую возможность совершить путешествие в детские годы, вместе с тем, как в нашем случае, в советские времена, воспринимая и те и другие в качестве ассоциированного предмета «включенного наблюдения» как жанра и методики исследования. Такой биографо-автобиографический подход в этносоциологическом исследовании дает

возможность проследить судьбу тех или иных элементов соционормативной культуры...» [Губогло, 2008а, с. 14].

Другая работа М. Н. Губогло – «Антропология повседневности» – также выполнена в междисциплинарном и этносоциологическом ключе. Основной ее предметной областью является отражение образа жизни, истории и культуры повседневности гагаузов советского периода [Губогло, 2013]. В ней в системе этнологического знания исследуется их повседневная жизнь и идентичность, а также социальные функции повседневности в послевоенный период: образ жизни, поведение и досуг, особенности быта и восприятие времени, влияние материальных условий и образовательного фактора на повседневную жизнь и т. д.

В данной работе автор привлекает различные источники, для обработки и анализа которых использует методы, применяющиеся в смежных дисциплинах. Это и произведения художественной литературы, и живопись, и дарственные надписи на книгах (подаренных, например, известному молдавскому этнографу, гагаузскому поэту и общественному деятелю С. С. Курогло), и др. Аспекты и грани повседневной жизни отображаются им различными путями: социологическим измерением, этнографическим контекстом, поэтическими образами (через литературу), а также через изобразительное искусство (произведения живописи).

Посредством анализа произведений гагаузских поэтов, с помощью принятых в этнологии и этносоциологии методов, М. Н. Губогло показал отношение гагаузского этноса к России, ее культурному наследию и русскому языку. Рассматривая творчество поэтов Д. Н. Кара Чобана и С. С. Курогло, он сумел обрисовать и повседневную жизнь гагаузов 60–80-х гг. XX в. Такой подход был новым в гагаузской этнологии, но сразу же нашел своих последователей среди гагаузоведов (о чем будет сказано в следующем параграфе).

В одной из частей трилогии – «Повседневная жизнь в зеркале живописи» М. Н. Губогло раскрывает «синхронность становления профессиональной гагаузской живописи, встающей на ноги вместе с этнополитическим движением гагаузского народа к самообретению, самоопределению и самодостаточности. В широком смысле в лоно этой темы включены два крупных, взаимосвязанных сюжета, один из которых посвящен „грамматике жизни“, выраженной в ментальности народа, в нормах и принципах традиционной культуры, в таких, например, как обряды, институт общественного мнения и пантеон культов» [см.: Тишков, 2013, с. 4].

Другая часть данной трилогии – «Путешествие в детство» – является, по сути, синтезом воспоминаний. При помощи мемуаров и соб-

ственно исследования М. Н. Губогло представил новое видение ритмов, смыслов и стратегий повседневной жизни. «Будучи вынужденным свидетелем и непосредственным участником сурового послевоенного времени, принудительной депортации семьи, периодов „оттепели” и „застоя”, а также перестройки и маргинального постсоветского времени, автор отражает соответствующие исторические образы времени, повседневную жизнь, ее креативные, творческие и бытовые аспекты. Повседневная жизнь открыта и неисчерпаема. В ней сохраняется культурное наследие народа и ведется диалог с вызовами современности. В этом убеждает исследование гагаузской художественной литературы, которая подпитывалась как реалиями традиционной культуры народа, так и великими достижениями русской и культур народов Советского Союза» [Старченко, 2018, с. 91].

По замечанию академика В. А. Тишкова, «новая отрасль междисциплинарных исследований, шумно номинированная в истекшее десятилетие как новейшее изучение „повседневности” или „истории повседневности”, на заре нового тысячелетия становится важным направлением в системе гуманитарного знания». Особенность и даже «новаторский характер источниковой базы», по его мнению, заключается в том, что М. Н. Губогло использует автобиографические очерки. На основе личных воспоминаний и путем привлечения данных о повседневности из литературных источников автор книги очерчивает «реалии домашнего очага и школьной социализации» гагаузских спецпереселенцев в период 40–50-х гг. XX в. Более того, через автобиографию и биографии своих коллег и друзей М. Н. Губогло удалось раскрыть этническую историю гагаузов, социальную жизнь и образ Времени. В. А. Тишков особо подчеркивает, что данный прием является «новым и относительно малоизвестным в этнологии» [Тишков, 2013, с. 4, 2].

Отметим, что традиционно автобиография как источник использовалась тогда, когда необходимо было дать биографические сведения о человеке, оставившем свой след в развитии той или иной области науки. В подобных исследованиях она привлекается в качестве исторического источника. В изысканиях же М. Н. Губогло автобиография выступает как этносоциологический и этнологический источник. Через автобиографию он сумел рассмотреть повседневную жизнь человека того периода.

Об особенностях и функциональной значимости такого источника в этнологических исследованиях высказался и сам автор трилогии: «Автобиография, как этнологический источник, проявляет свою ценность

тем, что, будучи формализованной схемой жизненного пути, раскрывает внутренние переживания и противоречия индивида как его культурно-личностной саморефлексии» [Губогло, 2013, с. 7-8].

В этих работах М. Н. Губогло ставил перед собой двуединую задачу. Он, с одной стороны, предпринял попытку представить свои воспоминания как субъективный взгляд и как источник для антропологического анализа повседневности, а с другой – рассмотреть и охарактеризовать некоторые тенденции в развитии общественного сознания в противоречивый период послевоенной истории Советского Союза [Губогло, 2013, с. 7]. И надо сказать, что это ему удалось.

Использование М. Н. Губогло собственных воспоминаний в качестве источника поставило перед ним вопрос о том, «как соотносятся в историческом (этнологическом) процессе событийный исторический опыт и этнопсихологический опыт самосознания». Ответ на него он видел в следующем: «Этнологический аспект автобиографического текста состоит в фиксации культурных изменений и тем самым показывает созвучие разных эпох и место человека в культуре. <...> Между тем анализ текстов автобиографий, даже несмотря на их субъективность, имеет свою поучительную историю в социально-психологической литературе» [Губогло, 2013, с. 8]. Таким образом, он предпринял попытку представить отдельные страницы истории гагаузов и их нравственные ценности, а также черты характера через такой вид источника, как автобиография.

Целью обращения упомянутого автора к своей памяти и использования собственных воспоминаний как источника было «осмыслить величие адаптационного подвига спецпереселенцев – безвинно наказанных людей, сумевших найти в себе силы, чтобы, потеряв свой дом и поля, сады и виноградники, лошадей и овец, домашнюю птицу и домашний скarb, заново конструировать свою жизнь с нуля, приспособившись к новому укладу жизни Союза» [Губогло, 2013, с. 8].

Данный прием можно охарактеризовать как «взгляд изнутри», при помощи которого М. Н. Губогло, как этносоциолог, попытался «уловить контуры формирования новой идентичности спецпереселенческого контингента, вызывать из небытия изгибы и изломы его ментальности и жизнедеятельности в непривычных и нелегких условиях чужбины» [Губогло, 2013, с. 12].

Уникальность подхода М. Н. Губогло и осуществленного им в таком ключе этносоциологического исследования заключается в том, что в нем автор не только перешел от изучения групповой к индивидуальной идентичности, но попытался заглянуть внутрь себя, «стать

этнологом самого себя» [Губогло, 2013, с. 37]. Реализовать такое – это самый трудный шаг как в профессиональном плане, так и в индивидуальном – психологическом. Для этого одного возраста и жизненного опыта недостаточно. Нужно уметь виртуозно владеть методами и подходами, применяющимися в смежных дисциплинах, в частности в этнопсихологии и философии.

Этносоциологическое направление в гагаузоведении разрабатывается и другими российскими учеными – **И. А. Субботиной** и **Л. В. Остапенко**. В их работах большое внимание уделяется изучению сохранности и трансформации этнокультурных традиций у гагаузов, анализу их семейных ценностей и форм социального поведения, межэтнических контактов и причин миграции в их среде. Через последствия трудовой миграции они исследуют негативное влияние данных процессов на семью и гендерные отношения, на традиционные ценности и нормы [Субботина, 2007; 2008; 2015; Остапенко, 2019, с. 29-38; Остапенко, Субботина, 2019, с. 29-38; и др.]. Авторы особо останавливаются на анализе современных этносоциальных процессов у гагаузов в их многовариантности, взаимодействии и конкретном проявлении в разных сферах жизни, на объяснении причин их традиционности, сохранности у них семейных ценностей, роли этнических ценностей в интеграции в полиэтничное сообщество.

Публикации указанных авторов демонстрируют глубокий анализ социальной структуры гагаузского общества, а также происходящие в их среде трансформационные процессы. Они способствуют осмыслению национальных отношений как индикатора социально-этнического развития постсоветского общества. Одним из направлений исследований И. А. Субботиной и Ж. Субботиной стало изучение отражения этноязыковой картины мира, этнической идентичности гагаузов в поэзии Степана Курогло [Субботина И. А., Субботина Ж., 2016].

Надо сказать, что российские этнологи и этносоциологи не только задавали тематику и уровень исследований, но и внесли значительный вклад в развитие современных направлений гагаузоведения.

4. Гагаузоведение: от описательной этнографии к аналитической этнологии

Прежде чем приступить к рассмотрению вопроса о междисциплинарных исследованиях в молдавском гагаузоведении, отметим основные этапы развития данной отрасли знания, которые свидетельствуют о переходе гагаузской этнологии от описательной этнографии к аналитической этнологии.

Зарождение этнографического направления в гагаузоведении справедливо начинать с деятельности русского исследователя В. А. Мошкова (начало XX в.). Первая половина указанного столетия – это время первоначального сбора и накопления полевого этнографического материала по традиционной культуре гагаузов (В. А. Мошков, М. Чакир). В опубликованных в тот период работах особый акцент делался на проблеме этногенеза гагаузов.

Становление гагаузской этнографии происходило в 70–80-е гг. XX в. В этот период первыми профессиональными исследователями-этнофорами – этнографами, историками, лингвистами и фольклористами – в рамках комплексных экспедиций осуществлялся систематический сбор полевого материала по традиционной культуре гагаузов. На их основе ими были изданы научные монографии, раскрывающие те или иные стороны материальной и духовной культуры гагаузов (С. С. Курогло, М. В. Маруневич). Официальной датой становления молдавского гагаузоведения можно считать 1987 г., когда при Отделе этнографии и искусствоведения Молдавской академии наук был основан Отдел гагаузоведения.

Если рассматривать область молдавского гагаузоведения с 90-х гг. XX в. по начало XXI в., то в указанный период продолжалось накопление эмпирической базы. Были получены довольно весомые результаты. В ряды гагаузских этнографов влились молодые кадры, из которых далеко не все были с базовым историческим образованием. В эти годы было опубликовано несколько монографий по традиционной культуре гагаузов и демографии, которые в основе своей продолжали оставаться в рамках традиционной описательной этнографии, что было характерно и для молдавской этнологии в целом (о чем мы писали выше).

Надо отдать должное нашему соотечественнику, профессору М. Н. Губогло, который, инициировав с 2006 г. проблематику и тематику российско-молдавских симпозиумов, во многом способствовал не только переходу гагаузоведения от традиционной этнографии к этнологии, но придал новый импульс молдавской этнологии.

По этому поводу он писал: «До последнего времени гагаузская фольклористика и гагаузская этнография развивались в известной мере автономно, в отрыве друг от друга. Появление научных публикаций, в которых традиционная культура гагаузов исследуется через фольклор и национальную литературу, свидетельствует об осознании этнологами, фольклористами и лингвистами значимости изучения фольклора не только как средства художественно-эстетического восприятия гагаузами реальной действительности, но и как важной составной части ду-

ховной культуры. В ней, как неоднократно отмечалось, содержатся ценные сведения по этнографии, культуре и истории народа, позволяющие более глубоко осознать своеобразие этнической культуры. Пониманию актуальности изучения фольклора в рамках соционормативной культуры в немалой степени способствовали проведенные по инициативе Института этнологии и антропологии Академии наук Российской Федерации «Российско-молдавские симпозиумы» [Губогло, 2011б, с. 10].

Очевидно также, что «благодаря трудам М. Н. Губогло и ежегодным научным конференциям, проводимым под его руководством в Комратском университете в первое десятилетие XXI века, состоялся переход гагаузоведения от описательной этнографии к аналитической этнологии. <...> Центр гагаузской автономии, по существу, стал в Молдавии также центром этнокультурных и этнополитических исследований» [Шорников, 2018, с. 70].

Идея издания двухтомника «Гагаузы и мире и Мир гагаузов», а также его структурирование и непосредственная организация работы коллег также является заслугой М. Н. Губогло. Это «первое в мире концептуально выдержанное и богато иллюстрированное издание, наиболее полно отражающее фрагменты этнической истории гагаузов, их традиционные хозяйственные занятия, повседневную жизнь, нравы, обычаи, обряды. Новаторский характер двухтомника, 1-й том которого отражает гагаузство (так в цитате – Е. К.), т. е. гагаузов, расселенных по всему миру, и 2-й – гагаузскость – внутренний мир, ментальность и мировоззрение гагаузского народа, состоит в том, что часть новых данных из нарративных источников, итогов этносоциологических опросов впервые вводится в научный оборот» [Старченко, 2018, с. 89]. Это издание, вышедшее в свет в 2012 г., является своего рода «энциклопедией гагаузского народа» [Там же]. Представленные в нем разделы по традиционной обрядности, основная часть которых была подготовлена в рамках прошедших российско-молдавских симпозиумов, также свидетельствуют о состоянии междисциплинарных исследований в гагаузской этнологии.

Таким образом, можно говорить о том, что со второй половины первого десятилетия XXI в. в молдавском гагаузоведении начался процесс развития новых направлений этнологических исследований. Научные изыскания в области песенного фольклора и духовной культуры гагаузов стали приобретать более углубленный и междисциплинарный характер. Это в немалой степени было сопряжено с этническими и общественными процессами, протекавшими в жизни гагаузского этноса и Молдовы в целом.

На наш взгляд, именно с указанного времени можно вести речь о повороте гагаузской этнографии к этнологии. Об этом свидетельствует и тот факт, что на смену классически этнографическим темам – семейная обрядность (*С. С. Курогло*), материальная культура (*М. В. Маруневич*), календарная обрядность (*Е. Н. Квилинкова*), система питания (*Д. Е. Никогло*), отражающим главным образом традиционную культуру гагаузов конца XIX – первой половины XX в. или вопросы этнодемографии еще более раннего периода («Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке» – *О. К. Радова*), – пришли исследования этнорегионального и междисциплинарного характера.

В указанный период гагаузская этнология начала стремительно развиваться. Объектом пристального внимания этнологов становятся песенный фольклор и национальная литература, языковая, этническая и религиозная идентичности, этнокультурные маркеры и символы и мн. др. Фольклор и национальная литература исследовались ими как исторический и этнографический источник, в том числе при изучении этнической истории народа. В результате со сменой тематики исследований гагаузские этнологи стали широко использовать и междисциплинарные методы.

Начиная с указанного периода, эти подходы и методы лежали в основе всех осуществленных нами – *Е. Н. Квилинковой* – научных исследований. Новым в гагаузоведении стало направление по изучению этнорегиональных особенностей традиционной духовной культуры у различных групп гагаузов, которое отражено в двух изданных нами монографиях «Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора)» (2005) и «Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности» (2007). В данных работах на широкой эмпирической базе впервые были комплексно изучены (во временном и пространственном разрезе, с использованием синхронного и диахронного подхода) различные области традиционной духовной культуры гагаузов.

Исследование гагаузского песенного фольклора как историко-этнографического источника по духовной культуре гагаузов осуществлено нами через призму традиционной обрядности. В ходе работы с данным источником были выявлены элементы обычного права, термины родства, семейной обрядности и др., отраженные в фольклоре. Он рассмотрен нами и как одна из форм религиозной идентичности, как источник получения знаний по истории христианства [*Квилинкова*, 2006, с. 84-88; 2006, с. 142-153; 2008, с. 122-128; 2013а и др.]. Анализ генезиса гагаузского песенного творчества через призму этнокультурного вза-

имодействия, проведенный нами в монографии «Гагаузский песенный фольклор – „Грамматика жизни”» [Квилинкова, 2011a], позволил сделать выводы относительно его региональных особенностей и степени сохранности у каждой из исследованных групп гагаузов – Молдовы, Болгарии, Украины (Приазовья) и Греции.

Чтобы представить взгляд со стороны на некоторые наши исследования, на значимость изучения гагаузскими этнологами тех или иных областей традиционной культуры и на состояние молдавского гагаузоведения в целом, приведем некоторые высказывания профессора М. Н. Губогло. Он считал, что песни исторического содержания и эпические баллады, в которых отражается традиционная хозяйственная деятельность и повседневная жизнь народа, его обычно-правовые нормы и компоненты жизнеобеспечения являются достоверным, хотя и своеобразным этнологическим и историческим источником. «Чтобы научиться им пользоваться, надо уметь отделять пустой вымысел и романтические оболочки народного сказания от действительно имевших место вещей, фактов и событий» [Губогло, 2011б, с. 7].

Анализируя подходы автора в упомянутой выше монографии, он писал: «Е. Н. Квилинкова исходит из широкого определения фольклора, что позволяет не оставлять без внимания обширные области народных представлений, народных знаний и повседневного поведения, которые как раз и связывают фольклор с другими элементами культуры. Более того, рассматривая обрядовые поэтические фольклорные тексты в контексте с традиционной обрядностью, так же как и заговоры в комплексе с магическими обрядовыми действиями, автору удается показать неразрывность структуры текста от функции, от действий и представлений, породивших этот текст. Словом, работу Е. Н. Квилинковой отличает отсутствие одностороннего понимания текста и фольклора, что порой встречается в публикациях некоторых современных гагаузских фольклористов и этнологов, интерпретирующих фольклор как исключительно вербальное народное творчество и ограничивающих его рядом особо выделенных жанров» [Губогло, 2011б, с. 8].

Важным, по мнению М. Н. Губогло, является использованный автором монографии междисциплинарный подход в работе и привлечение различных источников: «Представленные в книге Е. Н. Квилинковой материалы со всей совокупностью содержащихся в них эксплицитных и имплицитных смыслов представляют собой исходную источниковедческую реальность не только для филологии и для ее составной части – фольклористики, но и для этнологии. Предметные области каждой из названных дисциплин, встретившись на перекрестке ком-

плексных исследований по поводу осмысления песенного материала, разумеется, не „закрывают” вопрос, а открывают новые горизонты» [Губогло, 2011б, с. 9].

Ценность такого рода работ Михаил Николаевич видел в расширении предметной области исследования и в укреплении связи этнографии с фольклористикой. «В новой книге Е. Н. Квилинковой явления и факты вербальной духовной культуры, относящиеся к сфере фольклора, исследуются во всем их многообразии. Междисциплинарный подход, в том числе включение в сферу исследования малоизвестных ранее материалов, почерпнутых из „запасников” традиционной культуры, а также применение апробированной методики позволяет установить не только взаимосвязь песенного фольклора с традиционной обрядностью, но и достоверность содержащихся в тексте данных, осуществлять изучение песенного фольклора с целью установления в нем разнообразных последовательно возникавших хронологических напластований. Все это позволило автору значительно расширить предметную область исследования и объективно способствовало укреплению связи фольклористики с этнографией. Сегодня стало возможным лучше видеть этнологические аспекты песенного творчества гагаузов, в том числе через призму сравнительно-исторической лексикологии и через призму филологии» [Губогло, 2011б, с. 15].

Отдельно он остановился и на применяемых Е. Н. Квилинковой методах и методике: «Важным является использованный в монографии метод, при котором достоверность фольклорных данных проверялась при помощи этнографических и архивных материалов. <...> Таким образом, взяв за основу методику сравнительно-исторического изучения, Е. Н. Квилинкова сумела обнаружить и объяснить факты передачи фольклорных сюжетов или текстов гагаузам от соседних народов (болгар, молдаван, украинцев), а также усвоение и освоение ими иноэтнического художественного достояния (в частности, новогодних поздравлений, религиозных песен и др.)» [Губогло, 2011б, с. 11-12].

Другой областью традиционной духовной культуры гагаузов, которая совершенно не исследовалась гагаузскими фольклористами, является сакральный фольклор – заговоры и апокрифические молитвы, относящиеся специалистами к непесенному жанру. Данная тематика, в которой этнология тесно переплетена с фольклористикой и религиоведением, нашла отражение в двух наших монографиях – «Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов» (2010) и «Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов» (2012). В них представлено значительное число собранных нами оригинальных текстов на гагаузском

языке; дан анализ основных структурных элементов, а также их сюжетных разновидностей; анализируется доминантная роль вербального компонента во врачевательной магии, исследуется современный этап существования заговорной традиции и знаний народной медицины, этнокультурные параллели и т. д.

Изучение этого древнейшего вида сакрального фольклора и народных знаний позволило раскрыть особенности одной из наиболее архаичных и неисследованных областей традиционной культуры гагаузов – народной медицины. В этнологии данное направление обозначается понятием «этномедицина». Что касается апокрифических текстов, то они рассматриваются нами как исторический источник в контексте широких связей и отношений с различными элементами народной культуры, а также как гагаузская религиозная рукописная традиция, представленная письменными памятниками (Епистолии / «Святые письма», Видения / Сны, Сказания, апокрифические молитвы и др.). На основании проведенного исследования делается вывод о том, что интерес к ним и их широкое распространение является отражением процесса освоения гагаузами христианской письменной культуры, интенсивно происходившего в конце XIX – начале XX в. Вместе с тем очевидно, что заговорный жанр, являющийся одним из древнейших видов сакрального фольклора, заслуживает исследования с применением различных методов, используемых в лингвистике и фольклористике.

Признавая и оценивая поворот гагаузоведения в сторону междисциплинарности, М. Н. Губогло справедливо обращал внимание этнологов-гагаузоведов, активно занимающихся изучением фольклора, на необходимость расширения методов исследования, в том числе за счет тех, которые используются в этносоциологии. В связи с этим он писал: «Нарастающий вклад этнологов в гагаузскую фольклористику сближает этнографию, как историческую дисциплину, с филологией, что способствует более полному и всестороннему изучению ряда вопросов в предметной области каждой из названных дисциплин. Свободно ориентируясь в предметной области этнографии и фольклористики, Е. Н. Квилинкова, как и в ряде других своих публикаций, посвященных духовной культуре гагаузов, не акцентирует внимание на этносоциологической стороне дела. Между тем, для более полного понимания и познания менталитета гагаузов, как и других народов, важен не только анализ текстов песен, но и сведений об исполнителях и о мотивациях их песенного творчества»; также он указал на важность данных, раскрывающих этносоциологический портрет личности народных врачевателей [Губогло, 2011б, с. 14-15; 2010, с. 12].

Изучению значимости православной идентичности как одного из основополагающих факторов этнического самосознания гагаузов, как важного механизма «народного самосохранения» посвящена другая изданная нами монография – «Православие – стержень гагаузской этничности» [Квилинкова, 2013а]. В данной работе, написанной на стыке истории, этнологии, фольклористики и религиоведения, впервые было введено в научный оборот более 160 единиц архивных документов, выявленных нами в фондах Национального архива Республики Молдова, а также полевой этнографический и фольклорный материал, собранный в ходе индивидуальных экспедиций по гагаузским населенным пунктам Республики Молдова. Он позволил раскрыть различные аспекты так называемого религиозного плюрализма, взаимоотношений православных с инославными (баптистами, суботниками, пятидесятниками, иеговистами), в том числе значимость для православных гагаузов народных обычаев и обрядов (народное православие). В Приложениях представлены архивные данные периода XIX – начала XX в. по 28 гагаузским приходам (даты строительства церквей, этническая принадлежность духовенства и прихожан и др.), а также свыше 250 единиц оригиналов религиозных текстов (молитвы, духовные стихи, народно-церковные календари и др.) из гагаузских рукописных сборников и т. д.

Другой областью нашего профессионального интереса стали этнокультурные символы и этнические маркеры. В монографии «Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов» [Квилинкова, 2014а] образ волка рассматривается в связи с национальной символикой. Важное место в этой работе уделяется анализу вопроса о степени его влияния на менталитет народа, ввиду того, что в современный период символ волка получил у гагаузов новое смысловое содержание.

При сборе полевого материала нашими информантами являлись как простые сельчане, так и священно- и церковнослужители, а также представители гагаузской интеллигенции разных областей (политическая и творческая элита). Это дало возможность рассмотреть вопрос о развитии и трансформации образа волка, его символической значимости в этнокультурном коде гагаузов, придаваемой этому символу в их современной этнополитической истории.

Собранные и представленные в указанной монографии материалы позволили не только выявить семантику рассматриваемого культа, но и в определенной степени реконструировать архаичный пласт народных верований, а также установить состояние сохранности «Волчьих праздников» и связанных с волком преданий у современных гагаузов,

несмотря на стремительно происходящий в настоящее время процесс утраты традиционной обрядности.

В ходе изучения данной проблемы мы не только выявляли корни, содержание и сохранность того или иного народного обряда, этнокультурного символа, но и предприняли попытку объяснить причину того, почему именно волк, а не иной символ стал у гагаузов приоритетным, доминирующим. На основании сравнительно-исторического анализа и выявления корней культа волка у гагаузов в работе был сделан вывод о том, что этот культ характерен для всех народов Балкано-Дунайского региона и принципиально отличается от культа волка у тюркских мусульманских народов.

В другой монографии – «Курбан у гагаузов (Архаическая современность)» [Квилинкова, 2015а] – нами была предпринята попытка культурологического анализа обряда курбан, являющегося важной частью института жертвоприношения. В ней он изучен через призму ритуала, символа и культурного кода. Комплексно исследованы его формы и содержание у гагаузов в разные исторические периоды, а также в сравнении с аналогичными обрядами, распространенными у балканских и тюркских народов; выявлены этноспецифические черты, характерные для гагаузского курбана.

В указанной монографии обряд курбан рассматривается в связи с народными верованиями, представлениями и фольклором, а также в контексте практики и форм выражения религиозной жизни. В работе осуществлен анализ культурной трансформации сакрального смысла и функций этого вида жертвоприношения, выявлено их смысловое содержание и символическая значимость в религиозном сознании гагаузов XIX – первой половины XX в. и в религиозно-народной традиции начала XXI в., а также рассмотрены различия курбана у балканских христианских народов, с одной стороны, и у тюркских народов – с другой.

Областью, оставшейся в гагаузской этнологии совершенно не изученной, являлось религиозное паломничество. По этой теме не было ни одной научной публикации. В изданной нами монографии «Хаджылык у гагаузов как религиозный и этнокультурный феномен: от прошлого к настоящему» [Квилинкова, 2017а] паломничество (в частности к Гробу Господню) исследовано как в историческом контексте в плане его бытования, так и в связи с современной паломнической традицией. Осмыслиется его роль в традиционной культуре гагаузов, в том числе в системе православной культуры. Через изучение характерных черт православного паломничества у бессарабских гагаузов нами были раскрыты коренные структурные аспекты данного феномена как формы

проявления народной религиозности, создана цельная картина бытования этого обычая в рамках определенного региона и исторического периода, а также осуществлен историко-культурный анализ указанного феномена у гагаузов, проанализированы имеющиеся различия гагаузского *хаджылык* с мусульманским *хаджем*.

При изучении данной темы мы использовали различные источники – архивные документы, полевой материал (этнографический и фольклорный), автобиографические тексты (фрагменты из интервью современных богомольцев, побывавших на Афоне [Курдогло, 2014]), фотоматериалы, на которых зафиксированы паломники и привезенные ими из Иерусалима предметы (иконы, кресты, распятия, бусы и др.). Фиксация сведений о паломничестве осуществлялась в ходе свободных интервью-бесед с информантами, а также путем личного наблюдения. Углубленные интервью включали в себя и элементы экспертного опроса, когда беседа проводилась с представителями местного духовенства.

Данное исследование также является междисциплинарным. В нем традиция православного паломничества у гагаузов изучается на стыке истории, этнологии, религиоведения, культурологии, фольклористики, социологии, антропологии и психологии. Культурологический подход позволил нам, с одной стороны, соединить методы разных наук в рамках проблемного поля конкретного исследования, а с другой – выявить уникальность такой формы православного паломничества, как *хаджылык*, который представляет собой как традиционный, так и современный феномен культуры. В ряду этих дисциплин этнология занимает особое место, поскольку изучает вопросы религии с совершенно других сторон.

Очередная наша монография посвящена изучению соционормативной культуры гагаузов, традициям и трансформациям в данной области. В ней рассматриваются культурные модели поведения, отраженные в общественных и соционормативных институтах, в знаковой сфере (символика, культурные коды, ментальность, картина мира), в повседневной поведенческой практике (обычаи, ритуалы, обряды, этикет, нормы и стереотипы поведения, межэтнические контакты), в фольклоре и др. В указанной работе осуществлена реконструкция истории повседневности бессарабских гагаузов, их социальных структур в динамике; широко используется метод контент-анализа; проанализированы данные из интернет-источников о современных национальных формах празднований у гагаузов (*Хедерлез* и *Касым*) т. д.

Ввиду того, что принятые в обществе ценности и нормы закреплены в знаках, изучение этноса как продукта определенной культуры невозможно без привлечения данных, имеющихся в арсенале семиотики,

которые отражают систему кодов и символов. Благодаря используемому методу, с помощью которого осуществляется анализ культурного контекста человеческого существования, мы предприняли попытку показать более широкие значения и социальные функции бытующих у гагаузов знаковых систем.

Все наши монографии отличает то, что в них в научный оборот вводятся не только «документальные» исторические источники, но и целые массивы полевых данных – этнографических, фольклорных, лингвистических и др. Так, на основе полевого материала были всесторонне изучены практически все области традиционной духовной культуры гагаузов: календарная обрядность, песенный и сакральный фольклор, этномедицина, этнометеорология, обычное право, соционормативная культура, терминология родства, народно-религиозные верования, паломническая традиция, особенности религиозной и языковой идентичностей и мн. др.

Если в целом охарактеризовать использованные нами исследовательские подходы, то мы не только первыми в молдавском гагаузоведении (начиная с монографии, изданной в 2005 г.) увидели необходимость расширения границ традиционной этнографии и сближения ее со смежными общественными науками, тем более, что это являлось тенденцией современной этнологической науки, но и реализовывали данные подходы в своих научных работах, о чем свидетельствуют применявшиеся в них методы исследований и источники. Они выполнены на стыке различных дисциплин – этнологии, истории, фольклористики, лингвистики, религиоведения и культурологии. Одна из монографий, посвященная отдельно взятой личности и изучению истории ее успеха [см. Квилинкова, 2019а], выполнена в рамках современного антропологического исследования.

В последнее десятилетие в гагаузоведении появилось немало работ междисциплинарного характера, в которых через художественные произведения гагаузских писателей и поэтов прошлого и настоящего отражается языковая картина, этническая и религиозная идентичность гагаузов. Это, прежде всего, такие публикации молдавского этнолога-гагауоведа **Д. Е. Никогло**, как: «Представления об этнической территории и государственности гагаузов в художественной литературе», «Элементы этнической идентификации в гагаузской поэзии» (2006) и др. Изучая литературно-художественные произведения, автор в своих статьях предпринимает попытку анализа фольклорных данных, что отражает его подход и понимание культуры как текста, благодаря которому он стремится раскрыть самосознание гагаузов через текст или символы.

Сложность направления, связанного с изучением художественной литературы как этнографического источника, заключается в том, что довольно непросто найти критерий этнологического факта в литературном произведении. Суть использованного Д. Е. Никогло метода заключается в том, чтобы установить соотношение исторической реальности с литературным вымыслом.

На наш взгляд, вполне обоснованно в качестве критерия рассматривать не только факт реальности, но и элементы проявления сознания и самосознания как анализируемого персонажа, так и самого автора произведения. Значимым для этнологического исследования является и то, что в художественном произведении отражаются элементы духовной и материальной культуры этноса, благодаря чему посредством этого источника можно рассматривать степень ее сохранности и трансформации.

Вполне понятно, что этнолог, взявший в качестве предмета исследования гагаузскую художественную литературу, не ставит себе целью точно описать по произведению существенные социально-демографические характеристики этноса или его этнические черты. Ценность привлеченных им для анализа работ заключается в том, что художественный нарратив в отличие от социологического источника дает этнологу возможность рассмотреть варианты развития жизненного пути личности в этническом контексте, понять, какими характеристиками наделяется понятие «национальный характер» и т. д.

В произведениях гагаузских писателей и поэтов Д. Е. Никогло выявляет круг этнологических реалий (народные праздники, одежду, социальные перемены, проявления этнической идентичности и др.), которые представляют собой этнографический источник по тому или иному историческому периоду. В изданных указанным автором статьях анализируются также содержащиеся в художественных текстах представления о малой Родине, об историческом прошлом, о происхождении народа [Никогло, 2006, 2007, 2010]. Литературные произведения исследуются им через призму того, как народ и реалии народной жизни отразились в творчестве писателей. В результате через персонажей созданного писателями и поэтами мира, который в известной степени является отражением этнического сознания гагаузского общества второй половины XX – начала XXI в., через восприятие самих авторов произведений как носителей этнической культуры, Д. Е. Никогло стремится выявить элементы этнической идентичности, этнического горения и т. д. Помимо этого, ею привлекается и историографический материал, также позволяющий рассматривать «симво-

лы, которые в большей степени сохранились в сознании народа» [Никогло, 2010, с. 70].

Таким образом, для гагаузоведения новизна данного междисциплинарного подхода заключается в изучении текстов художественных произведений гагаузских авторов, в которых нашли отражение основные реалии того или иного периода времени, то есть в рассмотрении и анализе их через призму историко-этнографического источника. Наряду с этим Д. Е. Никогло привлекает также периодические издания (газета «Ана сёзу» и др.) как источник при выявлении элементов этнического сознания и идентичности. На основе анализа содержания районных газет («Комратские вести», «Ленинское слово») автор рассматривает отражение истории и культуры гагаузов Республики Молдова [Никогло, 2006, с. 387-396]. Для этого она прибегает и к традиционному социологическому инструментарию (количественным и качественным методам), который используется ею с поправкой на изучаемую проблематику.

Во многом новым является опыт изучения Д. Е. Никогло появившихся в гагаузской научной и околонучной среде современных этногенетических мифов. В статьях, посвященных данной проблематике, ею выявляются факты фальсификации исторических источников и конструирования этнократических мифов (правда, в поле ее критики попали в основном лишь гагаузоведы-любители, а не профессиональные историки и этнологи). В связи с этим делается акцент на возможных негативных последствиях данного явления. Отмечается, что с одной стороны, «наличие сочинений авторов-любителей свидетельствует о том, что в народе существует живой интерес к собственной истории». С другой стороны, подчеркивает Д. Е. Никогло, «данные мифы носят деструктивный характер, так как могут внести раздор в межэтнические отношения и способствовать зарождению ксенофобии» [Никогло, 2010, с. 75-76]. Но самая главная опасность, по ее мнению, заключается в том, что «эти мифы, являясь частью манипулятивных технологий, могут привести к фальсификации истории. Кроме того, исходя из опыта других стран, следует сказать, что существует также опасность использования подобного рода мифов или выдержек из них в школьных учебниках. Поэтому проблема мифотворчества в современных условиях требует серьезного изучения и постоянного мониторинга» [Там же]. В своих исследованиях автор упоминавшихся работ обращает внимание на большую мобилизирующую роль образов прошлого в этнополитическом процессе, в особенности при нагнетании межэтнической напряженности.

Впервые междисциплинарный анализ феномена исторической памяти гагаузов, ее роли в формировании национального самосознания (идентичности), Образа прошлого в этнической мобилизации [Папцова, 2012, с. 301-316] и мн. др. был предпринят доктором философии **А. К. Папцовой**, многие работы которой выполнены на стыке различных дисциплин: философии, истории, этнологии, фольклористики и религиоведения.

Особое внимание в публикациях указанного автора уделяется религиозности гагаузов, роли конфессиональной идентичности в этногенезе и в формировании их этнического самосознания. Привлекая и анализируя имеющиеся в историографии данные по религиозной идентичности, а также по истории и культуре гагаузов, А. К. Папцова, развивая новое направление в гагаузоведении, основывается на теоретико-философском подходе.

Рост национального самосознания гагаузов связывается ею с происходившими в конце XX в. процессами этнической мобилизации, приведшими к развалу Советского Союза и созданию национальных государств [Папцова, 2007, с. 497-514; 2009, с.102-111]. Анализируя факторы, тенденции и аспекты социокультурных трансформаций у гагаузов, она выявляет этапы «преодоления традиционности, а также обстоятельства, активизирующие и тормозящие этот процесс». Изучение религиозных, социальных и культурных составляющих позволило ей установить причины устойчивости ритуала, особенно ярко демонстрирующего свою сохранность в период социокультурных трансформаций [Папцова, 2004а, р. 41-44; 2004б, р. 117-119; 2005; 2007а, с. 80-87; 2007, с. 497-516; 2010в, с. 310-347].

Рассмотрение процесса изменения и «наполнения» ритуального действия в культурных стереотипах гагаузов в XX в. позволил исследователю сделать научно обоснованный вывод о том, что во второй половине указанного столетия православная составляющая вытеснялась как из ритуалов перехода, так и из ритуалов, связанных с организацией символического пространства, но затем, с ростом религиозности в конце XX в., значение православной составляющей вновь возросло [Папцова, 2009, с. 175].

В ходе установления динамики соотношения этнической и религиозной идентичности она пришла к интересному выводу о том, что, несмотря на стремительно протекающий у гагаузов процесс этнической мобилизации, значимость религиозной идентичности у них все же выше, так как их культурные стереотипы основаны на принадлежности к христианству. Преобладание религиозной идентификации в этнической идентичности гагаузов, согласно выводам указанного автора,

определило их историософскую концепцию, сформировало их этнические стереотипы [Папцова, 2005а, с. 510].

Новым направлением в гагаузоведении, разработка которого осуществляется **Е. С. Сорочяну**, стала этнолингвистика. В ее публикациях акцент делается на изучении происхождения обрядовых терминов, их знаковых функций, символики традиционных обычаев и обрядов, дается этнолингвистический анализ самих терминов и номинаций. Особое место в работах данного исследователя занимает сопоставительное изучение гагаузской и болгарской терминологии, связанной с календарной обрядностью [Soroçanu, 2006; Сорочяну, 1995; 2007, р. 369-374; и др.], что представляется важным при выявлении результатов этнокультурного взаимодействия. Благодаря широкому привлечению этнографического материала для рассмотрения и анализа тех или иных скрытых смыслов автор интерпретирует культуру гагаузов в рамках этнолингвистического подхода.

В последнее время в этнологии устная история стала признанной и как источник, и как метод этнографических исследований. Одним из зачинателей данного направления в гагаузоведении является краевед **К. И. Курдогло**. Отметим, что устная история – это междисциплинарное исследование, осуществляющееся на стыке истории, социологии, этнологии, социальной психологии, антропологии. Это «все более и более социально ориентированная область истории, которая и методологически (устная история как дополнительное производство источников через ретроспективное интервью), и концептуально (историческое исследование как субъектно ориентированная наука об опыте) дает представление о новых перспективах социального познания. Эти перспективы, безусловно, связаны с историей сознания как индивидуализированным процессом присвоения-освоения истории. Устная история имеет дело с субъективными источниками информации» [Междисциплинарные методы исследования, <https://lektsii.org/17-24309.html>].

В монографиях К. И. Курдогло – «Книга судеб» (2009), «Голод в Гагаузии (1946–1947 гг.)» (2010), «Репрессии и депортации гагаузов 1940–1941 гг., 1944–1952 гг. Книга судеб: люди, события, документы» (2016) и др. – раскрываются страницы не только истории, общественной жизни и быта гагаузов, но и отдельных семей и людей. Они представляют собой документально-историческое исследование, основу которого составляют архивные документы и фотографии, а также собранные лично им свидетельства очевидцев.

Сбор полевого материала по теме депортации осуществлялся К. И. Курдогло не только в гагаузских населенных пунктах Молдовы

и Украины, но и далеко за их пределами. Для этому ему пришлось отправиться и на Алтай. Записанные им автобиографические истории, которые легли в основу его книг, содержат в себе подробные сведения о социальном положении людей, подвергшихся высылке в Сибирь или Казахстан, о составе их семей, транспортировке и питании переселенных, трудностях их обустройства на месте поселения; в них остро ощущается человеческая боль и печаль от понесенных утрат. Именно через воспоминания репрессированных, через их рассказы автобиографического характера или воспоминания их потомков, через судьбы отдельных семей и их членов автору книг удалось рассказать в целом о депортации в истории гагаузского народа.

На значимость данного вида источника указывал М. Н. Губогло: «Автобиография как этнологический источник проявляет свою ценность тем, что, будучи формализованной схемой жизненного пути, раскрывает внутренние переживания и противоречия индивида как его культурно-личностной саморефлексии». Он считал, что «„чейные“ события и факты не менее важны для читателей и исследователей, чем „ничейные“» [Губогло, 2008б, с. 128, 130; Губогло, 2013, с. 36].

Приводимые в работах К. И. Курдогло углубленные интервью являются документальными свидетельствами сложностей судеб вынужденных переселенцев, главной из которых стал разрыв с Родиной, со своими соотечественниками. По содержанию они представляют собой, с одной стороны, автобиографические свидетельства жизненного пути и психологического состояния каждой отдельной семьи и индивида в разные временные периоды, а с другой – содержат в себе этносоциологические данные. Преимущество такого способа опроса заключается в том, что, задавая всем респондентам примерно одинаковые вопросы, он получал не шаблонные статистические ответы, которые зачастую не в состоянии отразить всю глубину переживаний переселенцев, а углубленные нестандартные ответы, позволяющие рассмотреть их психологическое состояние, сложность и неоднозначность процесса адаптации.

Использованная автором форма опроса в определенной степени позволила «заглянуть в душу» тех, кого он изучал. Данный подход является значимым при изучении как индивидуальной идентичности, так и групповой, если она исследуется не путем соцопроса (анкетирования), а с помощью углубленного интервью. Чтобы отразить эмоционально-психологическое состояние респондентов и рассмотреть происшедший процесс адаптации, автор приводит в работе довольно обширные фрагменты из записанных интервью.

Помимо представленных в работах К. И. Курдогло ценнейших биографических текстов, особое место в них отводится такому виду историко-этнографических источников, как фотографии. Они дают возможность каждому читателю, взявшему в руки книгу, увидеть не только лица и быт переселенцев, но и степень сохранности ими традиционной обрядности, а также некоторые стороны их жизни в условиях принудительной адаптации. Сложность приспособления к новым хозяйственным и культурным реалиям для гагаузов заключалась и в том, что они оказались разбросанными небольшими группами на огромных просторах Сибири или Казахстана, в то время как до депортации компактно проживали в Буджаке, где сохранялась значимость традиционной культуры, а в повседневной жизни особое место занимали семейно-родственные отношения. Из представленных в его работах рассказов и фотографий видно, что, несмотря на столь тяжелые условия, гагаузские спецпереселенцы сохраняли силу духа и народные традиции.

Жизнь среди инокультурного и иноэтнического, а порой и инконфессионального окружения, требовавшая особых усилий для адаптации, не могла не оказать серьезного влияния на образ жизни депортированных, на изменение их ментальности. Вместе с тем в своих работах, вписывающихся в область антропологических исследований, автор констатирует, что эти трудности не привели к утрате ими родного языка даже спустя много десятилетий.

Как следует из представленных в книге рассказов спецпереселенцев, перенесенные ими испытания навсегда оставили в их душах неизгладимый след. Показывая глубину этой трагедии, тем не менее, К. Курдогло в предисловии подчеркивает, что люди, пережившие депортацию, спецпоселения и принудительную работу, унижения, не стали душевными инвалидами, не потеряли веру в добро, не озлобились. Несомненно, в ходе знакомства с историями, которые рассказывались свидетелями и участниками этих трагических событий, сам автор монографии находился под впечатлением от услышанного. Приведенные в книге интервью не только оказывают эмоциональное воздействие на читателя и повышают градус его восприятия (он как бы становится очевидцем этих трагедий), но и вызывают у него желание глубже узнать историю своей семьи, своего народа.

Собранные К. И. Курдогло нарративные интервью, представленные в его работах, позволяют в полной мере осмыслить силу духа и национального характера спецпереселенцев, сумевших найти в себе силы не только для того, чтобы преодолеть все трудности, связанные с приспособ-

соблением к новому укладу жизни, но и для дальнейшей борьбы за свое будущее и за будущее своих детей.

Использование метода сбора качественных данных является особо актуальным при недостаточности архивного материала по тем или иным периодам истории народа. Работы, написанные на основе автобиографических историй, которые сопровождаются большим объемом ценных фотографий, проливают свет на неизвестные и трагические страницы прошлого. Значимость данных видов источников сложно переоценить при исследовании истории, культуры и быта гагаузов второй половины XX – начала XXI в., в частности при изучении темы по религиозной идентичности и жизни православного населения (периода гонений, закрытия и разрушения храмов, борьбы за их открытие и т. д.).

Очевидно, что в междисциплинарных исследованиях необходимы систематизация и анализ всех видов источников (архивных, этнографических, фольклорных, вещественных), в том числе тех, которые добываются при помощи метода устной истории. Использование такого подхода позволяет дать этим и другим недостаточно освещенным историческим периодам объективную оценку. Не секрет, что произошедшие в прошлом трагедии навсегда остаются в памяти народа как наиболее трудные периоды истории, и потому нередко именно эти страницы трактуются некоторыми исследователями тенденциозно, в результате чего грубо искажается историческое прошлое.

Для этнологических исследований, планируемых в таком ключе и с опорой на биографические тексты, представляется важным дополнить опрос респондентов специальными пунктами, позволяющими получить сведения о роли народной культуры, традиционных ценностей, семейно-родственных отношений, религиозной и этнической идентичности в вопросе преодоления трудностей адаптации к новым условиям хозяйственной деятельности, к иному укладу жизни.

Из приведенных в этом параграфе данных следует, что во второй половине первого десятилетия XXI в. в гагаузоведении произошел переход от прошлого – этнографии к настоящему – этнологии. Делаются первые шаги в области антропологии, широкие исследования в русле которой, как представляется, – дело не столь отдаленного будущего.

* * *

Анализ новых направлений исследований в молдавском гагаузоведении, в частности в гагаузской этнологии, осуществленных с применением междисциплинарных методов, показал, что в этой области сделано уже немало, но все же итоги подводить пока рано. Обозначим основные достигнутые результаты:

1. Зарождение в конце XIX – начале XX в. этнографического направления в гагаузоведении связано с деятельностью русского исследователя В. А. Мошкова. Собрал огромный эмпирический материал и опубликовал его, он тем самым заложил основу данного направления.

2. Становление гагаузской этнографии как отдельной области научного знания в гагаузоведении происходило в 70–80-е гг. XX в. В этот период осуществлялся систематизированный (в рамках комплексных экспедиций) сбор полевого материала этнографами-этнофорами по отдельным направлениям традиционной культуры гагаузов. Ими были изданы первые монографии по гагаузской этнографической тематике, защищены первые диссертации по специальности «этнография, этнология».

3. В 90-е гг. XX в. – начале XXI в. этнографами-энтузиастами осуществлялся индивидуальный сбор полевого материала. Значительно расширилось научное поле этнографических исследований. Что касается издававшихся работ, в том числе монографий, то они оставались в рамках традиционной описательной этнографии.

4. Со второй половины первого десятилетия XXI в. сбор эмпирических данных стал уделом гагаузоведов-одиночек, о чем можно судить по содержанию публикаций. Вместе с тем в области исследований гагаузоведение перешло от описательной этнографии к аналитической этнологии. Наряду с активно разрабатываемыми в традиционном ключе этнографическими темами появляются и новые междисциплинарные исследования.

5. Со второго десятилетия XXI в. гагаузоведами предпринимаются первые попытки сформулировать методологические принципы и критерии этнокультурной специфики народной культуры гагаузов в контексте изучения процессов межэтнического взаимодействия и сохранения культурного многообразия населения Молдовы.

Таким образом, можно констатировать, что в молдавском гагаузоведении состоялся переход от классического народоведения к этнологии. Но если говорить о перспективе, то очевидной является необходимость и востребованность перехода гагаузской этнологии к культурной и социальной антропологии, а также к этносоциологии. Требуется изучения такая исследовательская тематика, как этнография современности, этнография детства, этнография общения (этноэтикет), этническая история и ресурсы ментальности, культура повседневности и т. д. Актуальным представляется развитие такого направления, как городская антропология, исследование которой должно войти в инструментарий гагаузоведов.

Глава IV

ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ОПЫТ ИССЛЕДОВАТЕЛЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ АВТОЭТНОГРАФИИ

1. Основные содержательные черты автоэтнографического исследования

В связи с развитием такого нового научного направления, как *автоэтнография*, ученые разных стран прежде всего пытаются дать научные ответы на следующие вопросы: «Что такое автоэтнография?», «На что она ориентирована?», «Как объяснить свойственное автоэтнографии смешение жанров?», «Какие методы характерны для данного типа исследований?», «В чем проявляются содержательные черты ее исследовательской стратегии?» и т. д.

На постсоветском пространстве автоэтнография зародилась относительно недавно. До 2000-х гг. автоэтнографическая работа, личные истории воспринимались как занятие одиночек. Как тип качественного исследования ее стали широко использовать, прежде всего, в социологии [см.: Готлиб, 2004а; 2004б; 2005; Рогозин, 2015, с. 224-227].

В западной социологии, в первую очередь в американской, познавательные возможности этого качественного типа исследования уже давно активно обсуждаются. В русле данной традиции развивается очень много самостоятельных методов исследования. Одним из основоположников автоэтнографических исследований – Тони Адамсом – предложено не менее десятка разных подходов. Изначально ученые делали акцент на точной передаче происходящего, предоставлении возможности «почувствовать чувства других». В аналитической автоэтнографии, предложенной Леоном Андерсоном, упор сделан на аналитическое или теоретическое осмысление и преобразование личного опыта посредством отбираемых теоретических конструктов [Denzin, 1997; Anderson, 2006; и др. см.: Рогозин, 2015; 2016].

По мнению российского социолога Д. М. Рогозина, «аналитическая автоэтнография слишком близко подходит в своих установках к традиционной теории, слишком мало у нее остается исповедального, личностного. В собственные рассуждения включаются элементы автобиографической рефлексии. Однако реализм андерсоновского теоретического языка описаний не столько нарушает, сколько расширяет рамку автоэтнографического письма, предоставляет возможность куда более широкому кругу научных сотрудников попробовать себя в новом жанре, отрицающем привычные догматы наукообразной стилистики.

Взаимная критика, полемическая напряженность внутри автобиографической методологии уточняют и укрепляют развиваемые подходы, позволяют недогматически относиться к используемым методам и приемам». А сама «методология автоэтнографии переплетена с личными судьбами этнографов» [Рогозин, 2015, с. 227].

На основе анализа используемых в автоэтнографии методов российский социолог А. С. Готлиб делает вывод о том, что для нее характерны «содержательные черты этнографической исследовательской стратегии». «Прежде всего, как „дитя“ этнографии, автоэтнография наследует „родительские“ черты, лишь перекраивая некоторые из них и создавая тем самым свою особость, непохожесть. В частности, в автоэтнографии (по крайней мере, в значительной части автоэтнографических исследований) остается неизменной этнографическая ориентация на познание культур самых разнообразных общностей (типических смыслов, ожиданий, норм) через изучение единичного, конкретных повседневных практик. Вместе с тем единичным здесь выступает сам исследователь, его опыт, чувства, мысли, его повседневная жизнь в целом» [Готлиб, 2005, с. 30; Готлиб, 2004а, с. 21].

В общих чертах суть данного метода заключается в том, что исследователь должен как бы «отстранить» себя и рассмотреть себя самого в качестве неизвестного, другого, чужого. «Вместе с тем автоэтнография – это всегда сопряжение личности исследователя и культуры, к которой он принадлежит, всегда соотнесение индивидуального опыта с социальным контекстом, попытка заглянуть внутрь себя, чтобы сделать обобщения» [Готлиб, 2004а, с. 21]. Через автоэтнографию социологи пытаются рассмотреть социальные и культурные аспекты личного опыта.

«Остается в автоэтнографии и стремление к более подробной, детальной, всесторонней репрезентации реальности, только здесь тщательно и скрупулезно изучается собственный мир исследователя, момент за моментом конкретизируются детали его жизни» [Там же]. С помощью полевых заметок или ретроспективных записей, относящихся к прошлому, «текст организовывается хронологически вокруг главных жизненных событий. Здесь автор из своей сегодняшней ситуации (текущей перспективы) оценивает прошедшее, пережитое». Источником для автоэтнографии может являться нарративное интервью с историей жизни, которое исследователь берет у самого себя. Для того чтобы «всплыли» детали прошлого, он должен суметь совершить так называемый «эмоциональный вызов, то есть эмоционально перенести, „включить“ себя в то время и в то место, о котором рассказывает» [Там же].

Суть конфликта, в который автоэтнография вступает в связи с устоявшейся очень мощной научно-исследовательской традицией, Д. М. Рогозин образно выражает следующим образом: «Чтобы изучать рыб (с помощью такого способа – Е. К.), необязательно быть рыбой». А автоэтнография говорит обратное: «Чтобы изучать рыб, надо пожить рыбой». Мы не можем изучать рыб, поскольку мы не рыбы, мы можем изучать только себя. Единственное гуманитарное знание, которое имеет какие-то шансы отразить то, что происходит здесь и сейчас на самом деле, – это наблюдения за собой. Автоэтнография посвящена именно этому» [Рогозин, 2016].

В автоэтнографии используется характерный для этнографического исследования метод включенного наблюдения, но при этом он преобразуется в самонаблюдение, самоанализ. «В отличие от традиционного включенного наблюдения исследователь погружается здесь в свой собственный мир естественных установок. Идея возвращения исследователя в изучаемый процесс как принципиальная идея качественного исследования здесь, кажется, достигла своего предельного выражения: субъект и объект исследования физически сосуществуют в одном лице. При этом исследователь как объект исследования интересен прежде всего своим дорефлексивным опытом, „жизненным миром“, „конструктами первого порядка“. <...> В этой ситуации эмоциональный опыт не „видит“ себя. Язык выражения такого опыта – повседневный, обыденный язык нормального человеческого общения» [Готтлиб, 2004а, с. 21].

Вместе с тем в качестве субъекта исследовательского процесса исследователь изучает самого себя в социальном, профессиональном или ином другом контексте.

Автоэтнографические источники могут быть разными. «Сегодня автоэтнографическая исследовательская практика существует под разными именами: личностный нарратив (*personal narrative*), нарратив себя (*narrative of the self*), самоистория (*self story*), персональная этнография (*personal ethnography*), самонаблюдение (*auto-observation*), жизненный опыт (*lived experience*), побуждающий нарратив (*evocative narrative*), эмоционализм (*emotionalism*), исповедальный рассказ (*confessional tale*) и т. д. <...> Анализ представленных в литературе под этими именами исследовательских практик позволяет сделать вывод, что за различиями в названиях стоят не только и не столько лингвистические предпочтения авторов, сколько их разные методологические установки относительно смысла и назначения качественного исследования, его языка и образа результата» [Там же].

Д. М. Рогозин, вслед за западными учеными, выделяет девять возможных форм автоэтнографического исследования, в которых автобиография становится фундаментом для конструирования прошлого: «каборигенная и нарративная этнографии, рефлексивное диадное интервью, рефлексивная этнография, многослойные учетные записи, интерактивное интервью, коллективная этнография, совместно конструируемые нарративы и, наконец, личные нарративы» [Рогозин, 2015, с. 230].

Остановимся на двух из всех перечисленных им видов автоэтнографических исследований, уточняющих использованный нами в данной работе жанр. Так, «нарративная этнография держится на утверждении, что в жизни нет ничего случайного, любые биографические конфигурации, стечение обстоятельств или минутные встречи могут играть важную роль в конструировании понимания культурных и социальных феноменов. <...> Следование правилу тотальной фиксации значимых событий, независимо от осознаваемой их уместности или неуместности текущему описанию, отражает специфику рефлексивной этнографии. <...> Исследователь связывает свое прошлое с исследованием, приводя аргументы, старается раскрыть их биографическую основу, тем самым снимая недомолвки и ложные толкования происходящего или написанного. Рефлексивная этнография радикально расширяет границы исследования, что ведет к доминированию личных нарративов над объективированными объяснительными схемами, сближает научный и поэтический тексты» [Рогозин, 2015, с. 231-232].

По мнению специалистов, все разнообразие автоэтнографий можно рассмотреть «через плоскость, определяемую, в большинстве своем, двумя континуумами, связанными друг с другом: континуумом цели исследования с полюсами „простое описание“ – „аналитическое описание“ и континуумом уровня обобщения с полюсами „индивидуальный опыт исследователя“ – „культура“» [Готлиб, 2004а].

Установка исследователя на аналитическое описание, на рефлексию «предполагает вписывание его индивидуального опыта в культуру, социальный контекст, соответственно определяя и результат такого исследования в виде комментария или мини-теории. Образно говоря, здесь исследователь изучает себя, чтобы изучить других. При этом он рассматривает себя скорее в качестве типичного объекта, одного из „носителей“ изучаемой проблемы при всей уникальности его личностного опыта» [Готлиб, 2004а].

Главная цель такого исследовательского процесса – анализ, объяснение изучаемого не только социального явления (через субъективно

значащий мир, через смыслы, которыми исследователь как рассказчик истории наделяет те или иные события своей жизни), создается мини-теория (или комментарий), объясняющая социальный феномен в терминах внешних социальных структур». Результатом же такого рода исследования является отражение двух позиций, сочетающихся в одном лице: рассказчика истории и аналитика собственной истории, ее интерпретатора. Автоэтнографическое исследование такого плана специалисты относят «к научному или тяготеющему к научности направлению качественной социологии». Главная направленность подобного рода исследований в социологии – это «приращение знания о малоизученных или вовсе неизученных социальных явлениях» [Готлиб, 2004].

Рассматривая сложность становления автоэтнографии как одного из методов современного гуманитарного знания, Д. М. Рогозин пишет: «Автобиографии долгое время не включались в корпус надежных исторических источников, они всегда активно использовались в реконструкции событий и фактов прошлого. После развития направлений, связанных с индивидуальными, частными историями, публичными событиями, воспринимаемыми не элитарными группами, а рядовыми гражданами, биографические материалы (дневники, письма, автобиографии, устные рассказы, записанные в ходе интервью, иные личные документы) стали основным материалом для исторических реконструкций» [Рогозин, 2015].

Им высказывается мысль о том, что автоэтнография в определенном смысле даже «подрывает» основы гуманитарного знания: «Несмотря на то, что автоэтнография со стороны может смотреться монолитным знанием, которое объясняется всего лишь одной фразой: „Наблюдай за собой и описывай все, что с тобой происходит“, автоэтнография уже довольно многообразное научно-исследовательское предприятие. <...> В целом, если говорить об автоэтнографии как о методе, это, конечно, вызов современному гуманитарному знанию. Словами Адамса можно сказать, что „автоэтнография – это квір-теория⁵, подрывающая основы гуманитарного знания, хотя многие гуманитарии об этом еще даже не подозревают”» [цит. по: Рогозин, 2015].

В настоящее время в антропологии и этнологии все шире стала использоваться автоэтнография как метод качественного типа исследования [Пригарин, Стоянова, 2013, с. 18, 29; Тадина, 2014, с. 25-28].

Вместо явлений культуры, которые напоминают формальную грамматическую систему языка, антропологи предлагают изучать в

⁵ *Квір-теория* (англ. *queer theory*) – социологическая теория о природе гендера, получившая распространение в конце XX в. [<https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1805558>].

первую очередь более глубинную, внутреннюю структуру самой культуры, которая рассматривается как некое подобие живой человеческой речи. Обосновывается тезис о том, что антропология разделилась на две области, основными объектами изучения которых выступают текст и поле. «Несмотря на то, что их следует понимать как тесно взаимосвязанные части одного целого, возникает ощущение, что каждая из них исходит из совершенно другого понимания культуры. Первая понимает культуру как нечто упорядоченное, ограничивающее и всеобъемлющее и подчеркивает системную целостность и связность социальной жизни. <...> Второй тип антропологии понимает культуру как нечто плодотворное, процессуальное и освобождающее. Очевидно, что эта антропология приписывает индивидам основную роль в воспроизводстве культурных значений и социальной жизни в целом. Культура для этого предоставляет лишь средства» [Багдасарова, 2008, с. 134-136].

При этом исследователи указывают на очевидность изменения восприятия субъекта в современной антропологии. «В антропологии последних лет появились новые, труднодостижимые темы – идентичность, гендер, эмоции в социальной жизни, отличительная роль чувств, концепт времени и пространства, стадии жизни и т. п. В этом проявляется стремление антропологов внести в объективизирующую научную область те аспекты жизни, которые отличают человека от других предметов исследования, – эмоции, чувства, жизненный опыт и его рефлексия» [Багдасарова, 2008, с. 135].

В результате интенсивного развития антропологии появилось много различных научных направлений. В последние годы исследователи изучают такие темы, как релевантность автоэтнографических техник для медицинской антропологии [Мануйлов, 2016]; через опыт автоэтнографий анализируется роль неформальной профессиональной традиции в формировании и трансляции приемов полевого этнографического исследования [Щепанская, 2003, с. 165-179]; на основе личного опыта антрополога-мигранта и его автоэтнографии изучается проблема инокультурного опыта других мигрантов [Багдасарова, 2008, с. 134-144]; и т. д.

По мнению одних исследователей, несмотря на столь стремительное развитие данной дисциплины, ее основу по-прежнему составляют три ключевых фактора: «теория – метод – поле» [Мануйлов, 2016], в то время как другие подчеркивают, что антропология избавляется от «мистики поля», «гарантировавшей» достоверность научных изысканий и экспертных оценок.

В ходе идущих в антропологической среде дискуссий сомнению подвергся и сам полевой метод. Наиболее общим их результатом стало разделяемое ныне большинством антропологов мнение, что «получить полностью объективное знание невозможно, поскольку „вид получаемого знания <...> вытекает из способа его обретения” (Тимоти Дженкинс). Отсюда и изменение стиля этнографических описаний, общепринятым требованием к которым стало описание самого процесса полевого исследования, позиции исследователя в поле, его реакций, изменения отношения к объекту, трансформации представлений и интерпретаций – т. е. драматургия поля. В некоторых случаях тенденция к саморефлексии выражалась не только в подробном описании процедур получения сведений, но и в автобиографических повествованиях, этнографиях-„исповедях” (возникло выражение „исповедальный стиль”)) [см.: Щепанская, 2003].

Очевидна современная научная тенденция к новому осмыслению методов и результатов полевых исследований. «Процесс сбора этнографического материала все в большей мере рассматривается (и, что важно, описывается) как род социальной практики и тем самым сам становится предметом антропологического исследования. Таким образом, „мистика” поля как подразумеваемой основы антропологии (знания и профессии) все больше сменяется „критикой” поля как метода и практики». По выражению С. Соколовского, «„глубинная потребность <...> в критическом переосмыслении основ этой эмпирики” все отчетливее заявляет о себе и в отечественном этнографическом сообществе...» [цит. по: Щепанская, 2003].

Высказываемое исследователями недоверие к традиционным методам сбора этнографического материала связано с другой перспективой поля. Нельзя не согласиться с тем, что «антрополог в поле, как бы он/она ни старался/-лась „влезть в чужую шкуру”, понять чужую культуру, какие бы обряды перехода и инициации ни проходил/-а, остается, конечно, антропологом, т. е. человеком не из этого общества. <...> В случае автоэтнографического описания поле совпадает и с жизнью, и с наукой, оказывается их совершенным тождеством. <...> Практика полевой работы преобразуется чрезвычайно в том случае, когда ты сам становишься собственным объектом изучения. Помимо наблюдения, важным полевым материалом становится память. Исследователь ставит задачи перед своей памятью. И память производит образы, которые сублимируются в тексты, благодаря дискурсам, в том числе тем, какие были восприняты позже тех событий, образы которых вызываются из памяти. Работа заключается во встраивании образов памяти в дискурс-

сы, в придании хаотическому и противоречивому течению жизни некоей направленности и даже смысла, какой, возможно, и не содержался в первоначальных событиях» [Мануйлов, 2016].

Согласно выводам специалистов, такой жанр, как автоэтнография (не как биографический нарратив, а как этнография, связанная с постижением некоторых культурных норм) начал формироваться 50–60 лет назад. При этом этнография характеризуется как «почтенный жанр» [Рогозин, 2016]. Что касается автоэтнографии как вида источника, то по отношению к нему «в социологическом сообществе есть немало претензий, раздающихся прежде всего из стана количественников» [Готлиб, 2004б]. Наряду с этим ученые обращают внимание на то, что процесс изучения самого себя, в том числе собственного знания, опыта и жизни, с использованием этнографических методов и приемов является чрезвычайно сложной задачей для многих исследователей, в том числе называющих себя «качественниками».

2. О становлении этнографа и значимости полевых исследований (в контексте автоэтнографического опыта)

Целью моего обращения к автоэтнографии, одному из новых направлений исследований в этнологии, является рассмотрение некоторых сторон самой себя, прежде всего, в профессиональном контексте – через опыт этнофора-полевика⁶ и профессионального этнолога с тридцатилетним стажем. Данную разновидность автоэтнографии, на мой взгляд, можно отнести к рефлексивной и аналитической, поскольку она выступает в настоящем пособии и как метод исследования, и, одновременно, как аналитический инструмент. Исходя из своего сегодняшнего опыта и ситуации, а также из будущих задач и перспектив той области, которой я занимаюсь, – гагаузоведения, мной предпринимается попытка анализа пути накопления собственного профессионального опыта. В данном случае изучение этого опыта я рассматриваю как возможность помочь другим исследователям, которые только начинают свой тернистый путь в науке.

Использованные в процессе написания автоэтнографии источники отражают две плоскости:

1) Мои наблюдения за собой как исследователем и этнофором, с одной стороны, и респондентами – с другой. Это зафиксированные в моей памяти и изложенные в данной работе некоторые грани моего практи-

⁶ «Этнофор – это личность, выступающая в качестве носителя этнических черт и характеристик» [Комарова, 2018, с. 58]; Полевик – это исследователь, занимающийся сбором полевого материала, полевых этнографических источников (полевая этнография).

ческого опыта, полученного в ходе совершенных индивидуальных экспедиций с целью сбора полевого материала по традиционной культуре собственного этноса.

2) Аналитическое описание, являющееся своеобразной рефлексией – обращением внимания на саму себя и на свое сознание, на результаты собственной профессиональной активности, а также на осмысление и переосмысление личного опыта. Это также выводы и методологические наработки, сделанные в ходе анализа «поля о поле», попытка научного осмысления и синтеза собственного практического и теоретического опыта этнографа, раскрытие процесса формирования научных гипотез.

Для меня автоэтнография – это первая попытка провести своего рода этнографическую работу в отношении собственного знания, опыта и жизни, попытка вписать свой индивидуальный опыт в исследовательскую практику гагаузоведения и этносоциальный контекст. Результаты такого исследования я попыталась выразить также в виде комментариев и мини-теорий.

В основе автоэтнографии, в которой я сама выступаю в качестве субъекта исследовательского процесса, лежит необходимость поделиться собственным опытом не только относительно нюансов работы в «поле», но и выработанной мной методики изучения этнических общностей (на примере гагаузского этноса, чье происхождение остается загадкой). Ее написание вызвано также стремлением объяснить причины возрастающего у меня, как у исследователя, научного интереса к новым проблематикам, который побуждает к сбору дополнительного полевого материала и написанию новых монографий, каждая из которых восполняет пробел в той или иной области гагаузоведения. Поскольку автоэтнография может выступать в качестве аналитического инструмента, она рассматривается мной как возможность приращения знаний о малоизученных или неверно трактуемых у гагаузов этнокультурных и этносоциальных явлениях.

Через отражение в автоэтнографии полевой работы я попытаюсь в общих чертах раскрыть сразу несколько разновидностей опыта: собственный опыт этнографа-полевика, осуществляющего вхождение в свою культуру; опыт этнолога, который отражает процесс непосредственного контакта эмпирического материала с его теоретическим осмыслением; жизненный опыт информантов и их отношение к деятельности исследователя.

Итак, после окончания исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (1991) я начала

свою профессиональную деятельность в Отделе гагаузоведения, входившем в Институт национальных меньшинств Академии наук Молдовы. В этот период в гагаузской среде активно протекал процесс этнической мобилизации, который привел к созданию АТО Гагауз Ери. Мой приход в данный отдел был не случайным, а закономерным, так как, будучи гагаузкой (родилась в г. Чадыр-Лунга, Гагаузия, девичья фамилия Касым), я еще во время учебы в вузе следила, насколько это было возможно, за происходившими в гагаузской среде этнокультурными и этномобилизационными процессами.

Интерес к национальной проблематике и мирным способам разрешения этнических конфликтов подвиг меня на выбор темы дипломной работы о культурно-национальной автономии: «Национальный вопрос в трудах австрийских социал-демократов» (научный руководитель – В. А. Никитин). Первая моя научная публикация, изданная мной уже тогда, когда я стала сотрудником Отдела гагаузоведения, посвящена именно этой проблеме – анализу плюсов и минусов теории культурно-национальной автономии.

В связи с развалом Советского Союза и отменой системы целевого распределения кадров студенты в начале 5 курса должны были сами подыскать себе работу. Поскольку к тому времени я уже осела в Кишиневе (вышла замуж), то в первую очередь я отправилась в Академию наук, в Отдел гагаузоведения, который возглавлял кандидат исторических наук *Степан Степанович Курогло*. Несмотря на то, что отдел тогда в целом уже был укомплектован кадрами, Степан Степанович проявил ко мне, как к будущему молодому специалисту-историку, большой интерес, тем более, что я была выпускницей МГУ – самого престижного вуза Союза. Кроме того, как мне позже стало известно, в отделе уже работало достаточное число лингвистов, фольклористов и этнографов, но не хватало историков. Поэтому в ходе разговора он заверил меня, что добьется еще одной штатной единицы и я буду обязательно принята на работу. Практически все сотрудники отдела были этнофорами, поэтому и для меня знание гагаузского языка при приеме на работу оказалось нелишним.

После окончания вуза я взяла оттуда необходимое открепление и написала заявление о приеме меня в Отдел гагаузоведения старшим лаборантом. Так судьбе было угодно, чтобы я оказалась именно там. Изучение истории и культуры гагаузов стало моим призванием и делом всей моей жизни.

Несколько слов о Степане Степановиче Курогло. Это этнограф и поэт от Бога. Он не только сам собирал полевой материал, организовывал

вал коллективные экспедиции, но и, как заведующий Отделом гагаузоведения, давал сотрудникам темы исследований, стратегически планировал разработку гагаузской проблематики по всем направлениям. Для него характерны глубокий анализ явлений, широта видения проблемы и большой патриотизм. Период, когда он возглавлял отдел, – это золотое время для гагаузской этнографии и гагаузоведения в целом, с точки зрения формирования потенциала гагаузоведческого направления. Для сравнения отметим, что под его руководством в отделе трудилось 16 сотрудников. Позже научный потенциал значительно сократился, а в настоящее время в отделе работает всего 4 человека.

Будучи старшим лаборантом, я знакомилась с имеющейся историографией по гагаузоведению, главным образом с работами В. А. Мошкова, начитывала научную литературу по этнологической тематике. По заданию С. С. Курогло работала в Национальном архиве Республики Молдова с ревизскими сказками, делала копии документов. Тщательно проработала около 50 объемных томов Кишиневских епархиальных ведомостей, чего ранее никто из гагаузоведов не делал. Собирала материал, касающийся гагаузских и болгарских сел, а также задунайских переселенцев в целом. Впоследствии все это мне очень пригодилось, так как там содержались ценные письменные источники, позже введенные мной в научный оборот.

В связи с недостатком в отделе историков С. С. Курогло изначально сориентировал меня на историческую тематику. В качестве темы для написания кандидатской диссертации он предложил следующую: «Влияние православия на формирование этнического самосознания гагаузов». В декабре 1994 г. я поступила в аспирантуру Института археологии и этнографии на очную форму обучения. Моим научным руководителем был утвержден известный молдавский этнограф, доктор-хабилитат исторических наук, профессор *Валентин Степанович Зеленчук*.

В течение двух лет (из трех отведенных для обучения в аспирантуре) я каждый день работала в фондах Национального архива Республики Молдова. Данная исследовательская работа велась не систематизированно, а скорее интуитивно. Я знакомилась с фондами и делами, фиксировала все, что хоть как-то могло быть связано с гагаузской проблематикой. Мне удалось собрать немало ценных источников, но общая картина по теме диссертации и даже главы так и не вырисовывались. Только позднее мне стало понятно, почему так складывалось.

Дело в том, что для осуществления такого масштабного исследования нужны были не только архивные данные (которые по данной теме очень фрагментарны), но и полевой материал, причем в различных об-

ластях традиционной культуры. При отсутствии каких-либо источников относительно гагаузов до середины XIX в. вначале нужно было собрать этнографические сведения по их религиозным представлениям, данные о значимости для них религиозной идентичности и т. д. На тот период не было опубликовано ни одной статьи по этой проблематике. К разрешению проблемы значимости религиозной идентичности в самосознании гагаузов, которую ставил передо мной С. С. Курогло в самом начале моей исследовательской деятельности, мне удалось прийти спустя более 20 лет упорного труда [см.: Квилинкова, 2013], включающего в себя как работу в архивах, а также сбор и систематизацию полевого материала по разным предметно-тематическим направлениям, так и опыт анализа этих данных, введения их в научный оборот, издания монографий. Соответственно, написать диссертацию на указанную тему начинающему исследователю было просто не под силу.

Ситуация зашла в тупик, и первым это почувствовал мой научный руководитель. Увидев, что, несмотря на мою активность и значительные усилия по освоению фондов Национального архива, я к защите диссертации не продвинулась, Валентин Степанович предложил мне, «пока не поздно», сменить тему диссертационной работы. Я ему очень признательна и благодарна не только за столь мудрое и своевременное решение, но и за тот бесценный профессиональный опыт, который он мне передал. Сделанное им предложение стало для меня шоком, так как оставался всего год учебы в аспирантуре, а предложенная им новая тема для написания диссертации была из совершенно другой области – гагаузский народный календарь. Он это понимал и потому дал мне возможность самой принять решение.

В результате мой путь от историка к этнографу оказался недлительным. Доверившись опыту своего наставника, я решила на кардинальный поворот в тематике исследования, которая ко всему прочему была чисто этнографической. В результате в ВАКе мне утвердили новую тему: «Календарная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в.», которую пришлось осваивать практически с нуля (не считая нескольких страниц в работе В. А. Мошкова по гагаузскому народному календарю).

Начала я со знакомства с литературой по календарным обычаям и обрядам разных народов, в том числе тюркских. Данная проблематика очень хорошо разработана в болгарской историографии, которой я стала уделять особое внимание, поскольку гагаузы веками живут по соседству с болгарам и в их традиционной культуре много общего. Ввиду незнания болгарского языка, я просила коллег из Отдела болгаристики помочь мне с переводом отдельных текстов. Через некоторое время мой

научный руководитель строго спросил меня: «Долго ли Вы собираетесь обращаться за помощью к коллегам?» А затем сказал: «Берите словарь и осваивайте язык, другого выхода у Вас нет». Понимая, что без знания болгарского языка мне не обойтись и что совет руководителя является дельным, пришлось приложить необходимые усилия, чтобы научиться понимать содержание научных публикаций. Ну а сам Валентин Степанович оказывал мне помощь в переводе текстов с румынского языка.

Затем возникли другие объективные трудности. В Республике Молдова на тот период не было специализированного совета по защите диссертации по специальности «этнология». Тогда на помощь пришел наш соотечественник, мой земляк, профессор М. Н. Губогло, который работал в Российской академии наук. Он договорился о бесплатной защите в рамках этого научного подразделения – в Институте им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН – трех диссертаций гагаузов-этнологов. И это несмотря на то, что после распада Союза диссертанты из союзных республик считались иностранцами и должны были платить немалую плату за процедуру защиты. Впоследствии он посодействовал защите еще двух диссертаций по гагаузской проблематике по той же специальности, за что все мы ему очень благодарны.

Таким образом, поступив в аспирантуру в декабре 1994 г., я в марте 2002 г. защитила диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук по специальности «этнография, этнология и антропология». Правда за эти семь с небольшим лет я дважды побывала в декретном отпуске и у меня родилось двое детей – дочь и сын. Пришлось везде успевать – собирать полевой материал, писать диссертацию, публиковать статьи, участвовать с докладами в конференциях и воспитывать детей.

Специализированный совет по защите диссертаций, где состоялась моя защита (в Институте им. Н. Н. Миклухо-Маклая), был большим – примерно 23 члена. В преддверии защиты я, конечно, волновалась. К тому же в самом начале, когда мне дали вступительное слово для краткого обзора диссертационного исследования, вдруг погас свет. В те времена такое бывало и в Москве. Пришлось продолжить без света и своими словами. Поддержку ощущала от своих сокурсников, но еще больше от доброжелательного отношения сотрудников института и членов Совета. При этом с их стороны требования к работе оставались высокими, и замечания делались по существу. Для меня это пример сочетания профессионализма и этики.

Защита прошла успешно. Проголосовали единогласно. Благодаря помощи ученого секретаря и сотрудников института все необходи-

мые документы удалось подготовить за два дня, что было просто невероятным.

Спустя еще 6 лет – в марте 2008 г. – я защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора habilitat истории по теме: «Региональные особенности традиционной духовной культуры гагаузов» (по специальности «История Молдовы»). Данная работа носила междисциплинарный характер, и это позволило заявить ее по указанной специальности, тем более что Специализированный совет по защите диссертаций по специальности «этнология» в Республике Молдова был создан позже. Защита прошла в рамках Института истории, государства и права Академии наук Молдовы, где имелся Совет по защите диссертаций. Годом ранее я издала монографию «Этнорегиональные особенности традиционной духовной культуры гагаузов», где апробировала собственные результаты исследований в этой области и наработки. Все 5 членов Совета проголосовали единогласно, но необходимые документы для ВАКа (протоколы, выписки и т. д.) пришлось готовить в течение целого месяца.

В ноябре 2009 г. Высшей аттестационной комиссией Молдовы мне было присвоено звание доцента-исследователя (*conferențiar cercetător*) в области «Этнология, культурная и историческая антропология», а в июне 2010 г. выдан документ на право научного руководства по этой же специальности. Так Судьба окончательно связала меня с гагаузоведением и этнологией.

3. Методы полевой работы и роль «поля» в формировании ученого

Для этнографов (как и специалистов ряда других дисциплин, например, фольклористов, антропологов, социологов) большое значение имеет работа в «поле». Ей всегда уделяется особое внимание, так как она позволяет исследователю не только получить доступ к народным знаниям «из первых рук» и создать свою источниковую базу, но и оттачивает его мастерство, профессионализм, научные подходы, формирует широту видения проблемы. Я целиком согласна с выводом В. Карлова, что «без полевых исследований профессиональная подготовка этнолога невозможна» [Размышления о судьбах науки, 1996]. Вплоть до конца XX в. на этом делали акцент все российские этнографы. Так, например, по убеждению С. Чешко, даже в условиях работы с индустриальным обществом «у этнографии все равно остается то, чего нет у других наук, – непосредственные полевые наблюдения» [Размышления о судьбах науки, 1996, с. 23].

В данном разделе я, на основе собственного опыта, накопленного в результате индивидуальных экспедиций, использования метода включенного наблюдения, сбора полевого материала путем опроса (стандартизированного и углубленного интервью), проведу небольшой экскурс по пройденным мной «полям», кратко остановлюсь на особенностях данной работы, на трудностях, с которыми пришлось столкнуться, на необходимости переопределения исследовательской проблемы, на анализе некоторых теоретических выкладок, к которым я пришла. Для того чтобы картина получилась более полной, приведу наиболее значимые с практической и теоретической точек зрения зафиксированные мной полевые наблюдения, которые раскроют область, называемую «поле о поле».

Сбор полевого материала – это особая работа, навыки которой в советский период передавались во время комплексных экспедиций, носивших коллективный характер. Их роль в трансляции неформальных традиций опыта полевой работы была огромной. Кроме того, пока «не выросли» специалисты из среды исследуемого этноса или их было недостаточно, изучением культур того или иного народа занимались, как правило, этнографы (а также фольклористы и антропологи) иной этнической принадлежности. Одним из важных условий для эффективной полевой работы и налаживания контактов с местным населением является знание инонациональными этнографами их языка. Но как бы они ни старались «влезть в их шкуру» [Мануйлов, 2016] и освоить их языки, все же оставались для изучаемого ими сообщества чужими.

С появлением этнографов из гагаузской местной среды (исследователей-этнофоров) эту дистанцию во многом удалось преодолеть. Я не только являюсь частью исследуемой этнической среды (как и большинство работавших в Отделе гагаузоведения сотрудников), но и продолжаю сохранять контакт с ней, что позволяет значительно шире и глубже использовать метод включенного наблюдения. Частые поездки в гости к родственникам, в том числе по праздникам, простое общение с соседями и знакомыми, которые всегда выступают в качестве потенциальных информантов, постоянно подпитывают и углубляют знания о собственном этносе, а также дают возможность своевременно корректировать этнографические сведения, полученные в ходе специальных полевых исследований.

В процессе научной деятельности, описывая не только этнокультурную и этносоциальную среду (путем использования своего жизненного опыта и приобретенных в этнической среде знаний о народных традициях), но и анализируя полученный опыт как профессиональный

этнолог, являющийся частью академической среды, я увидела необходимость в осуществлении работы по маркированию «своего поля» как «поля». И здесь, помимо наблюдений, важным полевым материалом является память, которая позволяет выстраивать создававшиеся на протяжении многолетней полевой работы образы и случавшиеся события в тексты.

В связи с вопросом о сборе полевого материала отмечу, что эта часть научной деятельности требует от исследователя определенных качеств – профессионализма, терпения, коммуникабельности, обаяния и др. Кроме значительных усилий, необходима и удача, так как зачастую очень непросто найти ценных информантов (с точки зрения получения полных и достоверных сведений по исследуемым областям). Но наличия указанных требований и качеств недостаточно, если отсутствует материальная база для проведения полевых исследований.

Для изучения традиционной культуры необходим сбор этнографического материала, обязательный выезд в наиболее глухие и отдаленные от районных центров населенные пункты, в которых народные обычаи и обряды лучше сохранились. В этом плане мне, как и другим начинающим этнографам того времени, не повезло. С начала 90-х гг. в Академии наук Молдовы отсутствовала материальная база для проведения полевых этнографических экспедиций. Не выделялись средства не только на стационарную работу в «поле» для комплексной экспедиции, но и на индивидуальные исследования. В результате многие сотрудники вынуждены были за счет своего энтузиазма осуществлять самостоятельно и за собственные деньги сбор полевого материала по теме своей работы.

Переходя к непосредственному изложению личного полевого опыта, отмечу, что сложность моего вступления в «поле», прежде всего, связана с тем, что учиться премудростям полевой работы было не у кого. Коллективные экспедиции, где можно было бы освоить все на практике, уже не организовывались. Но было большое желание состояться как специалист и принести пользу своему народу через изучение и публикацию данных о традициях и обычаях гагаузов, об их культурном наследии. Выступая в известной степени в качестве хранителя утрачиваемых народных традиций, я тем самым старалась способствовать усилению этнического самосознания и воспитанию этнокультурной компетентности. Понимая, что научные монографии прочитает ограниченное число гагаузов, с целью популяризации полученных мной знаний я постоянно публиковала научно-популярные статьи в прессе: в республиканской газете «Независимая Молдова», а также в районных

газетах – «Вести Гагаузии» и «Знамя». Гагаузы их читали с большим интересом. Всего было опубликовано более 80 статей. Так данные о традициях гагаузов и наследии предков не только изучались и сохранялись, но и «возвращались» в народ.

Мне, как и всем гагаузским этнографам и фольклористам, повезло в том, что за «полем» далеко ходить не надо. Оно всегда рядом (всего 100–150 км пути). А на праздники, приезжая в гости к родственникам, становишься его неотъемлемой частью.

На начальном этапе эмпирический материал накапливался во многом интуитивно и в целом бессистемно. Меня спасало то, что я получила историческое образование. Знания, почерпнутые из научной литературы, отражающей болгарскую проблематику, являлись просто незаменимыми. Типологическая матрица культур в этнографии, значительное сходство болгарского и гагаузского народного календарей позволили составить собственный вопросник, по которому осуществлялся сбор полевого материала. Это во многом спасало ситуацию, но происходили и казусы. Например, на первом этапе я настойчиво и безрезультатно пыталась зафиксировать у гагаузов такое новогоднее блюдо, как *мили-на*, которое делают болгары. Лишь через некоторое время стало понятно, что гагаузы также готовят подобное блюдо, но оно называется *кыш кырмазы* и имеет свои особенности. Методом проб и ошибок вопросник постоянно корректировался.

Обследования населенных пунктов, как правило, велись по отдельным, заранее запланированным мной самой маршрутам, что связано с довольно непродолжительными сроками работы в «поле». Проблема заключалась в том, что сбор этнографических сведений осуществлялся не по традиционной культуре в комплексе, а по отдельным ее направлениям, что, несомненно, влияло на широту и глубину делаемых общих выводов. Минусом, на мой взгляд, является то, что исследователи-этнофоры сосредоточены на изучении главным образом собственного этноса, а потому сбор полевого материала осуществляется только в «своих» населенных пунктах, что существенно ограничивает их взгляд в вопросах этнокультурного взаимодействия.

В качестве положительного момента при индивидуальных исследованиях можно отметить то, что за счет собственной мобильности энтузиастам-исследователям удается не только охватить большое количество населенных пунктов, получить широкие сведения об интересующем объекте и дать общую картину бытования в народе того или иного обряда, но и зафиксировать специфические элементы, которые сразу же включаются в вопросник. Кроме того, непродолжительные,

но ежегодные индивидуальные полевые исследования, проводившиеся мной в разное время года, позволяли своевременно корректировать полученные сведения, постоянно пополнять их, что в целом повышало результативность полевой работы. Такая форма индивидуальных полевых исследований, которая все чаще используется в последнее время этнографами, делает еще более актуальным вопрос о самых рациональных способах работы в «поле» при наименьшей затрате времени.

В ходе сбора полевого материала совершались и маленькие открытия, которые мне приходилось отстаивать. Так, например, в ряде гагаузских сел мной был зафиксирован любопытный архаичный обычай – разговления воробьиным мясом на Рождество. Я подготовила небольшую статью для печати «Жаркое из воробья» и опубликовала ее в газете «Независимая Молдова» (22 декабря, 2000 г., с. 11). После этого меня вызвал к себе научный руководитель – В. С. Зеленчук и отругал за ерунду (как он выразился), которую я написала в республиканской газете, не посоветовавшись с ним. Он сообщил, что порасспрашивал знающих гагаузоведов, но о таком обычае никто не слышал.

Спор приобрел довольно жесткую форму, но я продолжала настаивать на своем. Тогда Валентин Степанович сказал, что нужно конкретно указать все села, где он бытовал. Поскольку этот обычай был зафиксирован мной совершенно случайно, то сведения о нем изначально были собраны не во всех населенных пунктах. Пришлось заново объезжать многие села и конкретно у большого числа информантов уточнять необходимые данные. Через определенное время я предоставила своему научному руководителю сведения, подтверждающие распространенность данного обряда у гагаузов Молдовы. В ответ он мне сообщил о том, что ознакомился с румынской этнографической литературой (в частности с работой И. Гиною) и в ней также имеются упоминания о существовании данного обычая у населения Олтении и Мунтении. Так вопрос был снят и мне удалось отстоять свой профессионализм и достоверность собранных мной в «поле» данных.

Оказавшись через год в Болгарии, я не преминула уточнить сведения об указанном архаичном обычае не только у гагаузов Болгарии, но и у болгар. Такая возможность появилась у меня благодаря включению в одну из комплексных этнографических экспедиций. (Ни до ни после этого опыта коллективной полевой работы у меня не было по указанным выше причинам.) Летом 2001 г., практически в самом начале своей исследовательской деятельности, я находилась на научной стажировке в Софии, организованной Министерством образования Болгарии. Мне посчастливилось, что именно в это время под руководством болгарско-

го ученого, доктора, доцента Тошо Спиридонова, возглавлявшего научное общество «Дружество ДИОС», выехала в «поле» международная комплексная этнографическая экспедиция. Она собирала этнографический материал на северо-западе Болгарии в с. Стакевци (возле г. Белоградчик). В ней принимали участие этнографы и лингвисты из разных стран – Сербии, Черногории, России, Украины и др. Мне с коллегой из Молдовы предложили присоединиться, на что мы охотно согласились.

Я обходила село вместе с известным сербским ученым, этнографом Златко Златовичем. Запомнился его профессионализм и умение легко располагать к себе информантов. Он как бы между прочим задавал женщинам вопросы достаточно личного характера, как мне казалось. Но каково было мое удивление, когда они без смущения ему обо всем рассказывали. Позже стало понятно, что он, благодаря сходству сербского языка с болгарским диалектом северо-западной Болгарии, а также личным качествам воспринимался ими как Свой, почти как родственник. Опрос он проводил по свободному вопроснику и записывал углубленные интервью. После того как он заканчивал свой опрос, наступал мой черед спрашивать, а он переводил. Я собирала материал по календарным праздникам и уточняла сведения по обычаю разговления воробьем на Рождество. Оказалось, что он имел место и в этом регионе Болгарии. Так, благодаря представившейся возможности работы в «поле», я расширила данные об ареале бытования указанного обычая.

Завершилась эта экспедиция научной конференцией, которая была проведена там же, в полевых условиях. Демократизм и простота быта сочетались с высоким профессионализмом докладчиков. Все это поражало своей необычностью. В конференции принял участие и директор Института балканистики Болгарии, доктор А. Гарабедян.

Несомненно, что в ходе коллективных экспедиций молодые исследователи не только перенимают профессиональный опыт, но и приобщаются к своему профессиональному сообществу, его традициям. А в экспедициях с международным участием устанавливаются контакты между коллегами, происходит обмен опытом, характерным для разных этнографических школ, что способствует расширению взгляда на ту или иную научную проблематику. По окончании этой экспедиции я отправилась в индивидуальную – на северо-восток Болгарии, где компактно проживают гагаузы (о чем подробнее будет идти речь в главе V).

Анализируя собственный опыт сбора этнографического материала по народному календарю, отмечу, что на первых порах я основывалась, главным образом, на опросах, устных нарративах, которые выступали для меня в качестве важнейшего средства для реконструкции

традиционной обрядности, являлись основой для понимания народной культуры.

Одновременно с гагаузскими обрядовыми песнями я стала собирать песенный фольклор других жанров, в том числе религиозный, а также заговоры и народные молитвы. При сборе полевого материала по народной медицине исследователю необходимо учитывать некоторые важные моменты. Профессиональные знахари в свои секреты никого из посторонних не посвящают. Предчувствуя близкий конец, они сами выбирают «подходящего» человека, которому передают свои знания. Кое-что мне удалось увидеть, прибегнув к методу эксперимента и наблюдения (отправившись со своим сыном на лечение к знахарке).

Но основная часть интересных архаичных способов лечения была записана мной именно у «непрофессиональных» лекарей. Они, в свою очередь получили эти знания от бабушек и свекровей, также не являвшихся знахарями. Более того, передавая им эти знания как опыт ухода за детьми, те подчеркивали, что нет необходимости в случае не тяжелого заболевания ребенка обращаться к знахаркам, поскольку многие из болезней мать в состоянии вылечить и сама, при совершении определенных магических действий и произнесении заклинания. Согласно высказываниям одного из информантов, бабушки с охотой передавали свое умение и другим женщинам, которые желали научиться этому. Однако основным условием было «ухватить» данные знания (*картаа*), так как записывать ничего не разрешалось.

В связи с этим отметим, что в гагаузских селах есть немало женщин, знающих древние способы лечения (основанные на магии и заговорах), но не являющихся знахарями в классическом понимании этого слова (то есть лечение не является их «профессией»). Они всегда соглашались лечить заболевшего у соседки ребенка, применяя свои знания на практике. Такие женщины хорошо известны как на своей, так и на соседних улицах. При указании на непрофессиональных лекарей информанты говорили: «Эта женщина тоже лечит» (*O da kari ilaçlêê*). В отличие от знахарей, некоторые пожилые женщины, овладевшие тайной магии и заклинания не в результате посвящения (а при помощи собственной способности с ходу запоминать произносимый бабой-лекаркой заговор или каким-то иным образом), охотно передавали мне свои знания.

Что касается песенного фольклора и традиционной обрядности у гагаузов Молдовы, то у современных молдавских этнологов и фольклористов, к их радости, еще много работы. Благодаря хорошей сохранности языка и его функциональной значимости многие из представительниц старшего поколения знают и исполняют песни на гагаузском языке.

Исследователю необходимо знать, что сбор песенного фольклора также имеет свои правила. Например, в одном из наиболее «поющих» сел, Бешалме, имеется немало «профессиональных» исполнительниц, у каждой из которых «свой» песенный репертуар. Но при сборе нами фольклорного материала они исполняли песни только из своего репертуара, хотя отлично знали слова песен других исполнительниц. На нашу просьбу спеть их, они отвечали отказом, мотивируя это этически-ми соображениями, и отсылали нас непосредственно к другим исполнителям. Поэтому даже песенный фольклор приходилось порой собирать по крупицам.

С осознанием необходимости расширения исследовательского поля становился шире и круг поиска источников. Собирая религиозный и сакральный фольклор (заговоры), я заметила, что у некоторых информантов есть тетради с какими-то молитвами и религиозными текстами. После этого мной были предприняты специальные усилия по поиску письменных источников в «поле». И результат не заставил себя ждать.

Так, впервые были обнаружены уникальные рукописные сборники с религиозными текстами различного содержания, бытующие в гагаузской среде. Они представляли собой ученические тетради объемом 12, 48 и 96 листов или были сделаны по типу блокнотов. Страницы в них были пронумерованы. В народе рукописные тексты называются «ел йазысы» (букв. «ручное письмо»). Подобные рукописные сборники (тетради) имелись во многих гагаузских домах. При обнаружении у информантов таких тетрадей я обязательно уточняла время и место их происхождения, способ использования, хранения и дальнейшую судьбу. В результате удалось установить, что по ряду признаков гагаузская религиозная рукописная традиция представляет собой особое явление, уникальность которого состоит в массовости распространения этих текстов, в то время как рукописанием занимался обычно узкий круг полуграмотных людей (в основном женщин и детей, которым сейчас более 60–75 лет).

Как следовало из рассказов некоторых информантов, составлением сборников они занялись в конце 60-х гг. XX в., в период, когда на юге Молдовы были закрыты практически все церкви, а часть из них разрушена. Продолжая вспоминать, они уточняли, что содержание тетрадей пополнялось ими во время паломничества по монастырям Молдовы, России и Украины. Таким образом, удалось установить, что основная часть содержащихся в рукописных сборниках текстов была переписана ими самими в 60–90-е гг. XX в. В одной из тетрадей я обнаружила также «народно-религиозный» и «Пасхальный» календари с гагаузскими названиями праздников.

Многие тетради были переданы мне на хранение самими информантами (подробнее об этом см. ниже). Все тексты, в том числе варианты, я тщательно копировала в электронном формате; они представлены в приложении к монографии «Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов» (Кишинев, 2012). Переданные мне тетради до сих пор хранятся в моем личном архиве, но нередко фиксирование таких источников осуществлялось без изъятия их из культурной среды.

В результате дальнейшего изучения, в том числе методом наблюдения, выяснилось, что данный вид источников связан не только с особым отношением гагаузов к письменному слову, но и с восприятием апокрифических молитв как части сакрального знания.

Отмечу, что сбор нового полевого материала не был связан с плановыми темами в Академии наук, а основывался на исключительно моем личном исследовательском интересе и стремлении к профессиональному росту. Все это делалось за счет собственного энтузиазма, так как практически все мои изданные монографии являются внеплановыми и публиковались в основном за собственные деньги, частично – за счет поддержки, оказанной примарами различных населенных пунктов, прежде всего г. Чадыр-Лунга, где я родилась.

Таким образом, после публикации моей первой книги, посвященной гагаузскому народному календарю (2002), и сборника гагаузских народных песен (2003), были изданы индивидуальные монографии, в которых осуществлен всесторонний анализ различных областей гагаузской традиционной обрядности через призму этнорегиональных особенностей (2005, 2007). В результате расширения исследовательского интереса мной были изучены другие ранее не исследованные области традиционной культуры гагаузов. Монографии с представленными в них результатами научных исследований выходили одна за другой: по гагаузской народной медицине (2010), песенному фольклору (2011), апокрифам (2012), православию (2013), культу волка (2014), обряду курбан (2015), паломничеству (2017) и др. Собранные мной уникальные фольклорные источники на гагаузском языке публиковались в приложениях к этим книгам. В настоящее время я пытаюсь найти средства на издание уже подготовленного мной к печати другого монографического исследования, посвященного соционормативной культуре гагаузов.

Надо сказать, что понимание вариативности возможных методик и необходимости расширения поля и методов исследования приходило ко мне постепенно. Очевидно, что собранный полевой материал, представляющий собой как устные свидетельства, так и письменные источники, требовал не только систематизации, но и теоретического

осмысления. На основе собранных материалов я сравнивала традиции и фольклор гагаузов и тюркских народов, а также соседних этносов, изучала значимость у гагаузов языковой и религиозной идентичности, этнокультурные символы и т. д. Постепенно картина начала проясняться.

Умение соединять факты с глубоким пониманием контекстов их бытования, осознание необходимости рассматривать явления в исторической динамике, овладение необходимыми приемами научной критики помогли мне правильно их интерпретировать. Оттачивалось и умение структурирования и написания научных монографий, в которых весь накопленный материал систематизировался, анализировался и вводился в научный оборот. Прежде всего он апробировался посредством докладов на научных конференциях, а также через публикации статей.

Если первоначально накопление материала шло относительно бессистемно и в большей степени основывалось на моем внутреннем запале и личном интересе, то со временем пришло осознание недостаточности ситуативного сбора фактологических данных и их систематизации. Стала очевидной необходимость сбора полевого материала и его изучения в междисциплинарном ключе, чтобы можно было выявить этническую специфику в различных областях гагаузской традиционной обрядности.

По мере конкретизации областей теоретических интересов, уточнения роли различных теоретических понятий, перенацеливания на новые исследовательские проблемы я постепенно переходила к использованию результатов включенного наблюдения для выдвижения новых мини-теорий, оценки и проверки существующих гипотез для построения и объяснения причинных моделей и процессов, для выявления этнокультурного кода гагаузов, основополагающих факторов их этнического самосознания и механизма «народного самосохранения».

С приходящим опытом четко выстраивались и предметно-тематические области для написания каждой последующей монографии (они словно вытекали одна из другой), необходимость изучения которых подсказывалась самим исследовательским процессом (об этом см.: глава III, параграф 4). Причем если вначале мои исследования строились в основном на изучении архаики, то постепенно я стала делать акцент на современности, на анализе традиций и трансформаций.

В процессе многолетней полевой практики мной шире стали использоваться методы различных гуманитарных наук, разрабатывались теоретико-методологические принципы изучения этнокультурной идентичности в полиэтничном регионе. Результаты проведенных изы-

сканий показали, что хорошая сохранность проживающими в данном регионе этносами своего самосознания и традиционных культур во многом объясняется его полиэтничностью. Основопологающим фактором этнокультурного взаимодействия различных языковых общностей Молдовы служила и служит единая система кодов, во многом обусловленная общей конфессиональной принадлежностью (православием). Это значит, что именно через факторы полиэтничности, культурной дистанции и религиозной общности необходимо изучать процесс межэтнического взаимодействия в Молдове в различных областях.

В завершение отмечу, что сложно переоценить роль и значение полевых источников для разных научных дисциплин. Тем не менее российский этнограф В. Карлов подчеркивал, что «опора на полевые исследования остается специфической родовой чертой нашей дисциплины». «Поле» рассматривается им как необходимый элемент образования, формирования «профессионального видения предмета». Другой российский ученый, В. Арсеньев, видел в «поле» «лабораторию, полигон проверки теорий и гипотез нашей науки» [Размышления о судьбах науки, 1996, с. 11; Обсуждение статей..., 1985, № 5, с. 57].

На мой взгляд, именно в этнологии продолжает сохраняться особая значимость полевых источников и работы в «поле», хотя в последнее время в науке, с расширением круга источников и развитием новых направлений, в том числе автоэтнографии, полевой метод подвергся довольно жесткой критике [Щепанская, 2003]. (Об этом см. настоящую главу, первый параграф.)

4. Факторы, облегчающие доступ в «поле» (из опыта автоэтнографии)

4.1. Отношения исследователь – информант: фактор этнической идентичности

В данном разделе будут рассмотрены различные аспекты, связанные с вопросом *этнофор* в «поле»: преимущества и ограничения, плюсы и минусы и т. д. Если говорить о гагаузах в качестве изучаемого объекта, то они принимали меня как соэтника по нескольким признакам, среди которых самыми главными были знание родного языка и принадлежность к этносу.

Будучи гагаузкой по происхождению и самосознанию и работая в Академии наук в Отделе гагаузоведения в течение трех десятков лет, занимаясь изучением традиционной духовной культуры гагаузов, я одновременно являюсь и исследователем, и этнофором. Воспитывалась в

гагаузской семье и до поступления в вуз жила в гагаузской среде. Тесная связь с малой Родиной у меня сохранялась всегда, в том числе и в настоящее время. Многие из изучаемых обычаев и обрядов мне довелось не только застать и увидеть, но и самой в детстве совершать (например, обряд *пипируда*, *сурваки* и др.). Соответственно, я сама также в известной степени являюсь носителем гагаузской этнической культуры.

Мое желание узнать больше об обычаях и традициях своего народа, чтобы передать полученные знания молодому поколению, воспринималось информантами с пониманием и одобрением. Поэтому они соглашались на беседу со мной, несмотря на то, что им приходилось откладывать какие-то домашние дела. В начале разговора они задавали мне различные вопросы с целью конкретизации информации обо мне как о человеке, с которым они будут делиться не только определенной информацией и знаниями по народным обычаям и обрядам, но и эпизодами из личной жизни. Прежде всего они спрашивали, откуда я родом, живы ли мои родители, обязательно уточняли мое семейное положение, наличие детей и их число, мое место работы и т. д. В г. Чадыр-Лунга, откуда я родом, информанты дополнительно интересовались и уличным прозвищем нашей семьи.

Понять культурный ландшафт, осознать значимость для жителей гагаузских сел родовой принадлежности, для не этнофора будет не так просто. Информанты, направляя меня к тому или иному пожилому человеку, считающемуся в селе одним из лучших хранителей народных традиций, называли не его фамилию, а уличное прозвище или предоставляли другие сведения, уточняющие его родовое происхождение, которое в селе выступало в качестве «паспортных данных». Приходя к информанту, я обязательно должна была ответить на вопрос, кто меня к нему направил. Это устраняло его настороженность по отношению ко мне как к человеку, которого он видит впервые. От его внутреннего настроения в немалой степени зависело то, как он меня примет и насколько будет откровенен.

Таким образом, интересующие информантов данные обо мне позволяли им идентифицировать постороннего для них человека как «своего» в этническом отношении, что способствовало установлению доверия и хорошего контакта. Это является очень важным при сборе полевого материала, тем более что в процессе беседы информанты упоминают также собственные родственные связи с жителями того или иного населенного пункта, говорят о совместном участии в торжествах и поминальных обрядах, об имеющихся между селами различиях в традиционной обрядности, вспоминают знакомых и т. д.

4.2. Исследователь и язык: к вопросу о владении интервьюером языком местного населения

Исходя из собственного большого полевого опыта, могу сказать, что **национальность интервьюера и знание им языка местного населения** оказывает большое влияние на полноту и достоверность добываемой им информации. Отмечу, что основная часть респондентов-гагаузов пожилого возраста (старше 70 лет) неплохо понимает русский язык, но изъясняться на нем может довольно ограниченно. Как правило, диалог между мной и информантом происходит на родном языке. Благодаря этому респондент чувствует себя комфортно и не только свободно отвечает на задаваемые вопросы, но может углубиться в собственные воспоминания.

Подчеркну, что гагаузы гостеприимны и открыты к общению, но сами не торопятся излагать всю информацию по интересующей вас теме, дожидаясь когда их об этом спросят. Поэтому нужно приложить определенные усилия, чтобы настроить информанта на нужный лад и создать у него фон для воспоминаний, задавая конкретные вопросы, становясь постепенно своим. При этом лучше апеллировать к его личному опыту, поскольку такой метод способствует оживлению у него всей картины воспоминаний.

Кроме того, беседа на родном языке устраняет возможное недопонимание и обеспечивает достоверность получаемой информации, поскольку вряд ли пожилые люди смогли бы полно описать суть ритуала или содержание праздника на русском языке. В процессе общения на родном языке они используют слова, часть которых в настоящее время употребляется редко или вообще относится к архаичным. По мере возможности я их сразу уточняла.

При сборе полевого материала у разных групп гагаузов – Молдовы, Украины, Болгарии и Греции – мной было установлено, что для них характерны определенные различия в способах этнической и языковой идентификации, которые необходимо было учитывать при контактах с информантами.

Так, например, гагаузы Болгарии редко используют по отношению к своему языку глоттоним *gagauzça*. В основном они называют его *türkçä*, но противопоставляют турецкому языку – *aslı türkçä* (досл. настоящий турецкий). На вопрос: «Можно ли с вами пообщаться на гагаузском?» (поскольку на болгарском я свободно общаться не могла) некоторые из информантов отвечали, что не знают этого языка, поскольку не соотносили свой язык с данным названием. Когда же я задавала вопрос

по-другому: «Можно ли с вами пообщаться на „тюркчя“»? – они охотно соглашались.

Дифференциация «своего» и турецкого языка характерна и для гагаузов Греции. Довольно четко она проявляется в терминологии родства. Для них *türkçäsina* – это значит по-турецки, а *gagauz türkçäsi*, или *gagauzça*, – по-гагаузски. В основном же они называют свой язык *türkçä*.

Совершенно иным является способ языковой идентификации, зафиксированный нами у гагаузов Приазовья (Украина). Для обозначения родного языка они употребляют слова *bizimcesinä* / *bizimcä* (букв. «по-нашему», «наш» / «свой»), а также называют его *bulgarca* (букв. «болгарский»); в настоящее время иногда даже используют такое сложное словосочетание, как «болгарский-турецкий». При этом они отделяют его от настоящего болгарского языка, по отношению к которому используют определение *tukanca*, или «болгарский-славянский». (Подробнее об этом см.: Квилинкова, 2011, 2016.) Все эти нюансы при сборе полевого материала по традиционной обрядности и терминологии родства приходилось обязательно уточнять и учитывать.

Очевидно, что сведения, собранные инонациональным интервьюером (не знающим родного языка исследуемого им этноса), будут менее полно отражать картину сохранности в их группе не только терминологии и обрядности, но и в целом процесса этнокультурного взаимодействия. А это, в результате, может привести к произвольному искажению выводов. (Подробнее об этом см. последний параграф настоящей главы.)

4.3. Отношения исследователь – информант: фактор религиозной идентичности

Вполне определенно можно сказать, что для установления хорошего контакта с информантом-гагаузом значимой является не только национальная принадлежность интервьюера и знание им гагаузского языка, но и его религиозная принадлежность. Это объясняется тем, что у гагаузов религиозная (православная) идентичность, наряду с языковой, остается важной составляющей этнической идентичности.

Нередко православные информанты не только интересовались моей религиозной принадлежностью, но и просили перекреститься. Они тем самым хотели убедиться в том, что с ними будет беседовать единоверка, а не протестантка, что их не будут уговаривать перейти в баптизм, в веру адвентистов седьмого дня или свидетелей Иеговы.

В некоторых селах, когда сразу же после богослужения я пыталась установить контакт с сельчанами, они обязательно обращались за благословением к священнику. Лишь после того, как батюшка, предварительно получив «доказательства» моей религиозной принадлежности, давал разрешение своим прихожанам на беседу со мной, она входила в рабочее русло.

Своего рода показателем их доверия ко мне как к соотнику и единомерцу можно считать передачу мне пожилыми женщинами своих тетрадей с «гагаузскими» апокрифическими молитвами, в которых, по их представлениям, заложен особый сакральный смысл.

Содержащиеся в них религиозные тексты на гагаузском языке воспринимались в народе как фрагменты из Библии, переведенные на родной язык. Отмечу, что у гагаузов встречаются три типа рукописных сборников: с епистолиями, с духовными стихами, с религиозными церковными текстами. Нередко в них содержались различные виды текстов. Однако именно отношение к тетрадям с епистолиями было особым – как к святыне. Согласно традиции, их непременно следовало передать из рук в руки «избранным», то есть наиболее религиозным людям, которые воспринимают их содержание и являются православными. Все информанты, в доме которых были такие тетради, – православного вероисповедания (1 – представитель иннокентьевцев), очень набожные люди пожилого возраста, часто посещающие церковь, соблюдающие посты и т. д. Многие из них прежде пели в церковном хоре или служили при церкви, а некоторые и ныне продолжают там служить.

Достигнув преклонного возраста, когда становится сложно читать, или предчувствуя скорую смерть, хранитель сборника (тетради), не видя среди своих домашних достаточной степени религиозности и трепетного отношения к этим текстам, старался передать свою тетрадь другому, более молодому по возрасту человеку, постоянно ходившему в церковь, демонстрировавшему тем самым истинную православную религиозность (*kliseci insan* – букв. «церковный / прицерковный человек»). Такой строгий способ передачи связан с представлением о том, что «если после смерти тетрадь или листки из нее будут выброшены или использованы не по назначению, то большой грех ляжет на душу умершего» – бывшего обладателя сборника.

Таким образом, в соответствии с традицией, рукописные сборники с епистолиями следовало передать только в надежные руки. Иногда, не найдя среди своего окружения подходящего человека, обладатель сборника передавал его местному священнику, тем самым

снимая с себя возможный грех. Это значит, что для таких религиозных текстов важным являлось сохранение преемственности сакрального знания.

Прилагая все усилия к поиску письменных источников, я обращалась с просьбой к конкретным священникам о передаче мне этих тетрадей, но тщетно. Они настойчиво утверждали, что таких тетрадей уже просто нет и им их не передавали. Хотя некоторые священнослужители сами признавались, что знают прихожан, у которых они есть, так как исповедовали их. В результате утраты преемственности часть этих памятников гагаузской письменности уже бесследно исчезла.

Во многом именно благодаря тому, что я выступала для информантов как исследователь, этнофор и единоведец – приверженец православия (то есть имело место наложение ролей и идентичностей), мной было собрано довольно значительное число уникальных гагаузских религиозных рукописных сборников, которые займут важное место в экспозиции музея Гагаузии. Они составляют культурное наследие народа, являясь не только первыми памятниками переведенной на гагаузский язык религиозной литературы, но и живым свидетельством результатов этнокультурных контактов. В данном случае можно говорить о том, что исследователь, манифестируя свою этническую и религиозную идентичность, значительно расширяет доступ в «поле».

Приведем еще несколько примеров значимости для гагаузов религиозной (православной) идентичности, которые я наблюдала в 2002 г. во время сбора полевого материала в гагаузских селах юга Молдовы. На средства представителей греческого духовенства специально для гагаузов РМ было напечатано множество карточек-открыток с изображением различных христианских святых, на обороте которых приводились отрывки из Псалтыри на гагаузском языке. Надо сказать, что при виде этих передаваемых им подарков мои собеседники проявляли огромную радость от такого разнообразия библейских сюжетов на открытках. Они при мне сразу начинали рассуждать, какие поместят у себя дома под иконой, а какие подарят своим детям в соответствии с ангелом-хранителем каждого. Однако после первого восторга многие из них строго спрашивали, освящены ли эти открытки Православной церковью. И лишь после моего утвердительного ответа соглашались их принять.

Переход сознаний в протестантизм рассматривается сельским большинством как утрата «чистоты» христианской веры, отход от нее. Из записанных мной у информантов историй следует, что во второй

половине XX в. по отношению к баптистам применяли самые жесткие меры – остракизм (изгоняли из села). Несмотря на значительные усилия, прилагаемые представителями протестантского направления, подавляющее большинство гагаузов и сейчас продолжает упорно держаться за православие. Переход единоплеменников в другую веру приравнивается к предательству всего самого святого – к отказу от веры отцов. В качестве решающего аргумента родственники угрожают разорвать с «изменщиками» родственные отношения [подробнее см.: Квилинкова, 2013; 2016].

Протестантизм воспринимается православными как «совсем другая вера» в немалой степени из-за того, что его последователи не совершают и не принимают одариваний в память умерших, отрицают народные обычаи, наследие предков. Отмечу, что в сельской среде даже по отношению к представителям православного сектантства, к которым относятся иннокентьевцы, почитающие иконы, Богородицу, совершающие крестное знамение, одаривания в память усопших и в целом демонстрирующие бóльшую степень религиозности, чем православные, со стороны последних заметна некоторая настороженность.

Поэтому при сборе полевого материала по народной обрядности обязательно необходимо учитывать фактор религиозной идентичности. Следует отметить, например, что даже пожилые информанты, перешедшие из православия в протестантизм и в прошлом придерживавшиеся народной обрядности, отказывались сообщать мне какие-либо сведения о народных праздниках и обрядах, так как о них ничего не сказано в Писании.

4.4. О плюсах и минусах этнофора в «поле»

В этнографических исследованиях советского и постсоветского периодов, вплоть до недавнего времени, «было не принято указывать автору на свою принадлежность к изучаемому им этносу, иначе у читателей, как правило, возобладало бы мнение о субъективности подхода исследователя. И это понятно, так как влияние его идентичности на ход и результаты научной деятельности имеет место, но на другой вопрос – в какой степени и что за этим стоит? – не обращено достаточного внимания. В современной науке работы, посвященные „полю“ этнофора, остаются редким явлением» [Тадина, 2014, с. 25].

Считалось, что при наложении ролей «исследователь» и «этнофор» возникают определенные противоречия, которые оказывают влияние на объективность исследования – отсутствие взгляда со стороны и позиции стороннего наблюдателя. Вопрос о плюсах и минусах этно-

фора в «поле», о преимуществах и ограничениях «поля» исследователя, принадлежащего к изучаемому им этносу, о сложности выстраивания дистанции «поля внутри себя» и отделения роли этнографа и этнофора ставился многими исследователями [Кондратьев, 1974; Пригарин, Стоянова, 2013, с. 29].

На основании собственного полевого опыта я выскажу на этот счет некоторые соображения. Ввиду того, что этнофор не только продолжает сохранять тесные связи со своим этносом и этническим пространством, но и постоянно углубляет свои знания о нем, то можно сказать, что он постоянно находится в «поле». Несомненно и то, что такой исследователь в большей степени подвержен воздействию «поля», поскольку сохраняется его тесное взаимодействие с представителями изучаемого этноса. Но в результате этого этнофору становится доступным понимание определенных скрытых знаков и смыслов в исследуемой этнической культуре, так как он сам переживает изучаемое.

Очевидно, что этнофору сложнее наблюдать свой этнос со стороны и видеть в нем «другого». Минус, на наш взгляд, заключается и в том, что исследователь-этнофор подсознательно принимает за основу те обычаи, обряды и термины, с которыми сам сталкивался в жизни, являясь частью локальной этнической среды. В связи с определенной стереотипностью восприятия отдельных элементов культуры он не всегда нацелен на выявление региональных или других локальных особенностей, что в результате может стать причиной недостаточной репрезентативности полевого материала.

Однако, будучи исследователем, этнофор зачастую не только собирает сведения о традиционной культуре своего народа и анализирует протекающие в этносе современные этнокультурные и этнополитические процессы, но и включается в них, прежде всего через свои публикации, тем самым внося лепту в сохранение культуры народа и в мобилизацию этнической идентичности. Апробация полевого материала на научных конференциях, проводимых на территории проживания изучаемого этноса с участием различных слоев местного населения, с одной стороны, требует от исследователя большей точности и понимания приводимых фактов, а с другой – позволяет оперативно учитывать и включать в собственное исследование новые высказываемые оппонентами сведения, тем самым расширяя горизонты изучаемой проблемы.

5. К вопросу о различиях в результатах сбора фольклорного материала у разных групп гагаузов: анализ подходов различных исследователей

Фольклор, в котором отражается «тесная связь народной поэзии с традиционной обрядностью, представляет собой энциклопедию народных знаний и опыта, свод народных представлений о мироздании, среде обитания и человеке, неписанный кодекс правил поведения и др. В этом отношении песенный фольклор, как важная составляющая народной поэзии, является важным историко-этнографическим источником при исследовании этногенетических проблем, а также вопросов мировоззренческого характера и социальной организации» [Губогло, 2011б, с. 10-11]. Профессор М. Н. Губогло обращал особое внимание на значимость задач, связанных с реконструкцией и развитием гагаузской этнической культуры, которые «находятся в прямой связи с проблемами изучения устного народного поэтического творчества как неотъемлемой составной части этногенезоведения» [Губогло, 2011б, с. 15].

Отметим, что происхождение гагаузов (тюркоязычные и православные) до настоящего времени остается загадкой. Имеется более 20 гипотез об их происхождении. Среди них выделяются три основные: «тюркская», «болгарская» и «турецкая».

Наиболее распространенной является точка зрения о тюркских корнях в этногенезе гагаузов (конгломерат различных северотюркских кочевых племен, осевших на Балканах в XI–XIII вв.). Довольно часто в историографии XIX–XX вв., особенно в болгарской (И. Титоров, Е. Боев, И. Градешлиев, Ж. Стаменова и др.), встречаются утверждения о том, что гагаузы – это болгары, которые в османский период утратили свой родной язык – болгарский, но сохранили веру – православие. Данная гипотеза основывается на тезисе о билингвизме гагаузов (который, на наш взгляд, нельзя считать достаточно аргументированным) и на факте значительного сходства гагаузской традиционной обрядности с болгарской. (Подробнее об этом см.: Квилинкова, 2007, 2013, 2016.)

Ввиду методологической направленности настоящей работы и в связи с существованием различных гипотез о происхождении гагаузов (задрагивающих не только проблему этногенеза, но и глоттогенеза, а также культуругенеза), следует остановиться на отдельных аспектах сбора различными исследователями, в том числе лично автором данного пособия, фольклорного материала у разных групп гагаузов и на его трактовке.

Так, в статье болгарского тюрколога Д. Димитровой «Этнолингвистични изследвания и теренната работа (по материали от кв. Винаца –

гр. Варна)», посвященной анализу собранного ею полевого материала у этой группы гагаузов, приводятся только песни на болгарском языке. Несмотря на то, что автор оговаривает факт двуязычия фольклора гагаузов Болгарии, тем не менее в приложении к статье песни на гагаузском языке отсутствуют, за исключением лишь отдельных строк в некоторых болгарских песнях [Димитрова, 1999, с. 124-135].

Аналогичный подход наблюдается в статье другого болгарского исследователя – Д. Колевой: «Музикалният фолклор на гагаузите от с. Червенци – Варненска област» [Колева, 1998, с. 5-30]. Все приведенные ею песни (главным образом обрядовые) представлены также на болгарском языке. Автор констатирует, что тюркоязычные песни вообще не встречаются у жителей указанного села. Более того, утверждает она, в данный момент существует всего одна песня, сохранившаяся «с турецких времен», да и та на болгарском языке.

Такие примеры не единичны. В статье болгарского исследователя Г. Занетова «Български народни песни от с. Конгаз, Бесарабия» (1933), корни которого связаны с этим селом, акцент сделан на выявлении пласта болгарских песен у гагаузов Бессарабии. Всего в его работе представлено 23 текста на болгарском языке, записанных им у родных тетушек.

Автор высказывает точку зрения о том, что бессарабские гагаузы при переселении и значительное время после него широко использовали болгарский язык, который он наделяет функцией родного языка. При этом его выводы основываются на сведениях, собранных им у ближайших родственников. В качестве обоснования своей гипотезы Г. Занетов приводит тексты песен на болгарском языке, записанные им в указанном селе, население которого, по его мнению, в недалеком прошлом знало и исполняло народные песни только на болгарском языке [Занетов, 1933, с. 130].

Вполне возможно, что в фольклоре конгазцев имеет место большее болгарское влияние, чем в большинстве других гагаузских сел. Это объясняется, по-видимому, этническим составом жителей данного села, территорией их проживания на Балканах и этнокультурными контактами с болгарями. Не отрицая наличия немалого числа болгароязычных текстов в данном селе (и в целом в фольклоре гагаузов Молдовы), тем не менее, на наш взгляд, вряд ли можно согласиться с Г. Занетовым в том, что в начале XX в. основная часть жителей с. Конгаз знала и исполняла только болгарские песни.

Даже те болгарские исследователи, которые решаются привести в своих публикациях записанный ими фольклор на гагаузском языке,

трактуют его происхождение в рамках той же официальной болгарской версии о происхождении гагаузов. Такая тенденция прослеживается в публикациях Й. Коларовой и Н. Робева, которые посвящены фольклору «македонских гагаузов» (территория восточной Фракии).

В статьях Й. Коларовой – «Из гагаузкия фолклор на с. Олпаша, Одринско», «Одринските гагаузи и техният бългारоезичен фолклор» – приводятся тексты песен на гагаузском и болгарском языках [Коларова, 1982, с. 108-114; 1999, с. 70-86]. Так, автор отмечает, что обрядовые песни, а также часть хороводных и исторических исполнялись гагаузами на болгарском языке, в то время как песни на греческом языке отсутствуют. При этом некоторые песни на «турецком» языке, по ее утверждению, имеют точные соответствия в болгарском фольклоре.

В целом выводы этого автора сводятся к тому, что по тематике, художественным средствам и специфике фольклор гагаузов Восточной Фракии соответствует характеру общеполгарского фольклора и представляет собой часть болгарского этнокультурного ареала [Коларова, 1982, с. 109]. Полученные ею результаты полевых исследований требуют тщательного осмысления и ответа на вопрос о причинах гагаузско-болгарского двуязычия (а не триязычия) песенного фольклора гагаузов Греции. Вместе с тем считаем важным внести одно существенное уточнение. Проведенный анализ собранного нами полевого материала, в том числе по гагаузам Греции, свидетельствует о том, что лишь некоторая часть фольклора этих групп гагаузов (главным образом, обрядовые тексты), имеет сходство с болгарскими народными песнями.

В статье Н. Робева «Тракийските гагаузи» исследованы свадебные, рождественские и пасхальные обычаи и обряды, одежда фракийских гагаузов, а также частично фольклор. Автор, рассматривая элементы материальной и духовной культуры сквозь призму происхождения гагаузов, пришел к выводу о том, что обычаи и традиции гагаузов этого региона не отличаются от аналогичных обычаев живущих по соседству болгар [Робев, 1988, с. 36-42].

Под своим углом зрения отдельные аспекты гагаузского фольклора трактуются и такими турецкими исследователями, как К. Карпат, Х. Гюнгөр, М. Аргуншах, М. Догру и др. Предметом изучения опубликованных ими статей становился, главным образом, эпический (дастаны) и лирический песенный фольклор, с помощью которого они пытались продемонстрировать общность культуры гагаузов и турок [Karpat, 1976, s. 162-177; Güngör, Argunşah, 1991; Güngör, 1986, s. 141-142; Dogru, 1992].

Ставя знак равенства между гагаузским и турецким фольклором, турецкие исследователи делают вывод о том, что гагаузский фольклор является неотъемлемой частью турецкого. Так, у лирических (любовных) песен гагаузов Болгарии наблюдаются, по мнению Х. Гюнгёра и М. Аргуншаха, незначительные различия в сравнении с аналогичными произведениями, исполняющимися населением европейской части Турции. Исходя из этого, делается вывод о том, что это «дети одного народа, живущие в различных географических реалиях и принадлежащие к разным религиям», но испытывающие общие чувства, о чем свидетельствует общий фольклор [Güngör, Argunşah, 1991, с. 52].

Вопрос относительно распространенности, традиционности и происхождения дастанов у гагаузов вызывает среди молдавских гагаузоведов значительные дискуссии. Они склоняются к турецкому происхождению дастанов у гагаузов [Никогло, 2009, с. 56], подчеркивая, что «история собирания гагаузоведами фольклорного материала показывает, что такой вид устного творчества нетрадиционен у гагаузов и встречается, как правило, в отрывках или <...> в редуцированной форме в тех районах их современного проживания (Северо-Восточная Болгария, Приазовье и Крым, Северный Кавказ, Средняя Азия и Казахстан), где имелись или имеются контакты с тюркоговорящими народами, для которых свойственна дастанная традиция» [Сырф, 2010, с. 161].

Таким образом, нередко в зависимости от официальной версии о происхождении гагаузов, часть ученых из тех или иных государств проводит одну или другую линию в своих исследованиях. Приведем некоторые факты, указывающие на определенную ограниченность в сборе полевого материала и даже тенденциозность в его трактовке.

Так, богатый полевой этнолингвистический и фольклорный материал на «турецком языке», собранный у гагаузов Болгарии в 60-е гг. XX в. известным польским тюркологом В. Зайончковским [Zajaczkowski, 1966], а также записанный нами в начале XXI в. песенный фольклор у этой же группы гагаузов [см.: Квилинкова, 2005; 2011] не позволяет согласиться с приведенными выше выводами упомянутых болгарских исследователей, поскольку очевиден «языковой перекосяк» в представленной ими базе текстов и трактовке результатов. Его можно объяснить двумя следующими причинами:

во-первых, болгарские исследователи не владели гагаузским или турецким языком. В таких случаях информанты, как правило, исполняют больше песен на понятном собирателю языке. Однако Д. Димитрова и Д. Колева пытаются доказать, что уже в 90-е гг. XX в. фольклор

на гагаузском языке был утрачен гагаузами этих сел. Без сомнения, процесс утраты тюркоязычного фольклора в каждом из гагаузских сел Болгарии происходил по-разному. Однако подобные утверждения о полном забвении гагаузами того или иного села тюркоязычных песен, при оговорке, что основным языком общения у сельчан является «тюркчя» [Колева, 1998, с. 5-30], то есть гагаузский, не внушают доверия;

во-вторых, вероятнее то, что указанные болгарские исследователи придерживаются распространенной в болгарской науке официальной версии об этногенезе гагаузов, согласно которой язык, называемый гагаузами «тюркчя» и употребляющийся в быту, был заимствован ими у турок в период османского завоевания [Димитрова, 1999, с. 95]. Делая упор на заимствованный характер языка у гагаузов и приводя данные об использовании гагаузами Болгарии фольклора на болгарском языке, они, по-видимому, считают, что тем самым подкрепляют официальную болгарскую теорию вескими доказательствами и «вооружают» ее научными аргументами.

Справедливости ради отметим, что среди работ болгарских исследователей имеются и такие, в которых подобная не соответствующая реальности позиция коллег подвергается критике. Например, в статье болгарского фольклориста В. Матеевой – «Поглед върху етноложките изследвания за фолклора на гагаузите» высказываются критические замечания как относительно «объективности» подхода ряда исследователей, игнорирующих наличие у гагаузов фольклора на болгарском языке, так и в адрес тех, кто пытается доказать факт полной утраты в настоящее время гагаузами Болгарии фольклора на гагаузском языке [Матеева, 1999, с. 103-112].

Указанный автор не только стремится объективно отобразить положение дел у гагаузов Болгарии в области использования гагаузского языка и фольклора, но и обозначить степень сохранности представителями молодого поколения этой группы гагаузов «турецкого языка» и «тюркоязычного фольклора». Из приводимых ею данных следует, что «гагаузы более молодого возраста, несмотря на то, что довольно редко поют песни на турецком языке, значительно затрудняются при переводе их на болгарский язык по причине недостаточного владения турецким языком. <...> Иногда они заучивают наизусть эти песни как понравившиеся им, или передают (сохраняют) их как наследие предков <...>. Функционально тюркоязычные песни чаще всего исполняют во время застолий, тогда как на Рождество обязательно поют песни на болгарском языке» [Матеева, 1999, с. 110]. В

своих исследованиях она склоняется к тому, что в основе языкового билингвизма гагаузов лежит так называемый «культурный билингвизм» [Матеева, 1998, с. 43-52; Матеева, 2000, с. 34-41; Матеева, 1999, с. 112].

В. Матеева обращает также внимание на роль исследователя в процессе сбора полевого материала и трактовки полученных данных. Мы абсолютно согласны с нею в том, что в зависимости от языка, которым владеет собиратель, двуязычный информант автоматически переключается на тот язык, на котором ему легче общаться. Незнание интервьюером того или иного языка предопределяет известную неполноту сведений или неадекватное представление культурного наследия гагаузов.

Об особой значимости данного фактора писал и М. Н. Губогло: «Профессиональное качество создаваемых текстов исследователями, не владеющими языком изучаемого народа, не вполне достигают цели по смысловому раскрытию специфических форм проявления этнокультурной и социально-психологической идентичности в ценностных комплексах традиционно-бытовой культуры. Из-за незнания языка, например, возникают коллизии и ошибочная интерпретация этноокрашенных концептуальных и терминологических систем в истории хозяйственной, социальной и этнокультурной истории гагаузского народа» [Губогло, 2008а, с. 60-61].

Примером научного подхода болгарских фольклористов, согласно мнению В. Матеевой, является собирательская деятельность Т. Тодорова и Н. Кауфмана, сотрудников Института фольклора Республики Болгария, которые, «без знания турецкого языка, добросовестно записывали туркоязычные песни у гагаузов». При этом указанный автор обращает внимание на неравнозначность понятий «туркоязычные» и «турски» песни. Под первыми понимаются песни, переведенные гагаузами с болгарского на «тюркче», а под вторыми – непосредственно турецкие песни [Матеева, 1999, с. 103-112].

Переходя к анализу опыта нашей полевой деятельности, укажем, что при сборе нами материалов у гагаузов Болгарии на гагаузском языке информанты, в частности при обозначении родственной терминологии, употребляли, главным образом, термины тюркского происхождения, отделяя их от «болгарских» [Квилинкова, 2005, с. 92-129, 247-265]. Для сравнения отметим, что в ходе полевых исследований, осуществленных болгарскими этнографами несколько ранее, они собирали у той же группы гагаузов в основном болгарские термины родства. Лексем же тюркского происхождения оказался значительно меньше [Пимпирева, 2000, с. 75-87].

Следует оговориться, что неправильно было бы усматривать в полученных болгарскими исследователями результатах полевой работы только намеренную тенденциозность. Очевидно, что при разговоре на болгарском языке гагаузы Болгарии автоматически использовали главным образом терминологию, употребляющуюся у болгар (в равной степени и у гагаузов), и меньше приводили слов тюркского происхождения. Но задачей исследователя является полное фиксирование всех данных путем специально задаваемых вопросов, независимо от того, владеет ли он сам языком респондента или нет.

Аналогичная ситуация наблюдалась и со сбором фольклора у этой группы гагаузов, который представлен на обоих языках. За довольно непродолжительный период экспедиционной работы в гагаузских населенных пунктах Северо-Восточной Болгарии нам удалось записать почти 100 единиц песен на гагаузском языке. Отличительной чертой части их песенного фольклора является специфическая форма исполнения, в которой довольно ярко проявляются восточные черты.

Исходя из этого, видно, что в силу объективных причин песни с характерной для турок восточной мелодией и сюжетами в песенном фольклоре разных групп гагаузов отличаются различной степенью сохранности. Как показывают историографические данные и полевые материалы, начиная с XX в. этот компонент у бессарабских гагаузов постепенно сокращался, в то время как у гагаузов Болгарии хорошо сохранился. На наш взгляд, правильно было бы ставить вопрос не о процентном соотношении и тем более не о противопоставлении в гагаузском фольклоре тюркского и балканского компонентов (нередко ошибочно воспринимающегося как славянское или болгарское влияние), а об изучении процесса трансформации и адаптации гагаузской культуры, в том числе фольклора как «языка межэтнического общения» в условиях иноэтнического окружения.

Неодинаково у разных групп гагаузов протекали и процессы в области языка [см.: Квилинкова, 2011; 2016; Матеева, 1999]. Неоспоримым является факт, что и в настоящее время в большей или меньшей степени гагаузский язык и фольклор сохраняются у всех групп гагаузов. Доказательством этому служит полевой материал.

* * *

В данной главе мы предприняли попытку рассмотреть автоэтнографию в двух аспектах – как полевой метод и одновременно как аналитический инструмент.

Изучение индивидуального опыта исследователя через автоэтнографию позволило показать роль «поля» в формировании ученого, зна-

чимостью различных факторов, делающих «поле» более доступным, влияющих на отношения исследователь – информант. На основе практики своей полевой работы автор выделил еще один важный компонент, облегчающий доступ к «полю» – фактор религиозной идентичности. Сделан вывод о том, что для собирателя полевого материала значение имеет не только знание им языка и его принадлежность к этносу, но и религиозная идентичность.

Рассмотрение личного полевого опыта автора через призму осмысления «плюсов» и «минусов» работы этнографа-этнофора в «поле» показало, что в итоге такого сочетания исследование все же больше выигрывает.

Осуществленный в главе анализ результатов столь принципиальных различий в сборе полевого материала, главным образом по гагаузам Болгарии, характеристика подходов к данному вопросу, представленная на примере выводов различных исследователей, учит нас следующему:

во-первых, при сборе полевого материала и его последующей интерпретации каждый добросовестный полевик должен помнить о личной ответственности. Научным и корректным является подход, в котором исследователь фиксирует и анализирует факты непредвзято, без стремления доказать и обосновать ту или иную гипотезу о происхождении народа / этнической общности;

во-вторых, объективность и репрезентативность полевого материала в немалой степени зависят от владения собирателем языком местного населения;

в-третьих, чтобы научные выводы были обоснованными, исследователь должен сравнивать различные данные, привлекать весь имеющийся материал и критически его анализировать. Для этого важной является наработка собственной полевой базы, которая позволит ему увереннее ориентироваться в проблеме и аргументировать собственную позицию.

Глава V

МЕТОДИКА СОСТАВЛЕНИЯ ПРОГРАММЫ-ВОПРОСНИКА И СБОРА ПОЛЕВОГО МАТЕРИАЛА (из опыта автоэтнографии)

1. Приемы полевой этнографической работы в контексте исследовательской практики

1.1. Принципы выборки населенных пунктов и информантов

Систематизация знаний о различных областях традиционной обрядности помогает лучше понять этническую культуру народа, его представления об окружающем мире, эстетические и морально-этические взгляды, позволяет заполнить имеющиеся пробелы в знании более ранних пластов истории и культуры.

Все это еще более усиливает необходимость активизации деятельности не только по систематизации уже собранных данных, но и по сбору полевого материала, так как с уходом респондентов старшего возраста эти знания стремительно исчезают. К сожалению, в публикациях современных гагаузоведов, а также в магистерских работах студентов Комратского государственного университета (АТО Гагауз Ери) в последнее время все чаще используются бытующие в историографии сведения по традиционной обрядности (зачастую столетней давности), причем без какого-либо анализа современных трансформационных процессов и выводов, что придает таким исследованиям «запах нафталина».

В данном разделе будут рассмотрены применяемые в полевой этнографии, а также лично мной, традиционные приемы полевой этнографической работы, к которой в последнее время все реже прибегают современные этнографы и фольклористы ввиду ее большой трудоемкости. Сохранение культурного наследия прошлого является составной частью историко-культурного и духовного развития каждого народа.

Напомню, что этнографические источники включают в себя записи интервью с информантом, осуществленные с помощью аудио- или видеопаратуры, а также записи-наблюдения, сделанные самим исследователем. Значительную ценность представляют реквизиты (вещественные памятники), использовавшиеся при совершении обряда (маски, обрядовая одежда и т. д.), которые необходимо запечатлеть на пленке.

Одним из условий оценки репрезентативности этнографических данных является примененная полевиком **выборка населенных пунктов**, в которых осуществляется сбор полевого материала. Такая выборка должна учитывать различные параметры: тип населенного пункта (село, город), число проживающих в нем жителей (большой, средний, маленький), место его расположения (удаленность от путей сообщения, близость инонациональных сел), этнический состав населения (мононациональное или смешанное) и т. д. Если для сел района или округа характерны определенные диалектные различия, то при выборке населенных пунктов необходимо принимать во внимание и данный фактор. Это позволит выявить имеющиеся терминологические и обрядовые особенности.

Данные требования напрямую связаны с вопросом о методах, методике и практике полевых исследований, так как именно от выборки населенных пунктов (и информантов) во многом зависит степень результативности полевой собирательской работы. Но это лишь одна из причин, по которой мной сделан акцент на этом вопросе. Другая причина связана с желанием дать практические рекомендации начинающим исследователям-гагаузоведам, помочь им сориентироваться в этом непростом вопросе. Многие из них, особенно те, которые впервые приезжают в Молдову на полевые исследования, не знают, с каких сел начать опрос, какие населенные пункты необходимо обязательно обследовать, и т. д.

Следуя методу автоэтнографии, кратко охарактеризую, в качестве примера, свою базу данных. За долгие годы работы в «поле» общее число исследованных мной населенных пунктов составило 31, соответственно, список информантов, которых я опрашивала методом углубленного интервью, постоянно пополнялся и насчитывает более 400 человек. Индивидуальными полевыми исследованиями были охвачены 4 группы гагаузов, компактно проживающие на территории Молдовы, Украины, Болгарии и Греции:

В **Республике Молдова** – в 17-ти гагаузских населенных пунктах из всех трех представленных в Гагаузии районов: г. Чадыр-Лунга, с. Гайдары, с. Джолтай, с. Баурчи, с. Бешгиоз, с. Казаклия, с. Томай, с. Копчак (Чадыр-Лунгский район); г. Комрат, с. Бешалма, с. Авдарма, с. Конгаз, с. Дезгинжа, с. Чок-Майдан, с. Кирсово (Комратский район); г. Вулканешты, с. Карбаляя (Вулканештский район). Сбор полевого материала осуществлялся с 1991 г. по настоящее время (ежегодно и по несколько раз в год).

В **Северо-Восточной Болгарии** – в 7-ми гагаузских населенных пунктах, входящих в Варненский и Добричский округа: г. Каварна,

с. Болгарево (с. Гявурсуютчук), с. Божурец (с. Михалбей), с. Могилиште (с. Юзгюбенлик), с. Генерал Кантарджиево (с. Чаушкьой), с. Кичево (с. Джеферли), с. Орешак (с. Джевизли). Сбор полевого материала проводился в 2001 г., 2003 г., 2005 г.

В Украине – в 3-х гагаузских селах *Одесской области*: с. Димитровка, с. Виноградовка (с. Курчи), с. Котловина (с. Балбока) и в 2-х населенных пунктах *Приазовья*: пгт. Акимовка (с. Дмитровка), с. Владимировка (с. Александровка). Сбор полевого материала был осуществлен в 1995 г. и в 2007 г., соответственно.

В Греции – в 2-х населенных пунктах (в которых довольно компактно проживают гагаузы): г. Неа Орестиада (историческая область Фракия), г. Неа Зихни (историческая область Македония). Полевой материал был собран в 2004 г.

Выборка гагаузских населенных пунктов на территории Молдовы, Болгарии и Украины осуществлена с учетом предварительно полученных мной результатов полевых исследований по традиционной обрядности. Она включает в себя как более архаичные села, так и те, для которых характерна большая степень иноэтничных заимствований.

Для выявления сохранившихся архаичных форм обрядов и фольклорных текстов при выборе населенных пунктов необходимо исходить из этнического состава жителей села (с преобладанием гагаузского населения), принципа наибольшей его удаленности от главных дорог, железнодорожных путей, инонациональных сел (насколько это возможно). Из гагаузских сел в Республике Молдова, в которых традиционная обрядность довольно хорошо сохранилась до настоящего времени, в первую очередь следует назвать такие, как Гайдары, Джолтай, Авдарма, а во вторую – Бешалма, Баурчи, Карбалия, Копчак. Хотя отдельные архаичные сведения можно зафиксировать в любом из населенных пунктов.

Важным представляется также изучение характера и глубины этнокультурного взаимодействия с теми этносами, которые длительное время проживают с гагаузами по соседству. Локальные особенности выявлялись мной путем обследования группы гагаузских сел, относящихся к разным районам (в Молдове – Комратский, Чадыр-Лунгский и Вулканештский, в Болгарии – Варненский и Добричский). Данный выбор объясняется тем, что из полученных мной результатов на начальных этапах полевых исследований стало очевидно, что имеются определенные различия в обрядах, обычаях и терминах родства у представителей этих районов. Для изучения степени этнокультурного взаимодействия мной в первую очередь были выбраны гагаузские села, расположенные

по соседству с иноэтничными населенными пунктами (молдавскими, болгарскими): Дезгинджа, Чок-Майдан, Казаклия.

В ходе расширения и углубления проблематики исследования стало понятно, что составление общей картины, в которой раскрывалось бы состояние традиционной духовной культуры гагаузов, невозможно без выявления этнорегиональных особенностей. В связи с этим был осуществлен сбор полевого материала, прежде всего у гагаузов Северо-Восточной Болгарии, являющейся исторической Родиной гагаузов. У этой группы гагаузов воспоминания об исполнявшихся в прошлом обычаях и обрядах, а также фольклор более полно представлены в селах Болгарево, Генерал Кантарджиево, Орешак.

Для того чтобы выявлять результаты этнокультурного взаимовлияния, исследователю необходима программа-вопросник, которая должна включать в себя вопросы определенного содержания и направленности. Применение такой формы опроса связано с задачами и проблематикой исследования. При этом большое значение имеет отношение исследователя к своей работе. Важно, чтобы он не только располагал вопросником при выезде в «поле», но и предварительно приобрел определенные знания о степени изученности выбранного им объекта исследования, был достаточно информированным как о народе, о котором он будет собирать сведения, так и о его ближайших соседях. Это даст ему возможность ориентироваться на месте и задавать информантам необходимые наводящие вопросы.

С целью определения устойчивости (сохранности) и распространенности традиции празднования или совершения обряда можно использовать метод анкетирования, но особо значимым здесь будет метод непосредственного наблюдения объекта и явления. Он позволит дополнить материал оценкой эмоционально-психологического состояния участников обряда.

При работе с респондентами я применяла метод «снежного кома» (*snowball*) [Арутюнян, 1998; Социологическая библиотека, www.socioline.ru], который мне представляется наиболее подходящим для наших условий. Суть его заключается в том, что изначально выбирается несколько «стартовых точек», то есть информантов, принадлежащих к данному этносу. В некоторых случаях такой отбор был случайным (не в статистическом, а в бытовом смысле).

При полевых исследованиях, особенно проводимых за рубежом, за основу брался регулярный метод, включающий тесный контакт с сотрудниками примэрий и сельских библиотек, которые помогали получить фамилии наиболее сведущих людей в данном населенном пункте,

являющихся хранителями народных традиций и фольклора. Таким образом, особое внимание следует уделять подбору «стартовых» лиц, которые должны быть уважаемыми и авторитетными. Затем с их помощью список информантов необходимо расширять до нужного объема. Здесь надо помнить, что при изучении традиционной бытовой культуры ценные сведения можно получить именно с помощью углубленных интервью. Поэтому большего результата можно добиться через качество опроса, а не через количество опрошенных.

Поскольку именно семья является хранительницей традиционной культуры, постольку вопрос в большей степени сводится к тому, в какой степени в той или иной семье сохранились народные традиции. Учет данного момента сделал возможным получение достоверных сведений и у тех, кому 60 или даже 50 лет. В связи с этим отметим, что благодаря целому ряду причин (замедленным темпам капиталистического развития в Бессарабии, традиционному образу жизни, компактному проживанию и др.) многие из народных обычаев и обрядов довольно хорошо сохранились у «бессарабских гагаузов» (проживающих на территории юга Республики Молдова и Одесской области Украины) до настоящего времени.

Работая в «поле», исследователь должен учитывать специфику изучаемого объекта. Например, собирая материал по традиционному народному календарю, необходимо помнить, что некоторые из обычаев и обрядов (в основном земледельческие) исполнялись в прошлом девочками, девушками и женщинами и потому сохраняются в памяти информаторов-женщин. О содержании обрядов вызывания дождя (Пипируда), Лазари, Русальной недели, дня в честь Бабы-повитухи (Бабин день) и др. наиболее полно расскажут только женщины. Обычаи же, связанные со скотоводческой деятельностью, с хозяйственными работами (пахота, посев, уборка), совершавшиеся главным образом мужчинами, лучше сохранились в памяти последних. Соответственно, для получения информации о скачках, борьбе, полевых работах и т. д. необходимо опрашивать мужчин старшего возраста, а также бывших руководителей колхозов и совхозов.

При выборе информантов нужно учитывать не только национальность, возраст, социальное положение, гендерный аспект – пол респондента, но и, как отмечалось выше, и его религиозную принадлежность. Гагаузы-протестанты, даже пожилого возраста, ничего не сообщат интервьюеру о народных праздниках и обрядах, так как они противоречат Писанию. Поэтому при сборе полевого материала по народным обрядам, по семейным и календарным праздникам, по традиции паломничества надо осуществлять предварительную выборку информантов.

Однако не следует игнорировать контакты с этой группой населения, так как в ходе беседы с ними можно выявить интересные сведения, характеризующие межконфессиональные отношения между сельчанами и повседневную жизнь села. Например: отношение гагаузских женщин-протестанток к народным лекарям – бабкам (куда они все же приводили своих детей, когда те болели), характер контактов с православными, в том числе односельчанами и соседями, причины их перехода в протестантизм и т. п.

Кроме того, далеко не все информанты (православного вероисповедания) преклонного возраста могут последовательно воспроизвести полное содержание отмечавшегося в прошлом праздника или совершавшегося обряда. Поэтому исследователь должен приложить усилия, чтобы найти респондента, отвечающего необходимым требованиям. Как показывает практика, те из них, у которых религиозность довольно высока, продолжают исполнять многие народные обычаи и обряды. Это наглядно демонстрирует и синкретизм гагаузского народного календаря.

При изучении традиционной обрядности важным представляется использование метода экспертной оценки, так как те информанты, которые выступают в качестве экспертов, могут не только корректировать полученные собирателем сведения о важности и сохранности тех или иных обрядов и обычаев в жизни местного населения, но и выделять этноспецифические элементы в традиционной культуре сравниваемых этнических групп, в их психологии. Например, при обследованиях в качестве экспертов мной привлекались представители духовенства, которые по роду своей деятельности имеют опыт тесного общения с населением разных национальностей, председатели колхозов и др. В оценках священников, несомненно, будет присутствовать определенная доля субъективности, которая обусловлена как их степенью образованности, мировоззренческими установками, так и национальной принадлежностью. Поэтому исследователю нужно критически подходить к анализу полученных сведений.

1.2. Оформление базы данных и введение полевого материала в научный оборот

Репрезентативность собранного путем опроса полевого материала включает в себя сведения об информантах – базу данных. Согласно научным требованиям, о каждом респонденте должны быть собраны основные биографические данные **«паспорт информатора»**: фамилия, имя отчество, год и место рождения, место проживания (название села,

улицы, номер дома), образование, национальность, религиозная принадлежность, социальное положение, в этническом отношении – смешанный или несмешанный брак и др.

Кроме того, в начале интервью с информантом «следует подробно записать места и, по возможности, годы рождения не только его родителей, но и бабушек и дедушек, мужа и его родственников. С помощью данного методического приема можно определить круг брачных связей поселения и – шире – его этнокультурных контактов в разные периоды» [Винокурова, 2014, с. 11].

Изначально собственную базу данных по респондентам – полные биографические сведения – я включала в приложение издаваемых мной монографий. Впоследствии, принимая во внимание опыт зарубежных коллег и принципиально изменившееся отношение к информации, содержащей конфиденциальные данные, возникла необходимость подкорректировать некоторые собственные подходы. В приложении последующих монографий данные по каждому информанту приводились мной в закодированном виде: фамилия, имя и отчество (только инициалы), населенный пункт, в котором он проживает или откуда родом (но без конкретизации адреса), национальность, год рождения. Это связано и с тем, что сообщаемая чаще женщинами информация о сохраняющихся в их селах пережитках языческих обрядов, о верованиях и методах народной медицины могла косвенным образом навредить им. Дело в том, что гагаузские священники очень ревностно относятся к такого рода сведениям, в чем нам самим пришлось не раз убеждаться.

После сбора полевого материала предстоит не менее трудная работа – так называемый «лабораторный этап», когда записи всех интервью нужно расшифровать (записать на бумаге), затем перенести на электронный носитель и осуществить перевод исполнявшихся фольклорных текстов на русский язык. (Об этом см. следующий параграф.)

Что касается методов обработки полевых материалов, то они подробно расписаны во многих методических пособиях [см., напр.: Козьмин]. Отмечу здесь лишь некоторые сместившиеся акценты в области архивирования полевого материала. Поскольку раньше сбор полевых этнографических и фольклорных данных осуществлялся за счет государственных средств, на которые организовывались комплексные экспедиции, включавшие в себя научных сотрудников, лаборантов, преподавателей и студентов, то по их окончании весь собранный материал участники экспедиций должны были заархивировать и передать на хранение в научную структуру, курировавшую эту экспедицию. Приня-

тая система позволяла создавать ценные базы данных, архивами которых имели право пользоваться все исследователи (по истечении определенного количества лет).

Ввиду того, что в Молдове комплексные экспедиции в последние 30 лет не организовывались, исследователи широко практиковали индивидуальные экспедиции, осуществлявшиеся за их собственный счет. Соответственно, полевой материал архивировался автором в личном архиве, на который в ходе публикаций он делал ссылки следующим образом: **ПМА** (полевые материалы автора), **ПЗА** (полевые записи автора), **АА** (архив автора). Добросовестные исследователи в конце монографии или статьи указывали населенные пункты и приводили полные или закодированные данные об информаторах (в зависимости от тематики исследования), у которых были собраны сведения. Такой способ фиксирования базы данных не только подтверждает репрезентативность собранного полевого материала, но и позволяет последующим исследователям полноценно использовать его.

Что касается собранной мной источниковой базы, то весь полевой материал (интервью с информантами, записанные на аудиокассетах и в тетрадях; фотографии и негативы пленок; рукописные «сборники» с молитвами, заговорами и песнями; религиозные книги и мн. др.) хранится в моем личном архиве. При издании монографии практически весь объем собранных этнографических данных (включая интервью, оригиналы и переводы текстов, фотографии и т. д.) с указанием населенных пунктов и сведений об информантах вводится в научный оборот, в том числе с помощью приложений.

1.3. Требования к «лабораторному этапу» и подходы к последующему анализу собранных в «поле» этнографических данных

Для исследователя, приступающего к «лабораторному этапу», обязательным является знание того языка или языков, на которых зафиксированы тексты. Благодаря этому не только будет полно расшифрован полевой материал, но и через язык можно глубже раскрыть значение и смыслы культурных традиций локальных территорий и региональных отличий. Так, например, расшифровать исполнявшиеся гагаузами в прошлом болгарские колядки невозможно без отличного знания болгарского языка, так как они заучивались колядующими механически, в искаженном виде (ввиду незнания ими языка). Часть бытующих у гагаузов фольклорных текстов на молдавском языке, в том числе текстовые фрагменты в апокрифической литературе, также

довольно сильно искажены. А чтобы перевести с гагаузского на русский язык пословицы и поговорки, необходимо глубоко вникнуть в особенности народного сознания, осознать значимость для них традиционных ценностей.

Надо сказать, что если процесс обработки полученных в поле этнографических данных является очень трудоемким, то их последующая систематизация по тематическим блокам и дальнейший анализ – это довольно сложная исследовательская работа. Кроме того, собранные источники нужно подвергнуть анализу в сравнительно-сопоставительном плане. Простого изложения полученных этнографических данных недостаточно, поскольку описательный метод не позволяет исследовать процесс генезиса того или иного обряда.

Поэтому задачей этого этапа является выявление (на основе полевого материала и историографических данных) имеющихся локальных, региональных и этнических особенностей, характерных для культуры изучаемого этноса. Ее выполнение требует также изучения всей имеющейся библиографии, освещающей аналогичные области культуры как соседних этносов, так и генетически, а также культурно близких народов. При решении этой задачи исследователю следует подходить с позиций принципа историзма, чтобы рассмотреть процесс исторической динамики культуры в целом.

Причинами возникновения региональных особенностей в этнической культуре является необходимость для этноса / этнической группы приспособляться к новым условиям, в которых она оказалась, а также потребность в налаживании контактов с проживающими по соседству этносами. Таким образом, при смене условий существования и жизнедеятельности этноса у него запускается механизм, направленный на преодоление трудностей процесса социализации и коммуникации в соответствии с новой природной, хозяйственной и этнокультурной средой.

Если говорить о гагаузах, то изучение их этнической истории в таком ключе особенно важно, так как «этногенез гагаузов, как неразгаданная загадка, во многом определяется динамичным развитием их этничности и участием в этом развитии элементов различных культур». А многие события их истории «происходили на стыке тюркской, византийско-славянской и романской цивилизаций» [Губогло, 2008а, с. 61]. Необходимо учитывать то, что в изучении культурной динамики и культурогенеза большое значение имеют традиции, культурное наследие и результаты межкультурной коммуникации.

2. О значимости вопросников в полевой экспедиционной работе

Методические приемы в полевой этнографии и принципы их использования были освещены в параграфе 3 главы I настоящего пособия. В данном разделе акцент будет сделан на значимости работы с вопросником и особенностях сбора полевого материала по календарной обрядности.

Наиболее эффективным мне представляется метод непосредственного интервьюирования информатора по специально разработанной программе-вопроснику – структурированное интервью. Данный метод должен сочетаться со свободным углубленным нестандартизированным интервью.

Обращаясь к анализу собственного исследовательского опыта, отмечу, что отсутствие вопросников существенно сказывалось на глубине и репрезентативности собираемого начинающими исследователями полевого материала. Перед выездом в «поле» я составляла собственные вопросники по теме исследования. Первый мой вопросник охватывал сферу календарной обрядности. Составить его было очень непросто, тем более, что до 80–90-х гг. XX в. многие области традиционной культуры гагаузов вообще не являлись предметом специального исследования. В лучшем случае можно было ориентироваться на уже имеющиеся в историографии некоторые материалы по исследуемой проблематике, опубликованные в начале XX в. Определенным подспорьем являлись работы зарубежных этнографов, в первую очередь болгарских (ввиду значительного сходства болгарской и гагаузской традиционных культур).

Это приводило к тому, что на первом этапе многие бытующие у гагаузов обряды, элементы и особенно терминология просто выпадали из поля зрения. Сведения, зафиксированные при углубленной беседе с информантом в каком-либо селе, впоследствии требовалось уточнять, в том числе в тех населенных пунктах, где ранее уже был осуществлен сбор полевого материала. Соответственно, на доисследование приходилось дополнительно затрачивать много времени и средств. При наличии хотя бы общего вопросника этого можно было избежать и получить более полные данные.

Выше уже говорилось о значении, которое ученые-этнографы придают хорошо подготовленным программам и детальным вопросникам для успешного полевого изучения традиционной культуры как специалистами, так и краеведами (см.: глава I, параграф 5). В них должны быть учтены возможные особенности малоисследованных исчезаю-

щих компонентов и предусмотрена их максимальная фиксация. Это доказывает важность издания методических пособий и разработки вопросников.

Во введении к данному пособию упоминалось, что украинским этнологом А. В. Шабашовым опубликована брошюра, в которой представлены общие методологические принципы и методика сбора полевых этнографических материалов по системе питания, календарной обрядности, генеалогии и системе терминов родства, адаптированные для этнических общностей Южной Украины. Значительная часть образцов сбора полевого материала приведена в ней в виде таблиц, что облегчает возможность ориентации исследователя в интересующей его теме [Шабашов, 2000]. К сожалению, раздел по календарной обрядности представлен им очень кратко. В брошюре указанного автора дан образец сбора общих сведений по календарным праздникам главным образом болгар Бессарабии.

Что касается методики сбора полевого материала, то, по мнению А. В. Шабашова, «метод непосредственного интервьюирования информатора почти всегда имеет несомненное преимущество перед анкетированием». При этом он склоняется к тому, что «при изучении многих сторон культуры, особенно обрядности и некоторых разделов материальной культуры, вообще целесообразно отказаться, во всяком случае, от „традиционных“ видов вопросников и анкет и ограничиться составлением своего рода методических указаний для сбора материалов по теме <...>, чтобы избежать навязывания информатору своих субъективных представлений о предмете» [Шабашов, 2000, с. 5]. Данный подход, на наш взгляд, в большей степени применим при продолжающемся изучении традиционной обрядности, когда круг исследуемых проблем уже довольно четко обозначен.

Без сомнения, жесткое следование вопроснику может быть причиной упущения исследователем некоторых довольно важных «нюансов» и деталей [Обсуждение статей., 1985, № 5, с. 57-58]. В то же время при работе со структурированным / стандартизированным вопросником можно получить ответы на ряд конкретных вопросов, которые позволят не только точно определить наличие или отсутствие того или иного обряда или термина, но и уточнить сведения о процессах и механизмах изменений в культуре, о направленности этих изменений, а также о закономерностях адаптации культуры к новым условиям своего существования. Такой результат возможен при условии, что респондент будет отвечать на вопросы развернуто, а не однозначно по тому или иному варианту прогнозируемого ответа.

Очевидно, что при сборе полевого этнографического материала оптимальным является использование различных методов: свободного интервью, стандартизированного интервью по заранее подготовленному вопроснику, анкетирования и др. Что касается подробно составленной программы-вопросника по каждой из областей традиционной культуры, то она будет способствовать более углубленному их изучению.

Несомненно, что при работе в «поле» этнографу не следует пренебрегать и таким приемом, как свободная беседа, в ходе которой информанты не загоняются в жесткие рамки, а могут в непринужденной форме излагать значимые с их точки зрения события. Рассказанные ими истории своей жизни всегда оказываются очень интересными и познавательными. Через такие эпизоды история культуры как бы «очеловечивается», приобретая не абстрактные, а конкретные очертания.

Очевидно, что в «поле», помимо работы с вопросником и использования метода включенного наблюдения, важным является применение других современных методов полевой работы: биографическое интервью, эксперименты, количественная обработка массовых источников и др.

Особенно важны стандартизированные вопросники для сбора полевого материала по народному календарю, семейной обрядности, терминологии родства, так как они обеспечивают последующую сопоставимость вопросов и ответов, а также сравнимость по населенным пунктам или регионам. Несомненно, что они должны быть разноформатными – с узкой и широкой направленностью.

3. Методика этнологических исследований и методологические принципы составления программы- вопросника по гагаузскому народному календарю

Разработанная мной программа-вопросник для сбора полевого материала по гагаузскому народному календарю подготовлена с учетом состояния изученности предмета исследования. Она рассчитана на такой вид опроса, как углубленное интервью. То, что программа-вопросник посвящена этой области духовной культуры гагаузов, объясняется не только наиболее глубоким моим погружением в указанную тематику, но и тем, что именно данные по народному календарю, обрядовой терминологии и фольклору более всего подходят для сопоставления, позволяя глубже исследовать результаты этнокультурного взаимодействия, инокультурных влияний, этнорегиональных особенностей и многое другое. Соответственно, реализация исследователем данной задачи требует использования специальных методологических подходов

и методических приемов. Они отражены в разработанной мной методике этнологических исследований традиционной духовной культуры гагаузов и в программе-вопроснике по народному календарю.

Представленная в данном научно-методическом пособии программа-вопросник рассчитана в большей степени на специалистов-этнографов и культурологов. Однако, несомненно, она будет полезна также широкому кругу краеведов и преподавателей школ и вузов, так как призвана помочь более углубленному изучению гагаузской традиционной обрядности. Включенные в нее вопросы апробированы мной на практике, при сборе полевого материала у различных групп гагаузов. При ее составлении упор был сделан на результаты собственных полевых исследований, проводимых на протяжении нескольких десятков лет.

Кроме того, значительное сходство гагаузского народного календаря с болгарским позволяет использовать этот вопросник для сбора этнографического материала и у бессарабских болгар. Он в известной степени является универсальным, поскольку может быть применен, с некоторой корректировкой названий праздников, для сбора полевого материала у других этнических общностей, проживающих в Республике Молдова.

Задачей предлагаемой мной программы-вопросника является не только представление подробной схемы сбора полевого материала по гагаузской календарной обрядности с учетом сведений, собранных мной и другими исследователями (В. А. Мошков, А. Манов и т. д.), но и получение данных (на основе включенных в нее специальных вопросов), позволяющих выявить этническую специфику гагаузского народного календаря и характерные для него региональные особенности.

При этом исследователь должен осознавать, что народы, находясь в постоянном движении в процессе своей этнической истории, входили в этнокультурные контакты друг с другом. По этой причине сходные по содержанию обычаи и обряды имели место у разных европейских народов. В основе существовавших этнических общностей имелись два основных фактора: 1) общий языческий субстрат, восходящий к древней индоевропейской культуре; 2) христианский религиозный календарь, который наложил единый отпечаток на народные календари разных по своему этническому происхождению народов.

Многие обычаи и обряды, дошедшие до нашего времени, являются реликтами религиозных представлений прежних эпох. Бессилие перед природой, стремление воздействовать на нее с целью получения благоприятного результата были причиной возникновения и длительного сохранения значительного числа архаичных обычаев и обрядов.

В ходе исторического развития языческая обрядность прочно слилась с христианскими религиозными воззрениями и приобрела форму так называемого *бытового православия*, которое, в том или ином виде, характерно для традиционной обрядности всех христианских народов. Национальная специфика каждого из них особенно ярко проявляется в религиозно-народной обрядности, поскольку Православной церкви довольно часто приходилось идти на уступки в этой области. На значимость народных традиций и их взаимосвязь с религиозностью обратил внимание патриарх Алексей II, сказав, что человек «через традиции и национальную культуру ощущает духовное родство с церковью» [О «моде» на религию..., 1999, с. 61].

Если говорить о содержании гагаузских календарных праздников, то многие из них оставались в своей основе языческими вплоть до 70-х гг. XX в. Кроме того, процессы этнической консолидации гагаузов проходили в северо-восточной части Балканского полуострова в тесных контактах с болгарами. Это наложило свой отпечаток на их календарную обрядность, в которой прослеживается много общего с болгарскими народными традициями, что объясняется длительным совместным проживанием в одинаковых природно-географических условиях, общей исторической судьбой, единой религиозной принадлежностью (православие), а также наличием в гагаузском этносе болгарского компонента. Значительное число терминов календарной обрядности, а также часть земледельческих обрядов, например, колядование на Рождество, обряд Сурваки и др., были заимствованы гагаузами у болгар (о чем свидетельствует использование терминологии и обрядового фольклора). Для семейной обрядности также характерно значительное сходство.

В связи с этим некоторые гагаузские исследователи для обоснования гипотезы о тюркском происхождении гагаузов прикладывают немалые усилия для «выявления» в их этническом коде тюркской составляющей. Причем нередко это делается за счет искусственного нивелирования имеющегося сходства гагаузской традиционной обрядности с болгарской. Ответственность исследователя заключается в выявлении и анализе объективных данных, позволяющих дать научное объяснение нередко очень противоречивым фактам.

Надо сказать, что процесс культурной идентичности у гагаузов имеет свою специфику. В настоящее время значительной частью гагаузской интеллигенции делается акцент на приоритете тюркского единства, основанного на языковой общности. В то же время единая система культурных ценностей и норм связывает гагаузов с балканскими и восточноевропейскими христианскими народами. При этом культурное

развитие гагаузов, испытавших, как и другие народы бывшего Советского Союза, огромное влияние русской культуры, во многом связано с русским языком [см.: Губогло, 2004; 2006; Банкова, Главчева, 2005, с. 196-220; и др.].

Очевидно, при изучении вопроса этногенеза необходимо учитывать данные по традиционной культуре, объективно трактовать их и давать им научное объяснение. Анализ основных компонентов традиционной духовной культуры гагаузов (народного календаря, семейной обрядности, обычного права, соционормативной культуры и др.) дает основания говорить о том, что она далека от идеальной целостности. В ней присутствуют различные исторические пласты. Требуется объяснения вопрос о двойственности содержания культуры гагаузов, которая проявляется в сочетании «языческого» и «христианского», «оседлого» и «кочевого», «балканского» и «тюркского» («европейского» и «восточного»), «общинно-коллективистского» и «частнособственнического».

Многие из этих и других подобных пар противоположностей, свойственных гагаузской традиционной культуре, сохраняются до настоящего времени. С этой особенностью сталкивается каждый исследователь, анализирующий содержание культуры гагаузов и свойственный им этнокультурный феномен. Перед ним стоит непростая задача: полно и объективно зафиксировать все этнографические источники, а затем всесторонне проанализировать их. Разработанные мной методологические принципы составления программы-вопросника по гагаузскому народному календарю и методика работы с ней призваны оказать помощь в этих вопросах молодым исследователям.

Итак, реализация сравнительного подхода при изучении народной обрядности требует включения в программу-вопросник специальных вопросов, позволяющих уточнить наличие и/или отсутствие в традиционной культуре исследуемого этноса того или иного обычая, обряда или элемента, которые распространены у соседних земледельческих народов, в частности представлены в календарной обрядности болгар, но не зафиксированы в настоящее время у гагаузов, например: «Имеется ли место у бессарабских гагаузов колядование кукурузы на Масленицу?», «Существовала ли в прошлом у гагаузов Болгарии традиция колядования с плугом или козой под Новый год?», «Имеются ли сведения о существовании в гагаузской рождественско-новогодней обрядности ритуального сожжения полена – „бадняк“ (рассматриваемого специалистами как символ нарастающего солнца)?», «Совершался ли гагаузами в праздник летнего солнцестояния – Рождество Иоанна Крестителя – обряд, подобный „Яневой буле“ у болгар?» и т. д.

Исследователь должен учитывать то, что наблюдается значительное сходство календарной обрядности у гагаузов и у народов Балканского региона в целом. В результате проживания в едином хозяйственно-культурном регионе и в общей историко-этнографической области у этносов указанного региона сформировалось много сходных обычаев и обрядов, отражающих его специфику (*балканский субстрат*), основанную в значительной степени на фракийских обрядовых традициях. Анализ формы и содержания гагаузских календарных обычаев и обрядов дает основания говорить о том, что некоторые из них являются заимствованиями, другие возникли вследствие конвергентных условий и являются результатом типологического сходства, а третьи составляют непосредственно собственное этническое наследие (*тюркский пласт*).

В связи с этим в вопросе определения специфических черт, характерных для календарной обрядности того или иного этноса, на наш взгляд, важным является не только наличие какого-либо обычая или обряда, не свойственного другим народам, но также и отсутствие у него определенных обычаев и обрядов, играющих значительную роль в календарной обрядности его соседей. Например, требует объяснения тот факт, что у бессарабских гагаузов практически полностью отсутствует народная обрядность, связанная с летним солнцестоянием (праздник *Драгайка*), а обрядность праздника Рождества (*Колада, Крэчун*), который в народном календаре соотносится с днем зимнего солнцестояния, менее развита по сравнению с обрядностью соседних земледельческих народов (болгар и молдаван). Также ожидает ответа следующий вопрос: Чем объясняется отсутствие у гагаузов трудовых песен и традиции хорового пения, которые характерны для болгар?

Кроме того, в разработанной мной программе-вопроснике приведены различные термины, связанные с названиями праздников и их обрядовой составляющей, зафиксированные у гагаузов Молдовы и Болгарии. Их уточнение позволит проследить изменения, произошедшие в области терминологии и в самой календарной обрядности у указанных групп гагаузов, которые уже более 200 лет проживают раздельно.

Собиратель должен тщательно фиксировать не только названия праздников, обрядов и дату их проведения, но и их форму, содержание, функциональную направленность, а также состояние сохранности в настоящем. Во многих календарных праздниках можно выявить одновременно несколько функций, что позволяет рассмотреть характерные для этноса приоритеты трудовой деятельности.

Как показывает моя практика, при общем содержании праздника или обряда у гагаузов Молдовы и Болгарии нередко употреблялись для их обозначения различные термины, то есть имеются определенные терминологические различия в названиях ряда праздников. Например, помимо общего термина – *Kolada* для обозначения Рождества у гагаузов Болгарии используется термин *Kırım*, в то время как у гагаузов Молдовы – *Krêşun*. Некоторые терминологические различия характерны и для названий других праздников (первые наименования – у гагаузов Болгарии / вторые – у гагаузов Молдовы): *Eni sene / Eni yıl* – Новый год, *Ay Yani / Dragayka* (встречается также и *Yanı günü / Yan günü* – с. Копчак) – Рождество Иоанна Крестителя, *Ay Sotira / Pobrejene* – Преображение Господне, *Hayvan günü / Öküz günü* – День домашних животных / Воловий день, *Kurt yortusu, Oniki günnär / Yabanı yortusu, Canavar yortusu* – Волчий праздник и др.

В отдельных случаях у гагаузов Молдовы и Болгарии различаются не только названия праздников или обрядов, но и их содержание. Например, у гагаузов Молдовы 2 / 15 февраля почти повсеместно известно под названием *Strateniyä* (Сретение), но никаких обрядов не зафиксировано. У гагаузов Болгарии этот день отмечали в честь Богородицы (*Pana(i)ya pitasi* – «Хлеб Богородицы») и рожениц. Составной частью праздника являлись магические действия, совершавшиеся с целью увеличения детородной силы женщин.

Иногда обряд или праздник с одинаковым наименованием имел разное содержание. Примером может служить обряд *Allahlık*. У гагаузов Болгарии он заключался в одаривании прохожих лепешкой (*pita*) из новой муки в День Успения Пресвятой Богородицы (15 / 28 августа), в то время как у гагаузов Молдовы *Allahlık* – это особый вид жертвоприношения (*курбан*), совершавшегося за здоровье домашних животных в праздник *Касым* [Квилинкова, 2005а, с. 42-43, 73].

В большинстве случаев наличие того или иного обряда у гагаузов Молдовы и отсутствие его у гагаузов Болгарии (и наоборот) объясняются различной степенью утраты традиционных обычаев и обрядов, трансформационными процессами, имевшими место в области языка и культуры, или являются результатом инокультурных заимствований, происходивших в период их раздельного проживания. Но все же остается много вопросов, на которые последующим исследователям нужно будет дать аргументированные ответы.

Опыт проведенного мной исследования показал, что сбор материала по календарной обрядности гагаузов по общей схеме не позволяет получить достаточно данных для рассмотрения ее через призму эт-

нической специфики. Особое внимание необходимо акцентировать на том, в каких областях календарной обрядности (терминологии, обрядовой поэзии и др.) гагаузы используют собственный язык, а в каких – болгарский, греческий и молдавский языки. Кроме того, исследования смешанных по этническому составу сел, расположенных по соседству с инациональными населенными пунктами, позволяют глубже проследить процесс межэтнических взаимодействий.

Для всех этносов, особенно малочисленных, живущих в инациональном окружении, характерно, с одной стороны, стремление к сохранению наиболее существенных компонентов своей культуры, а с другой – стремление к заимствованиям значительных по объему и количеству разнообразных инокультурных элементов. Инновации являются неотъемлемой частью любой культуры и включают в себя как внутреннюю трансформацию культурных явлений (их изменения во времени), так и внешние перемены (взаимодействие между собой, передвижение в пространстве и т. п.).

С целью выявления этнических и региональных особенностей, а также результатов этнокультурного взаимодействия в календарной обрядности на протяжении определенных исторических периодов необходимо использование типологического, сравнительно-исторического, синхронного и диахронного, а также других методов. Как ранее отмечалось, для наиболее эффективного и полного сбора этнографического материала исследователю необходимо предварительно ознакомиться с имеющимися источниками и опубликованной по теме литературой, относящейся как к традиционной обрядности гагаузов, так и к культуре соседних христианских народов (болгар, молдаван, румын, украинцев, русских, белорусов и т. д.), с одной стороны, а с другой – с обычаями и традициями тюркских народов. Это позволит получить общее представление об изучаемом предмете и применять при полевом исследовании наиболее подходящие для поставленных целей и задач методы, задавать информанту весь блок необходимых вопросов, а затем, на основе полученных данных, выявлять общее и особенное в исследуемой области традиционной культуры.

Для этого незаменимым является метод наблюдения, который нужно использовать как способ и эмпирического познания, и теоретического, косвенного «кабинетного» познания. Метод включенного наблюдения позволяет уточнить проблему, сформулировать теоретическую гипотезу, которую потом, на основном этапе исследования, необходимо будет проверять уже с помощью других методов.

Из сказанного следует, что нельзя заниматься этнографией, описывая многообразие жизни и делая выводы по этнической специфике, исходя из абстрактных знаний, поскольку «конкретные проявления традиции (или того, что мы считаем таковой) намного шире того набора штампов, которыми наполнены этнологические описания. Обычаи часто могут подменяться для нас, этнографов, самими респондентами, или могут трактоваться как нечто исконное» [Пригарин, Стоянова, 2013, с. 24-25], что не только не соответствует действительности, но и сильно искажает ее.

Наглядным примером здесь может служить заимствование гагаузской интеллигенцией такого блюда, как *шурпа*, у тюркских (мусульманских) народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа, у которых оно является одним из блюд национальной кухни. В последние годы в некоторых гагаузских селах шурпу стали готовить во время различных массовых праздников, например, при проведении спортивных состязаний по борьбе, которые, как правило, проходят во время празднования *курбана церкви / храма* села (с. Бешгиоз), на праздник Крещения (г. Вулканешты) [ПМА, с. Бешгиоз; <https://www.youtube.com/watch?v=H5B4vhiyc04>]. Это блюдо, в качестве гагаузского национального, предлагают в гагаузских ресторанах Кишинева – «Gagauz Crîcima» [Направление кухни гагаузское!..] и др. Ввиду того, что оно широко распространено у многих тюркских народов, гагаузская интеллигенция транслирует идею о том, что шурпа – это традиционное у гагаузов блюдо, но подзабытое. Нет сомнений, что оно является новшеством и не имеет никакого отношения к гагаузской национальной кухне и праздникам. Но чтобы расставить все точки над «i», необходимо опросить старшее поколение гагаузов, конкретно задавая вопросы о бытовании данного блюда и его названия в прошлом.

Это значит, что «явление, которое наблюдается в «поле», очень часто невозможно объяснить лишь на основе «этнографических знаний». Обычаи и традиции необходимо рассматривать «с позиций самой культуры, ее контекстов и смыслов» [Пригарин, Стоянова, 2013, с. 25].

Вот почему включенное наблюдение ведет к фактической трансдисциплинарности⁷, а необходимость всестороннего и комплексного изучения культуры и жизнедеятельности народа ставит перед исследователем задачу системного применения научных приемов, учитывающих достижения различных гуманитарных наук.

⁷ *Трансдисциплинарность* – способ расширения научного мировоззрения, заключающийся в рассмотрении того или иного явления вне рамок какой-либо одной научной дисциплины [<https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/429480>].

Если экстраполировать данные выводы относительно задачи исследователя по выявлению элементов этнической идентичности в календарной обрядности, то она станет значительно легче, если он включит в свой опросник вопросы о различиях в содержании и форме обрядов у представителей исследуемого этноса в сравнении с представителями других проживающих по соседству народов. Например: Известны ли Вам какие-либо праздники и обряды, совершавшиеся болгарами (или молдаванами), но отсутствующие у гагаузов? Имеются ли какие-либо различия в приготовлении обряда «курбан» у гагаузов и у болгар? и т. д.

При сборе полевого материала не нужно игнорировать интересные единичные сведения, собранные у сведущих информантов. В таких случаях необходимо использовать так называемый *метод «повторяемости сведений»*, который позволяет определить достоверность и распространенность полученной информации (подробнее см.: глава I, параграф 3). Для этого следует подробно опросить не менее 5–6 информантов в одном населенном пункте. В результате полевого исследования появляется, как правило, множество вопросов, требующих проведения дополнительного опроса, который в свою очередь позволит уточнить некоторые важные детали.

Таким образом, неправомерно отбрасывать единичные сведения, даже если они не подтвердились в процессе последующего сбора материала. Этого не следует делать и при дальнейшем анализе, так как они могут существенно дополнять и пояснять собранный материал. Однако включение в исследование единичных данных нужно обязательно оговаривать и не делать на их основе далеко идущих выводов.

Своего рода наглядным результатом непридания методу «повторяемости сведений» должного значения можно считать бурно протекавшую между Е. Н. Квилинковой и М. Н. Губогло дискуссию в 2006 г. относительно принципиальных отличий в содержании Волчьих праздников и культа волка у гагаузов и болгар. На основании единичного факта, зафиксированного только в одном болгарском селе Кирютня, М. Н. Губогло был сделан вывод о том, что у болгар содержание запретов в Волчьих праздниках отражает земледельческую тематику, а у гагаузов – скотоводческую. Такого рода выводы служат для некоторых исследователей одним из аргументов в вопросе этногенеза гагаузов, на основании которого их «следует» относить к потомкам номадов, в отличие от болгар-земледельцев.

Так, Волчьих праздники у гагаузов, по мнению М. Н. Губогло, восходят к культу волка, который являлся тотемом у древних тюрок. При

этом он утверждал, что «верования о волке были распространены среди тюркских и монгольских народов евразийского пространства, а у гагаузов – шире, чем у народов, принадлежащих к тюркскому миру... (выделено нами – Е. К.)» [Губогло, 2010, с. 267]. На основании характерного для тюркских народов культа волка М. Н. Губогло высказал научно обоснованную точку зрения о том, что цикл посвященных волкам праздников у гагаузов «...хронологически гораздо шире, чем у окружающего болгарского населения, и имеет более широкую тематику обрядовых действий» [Губогло, 2005, с. 413]. На этом основании он заключил, что в обрядовой стороне Волчьих праздников и связанных с ними народных поверьях отразились различные формы хозяйственной деятельности: скотоводства – у гагаузов, земледелия – у болгар [Губогло, 2005, с. 415].

Данная точка зрения была оспорена мной в ряде работ на основании приведенного обширного полевого материала, отражающего календарную обрядность и народные воззрения гагаузов Молдовы и Болгарии, а также историографических данных по аналогичной обрядности болгар Болгарии [Квилинкова, 2006, с. 364-412; 2007а, с. 441-475; 2014а, с. 172-215].

Надо сказать, что Волчьи праздники и образ волка – это один из примеров, когда представители одной этнической группы, стремясь доказать свое отличие от другой общности, близкой в историческом и культурном отношении, предпринимают попытки по укреплению своих символов и групповых черт, любыми способами обосновывая уникальность культуры и собственных традиций с целью подчеркнуть свое особое историческое происхождение и прошлое.

Конец этой дискуссии был положен дополнительными полевыми материалами по календарной обрядности бессарабских болгар, приведенными в изданной молдавским болгаристом А. Коваловым монографии [Ковалов, 2017]. Они подтвердили сделанные мной ранее научные выводы, так как стало очевидно, что соблюдавшиеся бессарабскими болгарскими запреты и предписания в Волчьи праздники идентичны гагаузским. С точки зрения методологии исследования культ волка у гагаузов следует рассматривать не как маркер тюркского единства, а как общий *балканский субстрат*, наложивший отпечаток на специфику жизнедеятельности и традиционной обрядности различных этносов (болгар, румын, сербов и др.), живущих в едином историко-культурном и природно-географическом регионе.

Итак, на основе материала, собранного по программе-вопроснику, становится возможным проведение сравнительного исследования, которое позволяет сделать важные выводы по вопросу об этниче-

ских маркерах традиционной духовной культуры гагаузов и ее региональных особенностях. Возвращаясь к своему опыту полевой работы, отмечу, что некоторые элементы, отнесенные мной на начальном этапе исследования к гагаузской этнической специфике, оказались характерными только для «бессарабских гагаузов». В частности, у последних, в отличие от гагаузов Болгарии, не зафиксирован «поминальный» и «вареный» курбан; ярко проявляется связь русальной обрядности с зеленой растительностью, культом плодородия, водной стихией; отмечается значительное сходство основной части сюжетов народных песен (на гагаузском языке) с болгарскими и т. д. Все свидетельствует о значимости сбора полевого материала по программе-вопроснику.

* * *

Использование специальной программы-вопросника для изучения процесса этнокультурного взаимодействия гагаузов с другими народами позволяет установить области традиционной духовной культуры, являющиеся более устойчивыми к иноэтничным влияниям. В результате проведенного исследования мной были выявлены также некоторые особенности идентификации, характерные для различных групп гагаузов, а именно: «бессарабские гагаузы» осознают себя самостоятельным этносом, в то время как для самосознания других групп гагаузов характерна так называемая «двойная этничность» [см.: Квилинкова, 2007а, с. 375-395; 2016а, с. 91-139]. Данные особенности отражаются и в традиционной обрядности, требуя своего объяснения.

Осознание подобных различий, которые являются следствием процесса исторического развития и длительного отдельного проживания, и их учет в настоящее время значительно облегчат взаимопонимание как между интервьюером и информантом, так и между представителями разных групп гагаузов, а также между учеными различных государств, изучающих этот народ.

Таким образом, при применении новых методов сбора этнографического материала и определенной корректировке методики ошибочно было бы отказываться от вопросников, поскольку собранные на их базе данные не только выступают в качестве основы познания культуры, но и позволяют рассмотреть во всей полноте национальные этнографические ландшафты, а также процессы культурогенеза.

Глава VI

ПРОГРАММА ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ГАГАУЗСКОГО НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ

1. Алгоритм сбора полевого материала по теме: «Гагаузский народный календарь»

Несомненно, праздники составляют важную часть народного календаря. Традиционно они выполняли функцию указателя рубежей, связанных с хозяйственной деятельностью людей, а также регламентировали время отдыха и развлечений. Анализ содержания и структуры народного календаря позволяет понять направленность времени, его место и роль в традиционной культуре гагаузов. Однако при исследовании календарной обрядности необходимо в опросник включать вопросы, связанные с таким понятием, как «категория времени», которое представляет собой часть пространственно-временного континуума и является одной из основных составляющих системы координат в мире традиционной культуры [Время и календарь в традиционной культуре., 1999, с. 25].

В связи с этим хотелось бы обратить внимание начинающих исследователей на то, что изучение календарной обрядности не ограничивается только народными обычаями и обрядами, приуроченными к той или иной дате. Понятие **«народный календарь»** включает в себя два аспекта: хронологическую последовательность событий (время, событие, обозначенное во времени) и мировоззрение народа. Календарь, как система исчисления времени, представляет собой наблюдения над астрономическими и природными явлениями, проводившиеся на протяжении многих веков с целью регулирования хозяйственной деятельности человека в соответствии с ритмами природы; таким образом, источником осознания времени является трудовая деятельность людей. Накопленные знания в виде определенной системы счета времени («культура времени») передавались из поколения в поколение с помощью обрядов и праздников.

Представления о календаре, времени и пространстве отражают воззрения гагаузов о Мире, Космосе, Земле, Небе, Солнце, Луне, о природных явлениях, о последовательности смены времен года и т. д.

Если говорить в целом, то гагаузский народный календарь, наряду с другими областями традиционной духовной культуры, может служить этногенетическим источником для изучения этногенеза, культурогенеза, а также этнической истории гагаузов.

Сбор полевого материала по народному календарю необходимо осуществлять по следующему алгоритму:

- представления о календаре, времени и пространстве;
- трудовые обычаи и обряды (земледельческие – посев, уборка урожая, жатва, молотьба);
- обычаи и обряды, «обеспечивающие» созревание и охрану урожая;
- обычаи и обряды, связанные с животноводством;
- праздничный досуг и будни;
- гагаузские календарные праздники, обряды и обрядовый фольклор:

а) названия праздника или обряда (в честь кого/чего он отмечался/совершался); если использовалось несколько терминов для обозначения одного и того же праздника, то необходимо зафиксировать, какие из них чаще употреблялись;

б) дата празднования (начало и окончание);

в) обряды и обычаи, совершавшиеся в праздник или накануне (их цель);

г) функциональная направленность обычаев и обрядов (для чего они совершались; какие использовались реквизиты и т. д.);

д) блюда, приготовлявшиеся к празднику (названия и количество блюд, какой формы, из чего готовили, для кого они предназначены, кого ими одаривали и др.);

е) песни и заклинания, являющиеся составной частью праздника или обряда (кем исполнялись песни и произносились заклинания, на каком языке);

ж) приметы и поверья, связанные с праздником или обрядом;

з) отмечается ли праздник в настоящее время (какие обряды, кем и в какой форме совершаются, какие новшества появились в его праздновании).

Объективным является то, что объем материала по народному содержанию праздников не одинаков. Это объясняется их ролью в народно-религиозном календаре и в хозяйственной жизни крестьян, а также степенью развитости традиционной обрядности, посвященной праздничной дате. Некоторые праздники отмечались только как народные и не были приурочены к дням христианских святых, поэтому в их названиях нет прямой связи с христианским календарем, что также необходимо учитывать, например: Волчьи праздники, Бабин день и др.

Поскольку народный календарь гагаузов, как и народные календари других христианских народов, является результатом языческо-христианского синкретизма, то в народе широко представлены двойные

названия для обозначения многих праздников. В связи с этим необходимо подробно и тщательно фиксировать все использующиеся в народе названия, например: *Hederlez – Ay Görgi* (Хедерлез – День Св. Георгия), *Rusali çarşambası – Prepoloveniye* (Пусальная среда – праздник Преполовения), *Topal canavar günü – Ovdeniye* (День Хромого волка – праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы), *Horoz günü – Ay Eftimiy* (День петуха – День Св. Евтимия) и т. д.

2. Представления гагаузов о календаре, времени и пространстве

1. Понятие «календарь»: Какие виды календарей использовались в народе? На какие сезоны делили год – на два цикла (*лето – зима*) или на четыре?

2. Какие используются народные названия месяцев? Что они обозначают?

3. По какому стилю отмечаются народные праздники?

4. Какие праздники считаются «большими» и какие «маленькими»? В какие из них всякая работа строго запрещена?

5. Народные названия дней недели и их связь с мифическими существами? В какие из них запрещалось работать и почему?

6. Приметы, предания и легенды о Солнце, Луне.

7. На какие временные промежутки/части делятся сутки? Названия отрезков времени в течение суток?

8. Представления о благоприятном и неблагоприятном времени суток, времени года, отдельных временных отрезках?

9. Существуют ли поверья относительно правой и левой стороны тела человека, пространства и т. д.?

10. Начало зимы, весны, лета и осени по народному календарю? Какие в связи с этим известны приметы?

11. Праздник (дата), с которым в народе ассоциируется увеличение и уменьшение светового дня?

12. Какие дни связываются в народе с серединой лета и серединой зимы?

13. От каких праздников вели отсчет начала полевых работ – пахоты, сева, жатвы, молотбы (Касым, Хедерлез или др.)?

14. Народные названия сторон света и способы ориентации в пространстве. Каким сторонам света придается особое значение и почему (восток – запад)?

15. Представления, связанные с календарем и строительством нового дома? На какие стороны света необходимо ориентировать лице-

вую и тыльную часть дома. Существовало ли воззрение о том, что дом необходимо строить, ориентируясь на восток?

16. Какие соблюдали предписания и запреты при выборе места под строительство дома?

17. Какое время суток и день недели выбирали для начала строительства дома? Принимали ли во внимание лунные фазы (луна нарастающая, полная, убывающая / ущербная)?

18. Какие дни недели считаются благоприятными или неблагоприятными для лечения болезней и почему? Как соотносится время совершения целительных магических действий с лунными фазами?

3. Трудовая обрядность

3.1. Земледельческие обычаи и обряды

а) Обычаи и обряды, совершавшиеся при посеве

1. К какому празднику приурочено начало весенних сельскохозяйственных работ (пахота)? Делали ли ритуальную борозду (зачин)?

2. С какого времени начинали посев пшеницы и других зерновых культур? Какие обряды совершали при севе?

3. Кто первым начинал сев (старший в доме мужчина, зажиточный в селе хозяин)? Участвовала ли при начале посева женщина?

4. Как подготавливали семена для посева (окуривали ли мешок с семенами, клали ли туда какие-либо предметы)?

5. Существовало ли поверье о том, что перед севом крестьянин должен одеться в чистую одежду?

6. Какие запреты соблюдали при начале посева? Существовало ли в связи с этим табу на половое воздержание?

7. Что брали с собой при начале сева? Существовала ли традиция выпекания к указанному дню обрядовой лепешки (*corek, pita*): из какой муки ее готовили, клали ли что-либо внутрь нее (монету), совершали ли с этим хлебом обрядовые действия (если да, то какие и с какой целью), кого угощали обрядовой лепешкой (домочадцев, волов, соседей)?

8. Существовала ли традиция приготовления при начале посева еды из курицы или петуха?

9. Закапывали ли в землю чеснок, яйцо или другие предметы при начале посева? С какой целью?

10. Какое время считалось благоприятным для начала посева? Учитывался лунный (молодой или полный месяц) или солнечный календарь (день недели, время суток)?

11. Народные приметы, связанные с началом сева. Существовали ли поверья о том, что встреча со священником или диким животным (волком, зайцем и др.) является добрым/недобрым предзнаменованием?

12. Какими сельскохозяйственными культурами предпочтительно засевали поля (почему)? Изменялось ли это соотношение пропорций (если да, то что влияло на изменение приоритетов)?

б) Обычаи и обряды, связанные с созревaniem и охраной урожая

1. Каких запретов придерживались, чтобы уберечь урожай от неблагоприятных погодных условий? Использовали ли в качестве апотропейного средства «от града» четверговое/пасхальное яйцо или другие магические предметы? Соблюдение каких запретов «обеспечивало» сохранность урожая (предохранение от поздних заморозков, засухи, пожара)?

2. Существовала ли традиция окуривания фруктовых деревьев (когда и с какой целью)?

3. Какие магические действия совершали для увеличения плодородия полей и плодovitости деревьев («угрожали» дереву топором)?

4. Предупредительные обряды, исполнявшиеся с целью предотвращения засухи (Пипируда, Германчу, молебен за дождь и др.): название, содержание и дата совершения. Кто участвовал в ритуальных обходах полей (возраст и пол участников)?

5. Делали ли общесельский и межсельский курбан при наступлении засухи? Приносили ли в жертву животных: когда и в каком месте (у источника, возле дерева, у большого валуна и т. д.)? Каких животных приносили в жертву (быков, волов, баранов)? Кого приглашали для участия в этих церемониях?

6. Совершали ли обычаи и обряды с целью «изгнания» болезни или какой-либо иной демонической силы, которые, согласно народным представлениям, препятствуют выпадению осадков? Если да, то в каких случаях?

7. Известны ли какие-либо народные поверья, объясняющие причины возникновения природных катаклизмов?

в) Обычаи и обряды, приуроченные к уборке урожая и жатве

1. С каким праздником связывалось начало жатвы? Какое время считалось благоприятным для начала жатвы (по лунному календарю – молодой или полный месяц; по солнечному календарю – время суток (начало дня), день недели)?

2. Какие существовали временные ориентиры (приметы, поговорки) для начала уборки той или иной земледельческой культуры? (на-

пример: до Петрова дня убирали ячмень и рожь, а с Петрова дня начинали косить пшеницу, и т. д.).

3. В какие дни совершали обрядовый обход полей с целью проверки зрелости зерновых?

4. Какие совершали обычаи и обряды, связанные с жатвой? Существовала ли традиция приготовления блюда из петуха нового вывода (если да, то для чего)? Одаривали ли этим блюдом кого-либо? Как оно называлось?

5. Какие обряды делали с целью сбросить урожай от нечистой силы (*джяды* и др.)? К каким праздникам они приурочены?

6. Какие совершали обрядовые действия при уборке урожая? Существовала ли традиция оставлять на поле пучок необрунных колосьев или несколько необрунных кустов винограда? С чем связаны эти поверья?

7. Сплетали ли при завершении жатвы пучок из колосьев пшеницы? Как он назывался («борода» – *brada*)? Когда делали «бороду» (вначале или в конце уборки урожая)? Куда ее клали (под икону) и как впоследствии использовали эти зерна пшеницы (давали домашней птице, животным и др.)? С какой целью совершали такие обрядовые действия?

8. Существовали ли верования, связанные с духом полей или виноградников (как они назывались и с чем ассоциировались)?

9. Исполняли ли специальные обрядовые песни при уборке урожая? О чем они и кто их пел?

10. Имеются ли приметы и поговорки, связанные с созреванием и уборкой урожая?

11. Существовало ли поверье, что необходимо в праздник Хедерлез качаться на качелях, «чтобы работа летом была легкой»? Какое этому дают объяснение?

12. Кто из членов семьи участвовал в уборке урожая? Какие функции в этот период возлагались на женщин? Прибегали ли к помощи родственников при уборке урожая. С какого возраста дети включались в эти работы?

г) Обычаи и обряды, совершавшиеся при молотьбе

1. Какие совершали обычаи и обряды, связанные с молотьбой?

2. Обязательным ли считалось при начале или окончании молотьбы готовить еду из петуха? Существовал ли обычай обрызгивать место молотьбы кровью петуха?

3. Какое время считалось благоприятным для начала молотьбы (по лунному календарю – молодой или полный месяц; по солнечному календарю – день недели, время суток)?

4. Какой праздник в народе воспринимался как отправная дата для начала молотьбы?

5. Существовали ли какие-либо запреты для женщин, связанные с молотьбой?

6. Принято ли было обязательно одаривать частью собранного урожая соседей, прежде чем начать употреблять его в пищу (мука, хлеб, кукуруза и др.)? Когда это делали (в какие праздники) и что приносили при этом?

7. Приметы, связанные с молотьбой?

8. Трудовые роли мужчин и женщин при молотьбе?

3.2. Обычаи и обряды, связанные с животноводством

1. В какой день или сезон принято ставить домашним животным отличительные знаки: *nişan* и *damga* (чем различаются эти понятия)? Какие метки используются в народе (их названия и формы)?

2. Когда совершают первый выгон скота на пастбища (в специально установленный день или дата выгона является подвижной)?

3. Приготавливают ли в честь начала летнего скотоводческого сезона ритуальный хлеб? Если да, то кого им угощают?

4. Какие обрядовые действия совершают при первом выгоне скота? Используют ли для этого веточки вербы, принесенные из церкви в Вербное воскресенье?

5. Известны ли обычаи и обряды, связанные с первым доением овец? Кто занимается обрядовым доением и какие предметы при этом используются (зеленая растительность, яйцо, чеснок, крапива и др.)?

6. Обряды и магические действия, призванные уберечь скот от хищных животных (волков) и от воздействия нечистой силы (для сохранения удойности скота)?

7. Традиция одаривания «за здоровье животных» и ее хронологическая приуроченность: делали ли курбан *Allahlık* (время и цель его совершения, содержание обрядности)? Кого приглашали для участия в обрядовой трапезе и чем одаривали (домоткаными ковриками из овечьей шерсти, угощали едой и т. д.)?

8. Когда прекращают доить овец? Существует ли специальный день для спаривания овец? Отмечали ли этот праздник и как он назывался (*Petkovden*, *Koç-koyun*)?

9. Считалось ли обязательным совершение курбана в семье, на улице или в селе при начале и окончании скотоводческого сезона (в дни Св. Георгия и Св. Димитрия)?

10. В какой месяц традиционно заключают с пастухами договоры о найме на работу? Когда с ними рассчитываются и какова форма оплаты (прежде и теперь)?

11. Какие породы, масти и названия овец, крупного рогатого скота и лошадей используются у гагаузов?

12. Какие категории пастухов существовали у гагаузов? Были ли праздники, непосредственно посвященные им (во время которых их чествовали)? Какие обряды в связи с этим совершали? Есть ли песни и предания, связанные с образом пастуха (знаете ли слова песни «Оглан»)?

13. Что делают с «первым» молоком отелившейся коровы? Приготавливают ли из него обрядовый хлеб (как он называется и кого им угощают)?

14. Какие обряды совершали при падеже овец (прогоняли стада через дым костра и др.)?

15. Существуют ли какие-либо сезонные ограничения на использование в пищу мяса тех или иных видов животных (например, свиного – летом, бараньего – зимой и т. д.)?

16. Чем объясняется соблюдающийся гагаузами запрет на употребление конины и лошадиного молока? Мясо каких животных запрещается кушать и почему?

17. Обряды и приметы, связанные с разведением домашних животных и птицы (к какому празднику они приурочены)?

18. Какие существуют разновидности обряда курбан: цель совершения и от кого приносится жертва (индивидуальная – от одного лица; семейная – от имени семьи; коллективная/общественная – от жителей всего села)?

19. Как выбирают животное для курбана? Кем совершается жертвоприношение? Освящают ли жертвенное животное (в церкви или дома)? Читают ли жертвователи на курбаном молитву? Считается ли обязательным освящать в церкви жертвенное животное или готовое обрядовое блюдо?

20. После какой календарной даты запрещается делать курбан (после праздника в честь Архангела Михаила)? Можно ли совершать курбан, если праздник приходится на среду или пятницу? Считается ли курбаном блюдо, приготовленное не из жертвенного животного, а из рыбы («рыбный курбан»)?

21. Готовят ли обрядовое блюдо «курбан» для поминальной трапезы и поминовения умершего или только «за здоровье» человека и животных? В каких случаях жертвенное животное или птицу дарят живыми? Как называется этот вид курбана?

22. Способы приготовления обрядового блюда «курбан». Существует ли традиция делать «вареный кубан» (баранье мясо, сваренное в воде)? Готовят ли курбан на вертеле?

23. Бытует ли обычай гадать по внутренним органам зарезанного животного (барана, быка, свиньи)? О чем и по каким частям тела обычно гадали (по селезенке, лопатке, по струе брызнувшей крови и др.)?

4. Праздничный досуг и будни

1. Посиделки – это форма трудовой деятельности или способ общения молодежи? Место и время их проведения (в чьем доме, в какие дни и время года, и т. д.)? Какую работу выполняли на посиделках?

2. Способ общения молодежи на посиделках? Принимали ли в них участие парни?

3. Существовали ли дни или временные промежутки, когда проведение посиделок считалось обязательным? Устраивались ли посиделки на Масленичной неделе, в День Св. Андрея? Кем они проводились, и кто в них участвовал?

4. Как назывались общесельские и межсельские праздники (*Zbor, Panayir*)? Где они проходили (около источника, валуна и т. п.)? Какие существовали формы молодежных гуляний в эти праздничные дни?

5. Танцы как составная часть праздничного досуга: когда их устраивали; разновидности названий (*horu, foru, jok*)? Соблюдались ли во время танцев половая сегрегация (разделение)? Когда запрещалось устраивать хору и почему?

6. Способы молодежного веселья, допускавшиеся в период поста? В чем особенности танца *rop-rop*?

7. Какие виды игр у гагаузов считаются национальными? Кто в них играет (пол, возраст)?

8. Скачки и борьба как составная часть народных праздников и форма досуга: когда и как их устраивали? Какие призы дарили победителям, и кто выделял средства на них?

9. Из чего состоят будни? Какая работа считается мужской и какая женской?

10. Какое время года и суток отводилось для выполнения женских работ (ткать, шить, вязать)?

11. Кого и по каким праздникам приглашали в гости? Как приветствовали и чем угощали?

12. Существовала ли традиция исполнения песен по праздникам и в пост? О чем и какие песни пели? Какие традиции пения характерны для гагаузов: хоровое или индивидуальное исполнение?

5. ПРОГРАММА-ВОПРОСНИК ПО ТЕМЕ: «ГАГАУЗСКИЕ КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ»

5.1. Зимний цикл праздников

День Св. Димитрия / Касым (Ay Dimitri / Kasım) – 26 октября / 8 ноября

1. Как называется день накануне этого праздника (*Kasım zaduşniçası*, *Ay Dimitri zaduşniçası*)?
2. Совершают ли обряды, связанные с поминовением умерших (посещение кладбищ, одаривание обрядовой едой – *ileştirmää*)?
3. Какое название праздника используется чаще – *Kasım* или *Ay Dimitri*? В честь кого он отмечается? Покровителем какого вида животных считается Св. Димитрий?
4. Какие запреты необходимо соблюдать в этот день или накануне него?
5. Совершают ли в праздник Касым курбан и с какой целью (в честь ангела-хранителя, для «обеспечения» здоровья, для сохранности скота во время зимы)? Делали ли курбан, если праздник приходился на среду или пятницу?
6. Существует ли традиция гадать в указанный праздник или накануне него (о чем и с помощью чего)?
7. Заключали ли в день Св. Димитрия новые договоры о найме на работу на новый срок? Производили ли расчеты с работниками (за какой период)?
8. Известны ли какие-либо пословицы и поговорки, в которых праздник Касым выступает в качестве точки отсчета начала сельскохозяйственных работ (например, «*Юзон тарлаан башына кон*»)?
9. Связывается ли в народных представлениях праздник Касым с окончанием уборочных работ (в том числе, уборкой винограда)? Отмечали ли его в прошлом как праздник нового вина?
10. Существовала ли традиция обязательного приготовления к этому празднику гагаузского национального мясного блюда – *каурма*?

День Святого мученика Нестора / День мыши (Sıçan günü) – 27 октября / 9 ноября

1. Известно ли такое народное название праздника?
2. Когда отмечали праздник в честь мышей (после дня Св. Димитрия, после Успения, после Пасхи)?
3. Какие магические действия совершали, чтобы предохраниться от мышей (глиной замазывали мышиные норы / «замазывали глаза мышам»)? Для чего это делали?

День Архангела Михаила (Arahangel Mihail, Arhangil Mihail) – 8 / 21 ноября

1. Как называется день накануне праздника Архангела Михаила (*Arahangel cumeertesı*, *Canın cumeertesı*, *Arahangel duşniçası*, *Arahangel zaduşniçası*)?
2. Какие в этот день или накануне него совершают обряды, связанные с поминовением умерших? Как называется ритуал одаривания в память умерших (*potana*, *ileştirmäk*)? Что при этом произносят?

3. С чем ассоциируется образ Архангела Михаила в народных представлениях (с иным миром / «перевозчик душ»; «заведует» чумой и др.)? Есть ли предания, связанные с образом этого святого?

4. Делают ли в этот день курбан (кто и с какой целью)? Какое животное приносят в жертву?

5. Какие обрядовые действия совершают в день Архангела Михаила? Существуют ли какие-либо запреты, связанные с использованием острых предметов?

Волчьи праздники (*Canavar yortulari, Yabani yortulari* и др.) – примерно с 10 по 17 ноября / начало Рождественского поста

1. Как называются праздники, отмечавшиеся в честь волков? Сколько дней их праздновали и когда (количество дней – четное/нечетное)? После дня Св. Игнатия или Рождества «соблюдали» ли дни в честь волков («Две-надцать дней» – *Oniki gūnnār, Mindar gūnnār*)?

2. Употреблялось ли в названии праздника слово «*kurt*» в значении «волк»? Используется ли в данном значении это слово в повседневной жизни? Как называют волка?

3. Какие табу и ограничения следовало соблюдать в волчьи дни (запрещалось шить, вязать, ткать, притрагиваться к острым предметам)? Придерживаются ли этих запретов в настоящее время?

4. Совершались ли какие-либо предохранительные обряды с целью уберечь скот и людей от хищников (с золой, угольями и др.)?

5. Какие предания, посвященные волкам, бытуют в народе? Можно ли убивать этих животных?

6. Знаете ли Вы какие-либо клятвы и проклятия, в которых фигурирует обращение к волку?

7. Есть ли приметы, связанные с образом волка и началом посева (символ доброго/недоброго предзнаменования и т. д.)?

8. Бытовал ли гагаузов обычай использования частей тела волка в качестве средства народной медицины?

9. Есть ли обязательные блюда, которые необходимо готовить в Волчьи праздники (лепешка и др.)?

10. Существуют ли другие дни, «соблюдавшиеся» с целью уберечься от волков (какие и когда)?

11. Отмечаются ли в настоящее время Волчьи праздники и как?

День Хромого Волка (*Topal canavar günü, Vedeniye günü, Ovdeniye*) – 21 ноября / 4 декабря

1. В честь чего отмечают этот праздник, и почему он так называется? «Соблюдают» ли его в настоящее время и как? Какие предания известны о Хромом волке?

2. Каково объяснение обрядовых запретов на использование острых предметов?

3. Какие обрядовые блюда приготавливают в этот день (медовую лепешку – *ballı pita*)?

4. Есть ли связь праздников: религиозного – Введение в Храм Пресвятой Богородицы и народного – День Хромого Волка?

День Св. Андрея / День Чеснока (*Andrey günü, Ay Andrey, Sarmısak günü*) – 30 ноября / 13 декабря

1. В честь кого/чего отмечается этот день? Какие обряды и обычаи приурочены к дню Св. Андрея?

2. Совершают ли обряды и магические действия с чесноком? Известен ли обычай под названием *Sarmısak beklemää* (букв.: «Охранять чеснок»)? Есть ли другие названия данного дня и обычая? До какого времени просуществовал этот обычай?

3. Известно ли поверье, что этот день следует отмечать в честь медведей?

4. Какие блюда включала в себя обрядовая трапеза (названия и количество)?

5. Устраивали ли массовые молодежные гуляния накануне дня Св. Андрея, и что они включали в себя?

6. Как назывались посиделки, которые устраивались во время поста (*dernek, perdänka, perdäçka, sedänka*)?

День Св. Варвары (*Varvara, Varvara günü*) – 4 / 17 декабря

1. В честь кого и с какой целью отмечается этот день (за здоровье детей, животных)?

2. Покровительницей кого считают Св. Варвару? Почитают ли ее как целительницу от кори и оспы? Какие предания о Варваре известны в народе?

3. Из чего состоит обрядовая трапеза этого дня? Существовал ли обычай кормления мифических существ, воплощенных в образе Кори или Оспы, с целью предохранить детей от этих болезней? Как их называли в народе?

4. Приготавливают ли в день Св. Варвары специальные обрядовые лепешки (*ballı pita* – медовая лепешка, *saçak pitası* – маленькие хлебцы, подвешивавшиеся к стрехе дома)? Для чего ими одаривали?

5. Какие из существовавших прежде обычаев и обрядов сохраняются в настоящее время?

День Св. Саввы (*Sava*) – 5 / 18 декабря

1. Совершают ли в этот день какие-либо обрядовые действия?

2. Делают ли именинники курбан?

3. Приготавливают ли какие-либо обрядовые блюда?

4. Приметы и поговорки, связанные с погодой и именем Св. Саввы.

День Св. Николая (*Nikulay, Nikulay günü, Ay Nikola, Nikul günü, Sveti Nikola*) – 6 / 19 декабря

1. Известны ли в народе специальные названия праздника в честь Св. Николая-зимнего?

2. Покровителем кого считается этот святой (семьи, бедных и обездоленных)?

3. Какие предания о Св. Николае сохраняются в народе?
4. Обязательно ли в этот день делать рыбный курбан (*balık kurbanı*) или другие блюда из рыбы (холодец – *balık paçası*)? Что готовили к праздничному столу?
5. Принято ли в день Св. Николая одаривать обрядовой едой (кого и с какой целью)?
6. Какие известны приметы и поговорки о погоде, связанные с именем этого святого?

День Св. Спиридона (*Skirdon*) – 12 / 25 декабря

1. Покровителем кого считался Св. Спиридон (целитель от ушибов и порезов)? В связи с чем его почитали? Известно ли такое название – *Yara yortusu* («Праздник раны»)?
2. Существовало ли в народе представление о том, что этот день особенно опасен для здоровья человека (*hatalı gün*)?
3. Соблюдали ли ритуальный запрет на использование острых предметов (а в настоящее время)?
4. Известно ли воззрение о том, что с этого времени день начинает увеличиваться (*gün dönmesi*)?

День Св. Игнатия (*İgnat günü, İgnajka, İgnajden*), День Курицы / Праздник Курицы (*Taukların günü, Tauk yortusu*), День Свины (*Domuzların günü*) – 20 декабря / 2 января

1. Как называется этот день и в честь кого он отмечается (домашней птицы, домашнего скота)? Считается ли Св. Игнатий покровителем свиней?
2. Совершают ли обряд *Poleznik* («Полезник») или *Kloçka oturtmaa* («Сажать квочку»), связанный с посещением первого, вошедшего в дом человека? Какие приметы в связи с этим бытуют?
3. Существует ли обычай приглашать в этот день кого-либо из соседей к себе домой в качестве «полезника»? Совершается ли он сейчас и в какой форме?
4. Соблюдают ли хозяева запрет давать кому-либо какие-либо предметы из дома? С чем он связан?
5. Из чего состояла обрядовая трапеза, приготавливавшаяся накануне праздника? Окуривали ли ее ладаном? Готовили ли к этому празднику воздушную кукурузу (*misir patlatmaa, kauk*)?
6. Совершали ли магические действия с кутьей (*koliva*), обрядовым хлебом (*pita*), зернами пшеницы или кукурузы? С какой целью их делали (для «обеспечения» плодородия земли)?
7. Угощали ли обрядовой едой домашнюю птицу, животных?
8. Совершают в настоящее время магические действия, символизирующие кормление домашней птицы в замкнутом круге?
9. Режут ли свиней в этот день (*domuz kesmää*)? Совершали ли в прошлом какие-либо обрядовые действия с головой свиньи (торжественное внесение в дом и т. д.)?

10. Существует ли обычай гадать по селезенке зарезанной свиньи о продолжительности зимы и т. д.?

11. Соблюдали ли женщины, особенно беременные, запрет на прядение с Игнатьева дня до Рождества? Какие объяснения на этот счет существовали в народе?

12. Известна ли примета об увеличении с этого времени светового дня (*günnerin uzanması*)?

13. Существует ли в народе поверье о том, что с увеличением светового дня активизируется «нечистая сила» (*Cadı*)? Каковы качественные характеристики временного промежутка от Св. Игнатия до Йорданова дня / Водокрещенья («нечистые дни»)? С какими именно животными или злыми мифическими существами связывают опасность этих дней (волки / каракал)?

14. Совершали ли какие-либо магические действия с целью уберечься от нечистой силы (рассыпали золу, семена пшеницы и т. п.)?

15. Гадали ли в этот день (или накануне) об урожае, о суженом?

Рождество Христово / Колада, Крзчун, Кырым (*Kolada, Koladi, Krêçun, Kırım, Vocuk*) – 25 декабря / 7 января

1. Как называется канун Рождества (*Koladaya karşı, Krêçuna karşı, Kolada Ajunu, Ajun*)?

2. Существует ли традиция приготовления обрядовой трапезы накануне праздника? Окуривали ли ее ладаном в прежние времена?

3. Из каких блюд состояла трапеза кануна Рождества: кутья (*koliva*), бобовые, компот из сухофруктов (*hoşaf*) и др.? Необходимо ли было готовить для обрядовой трапезы определенное число блюд (четное / нечетное, сколько)?

4. Приурочены ли к этому празднику какие-либо обычаи и обряды, связанные с поминовением умерших? Одаривают ли соседей обрядовым хлебом (*pita*) и кутьей с зажженной свечой (для чего)? Совершали ли в этот день обряд под названием *Punuda* (кому он посвящен)?

5. Какие виды обрядовых хлебов (калачи) пекли к празднику Рождества (для взрослых колядующих – *kolada kolacı*, для детей – *kovrik*)? Приготовляли ли так называемый Рождественский калач (*krêçun kolacı*) и какие обрядовые действия с ним совершали (вешали под икону, скармливали домашнему скоту и др.)?

6. Сколько дней отмечали Рождество прежде и сейчас? Какое название праздника – *Kırım* или *Krêçun* употребляется в вашем селе?

7. Когда начиналось рождественское колядование (накануне Рождества?) и сколько дней продолжалось? Как назывался данный вид колядования (*Kolada gezmäâ, Koladeli*)? С какого дня начиналась подготовка к Рождественскому колядованию? Спрашивали ли колядующие у хозяев разрешения колядовать? Сколько групп колядующих формировалось в селе?

8. Участники колядований (только холостые парни или участвовали и дети)? С какого возраста начинали колядовать? Как назывались обрядовые

лица в группе колядующих: глава или царь (*far, dragoman, stanenik*), осел (*eşek*), кошка (*keci*), поп (*popaz*) и др.

9. На каком языке исполняли колядки (*kolinda, kolada çalmaa*) и благословия (*kolaç okutaa*) в прежние времена? Какие из них сохраняются в памяти сельчан? Колядки, бытующие в настоящее время?

10. Чем одаривают колядующих (калачом, бубликами, деньгами, сладостями)? Существовала ли в прошлом в данном населенном пункте традиция одаривания колядующих салом или свиным мясом?

11. Ходят в вашем селе «со звездой» (*Stäuyylan gezmää, Yıldızlan gezmää*)? Кто колядует и какие поздравления при этом исполняются (на каком языке)?

12. Известен ли обычай разговления на Рождество жареным воробьиным мясом (*saşak kuşu*) и в связи с чем его совершали? До какого времени он продолжал сохраняться?

13. Какие блюда готовят для праздничной Рождественской трапезы (из свинины, из петуха и др.)?

14. Осуществлялись ли какие-либо магические действия, связанные с печью и огнем? Известен ли обычай ритуального «кормления» обрядового полена («бадняк») и его сожжения?

15. Совершались ли накануне Рождества гадания при помощи луковичных перьев, обрядовой лепешки и др.? С какой целью гадали (об урожае, о суженом)?

16. К кому на рождественские праздники отправляются в гости (к родителям, к крестным/кумовьям) и с какими подарками (с калачом и курицей – *kaniska*)?

Новый год / День Святого Василия (*Eni yıl / Eni sene, Ay Vasili*) – 1 / 14 января

1. Какое название праздника чаще употребляется? Сколько дней его отмечают? Какие предания известны о Св. Василии? Покровителем каких животных считается Св. Василий (свиной)?

2. Из чего состояла обрядовая трапеза кануна Нового года (слоеный пирог с творогом – *döşemä, kış kırmızı, plaçinta*)? Предметы, запекавшиеся в обрядовый пирог (монета, палочка, соломинка, перышко и т. п.), и их символическое значение? Что готовят к празднику в настоящее время?

3. Какие виды калачей пекли для колядующих?

4. Существовала ли традиция гадать накануне Нового года (по обрядовому пирогу, орехам и др.)?

5. Какие виды новогодних колядований имели место в вашем селе (*Hey-hey gezmää, Ay Vasili gezmää, Bugaylan gezmää / Buylan gezmää, Kapriylan gezmää / Keçiyıl gezmää*)? Какие из них сохраняются в настоящее время? С какими предметами ходили и ходят колядующие (гармошкой, звоночком, колотушкой (*traka*), кнутом (*kamçı*), со специальным инструментом (*buga / bua, uultu*) и др.)? Возраст и пол колядующих? Чем их одаривали?

6. Исполнялся ли в вашем селе обряд ритуальной запашки при помощи плуга (*Puluklan gezmää*)?

7. Во что одевались колядующие (маска козы (*kapra, keçi*), медведя (*ayıylan gezmää*), овцы, вывернутый наизнанку тулуп и др.). Практиковалось ли ряжение (обрядовое переодевание мужчин в женские одежды и т. д.)?

8. Какие новогодние колядки и на каком языке исполняли в прошлом и исполняют в настоящем?

9. Распространен ли в вашем населенном пункте обычай поздравления крестных родителей крестниками с Новым годом (*Rakiylan gezmää*)? С чем они приходят в гости (с водкой) и в какое время суток? Возраст и пол участников этого вида новогоднего поздравления. Как хозяева принимают гостей и чем их одаривают?

10. Пол и возраст колядующих в обряде Сурваки (*Survaki, Suvraki, Survaki gezmää*). Из веток какого дерева делают обрядовые палочки – *survaçka, fişkan, çibik* (яблоня, груша, кизил)? Украшают ли их разноцветной бумагой или чем-либо другим? Какие поздравления произносят участники обряда Сурваки и на каком языке? С кого начинают поздравлять (с крестных)? Чем одаривают колядующих?

11. Совершался ли в вашем населенном пункте обряд Посевание (*Ekinän kutlamaa*)? Кто главное обрядовое лицо (мужчина, женщина, хозяин или хозяйка дома, соседи)? Чем посевали? На каком языке произносили пожелание благополучия?

12. Из чего состояла новогодняя праздничная трапеза (холодец из петуха или свинины (*paça*), молочная рисовая каша (*sütlü piring*), мясные блюда и др.)?

День Св. Сильвестра / Воловий день (*Öküzlerin günü, Hayvannarın günü*) – 2 / 15 января

1. В честь кого отмечался этот праздник (волов, овец, лошадей, домашней птицы)? Известно ли название *Çiftçi yortusu* («Праздник земледельцев»)? Покровителем кого считается Св. Сильвестр?

2. Какие обряды совершаются накануне второго дня Нового года (*Dam kürümäk / обряд «Очищение хлева»*)? Существовал ли обычай по окончании очищения хлева дергать хвост домашним животным (*Kuyrukları uzaltmaa*)? С какой целью это делали?

3. Возраст и пол участников данного обряда (группа молодых парней)? Принимали ли в нем участие женщины?

4. Чем угощали его участников и для чего это делали («за здоровье» животных, домочадцев)? Одаривали ли (и в честь кого) в Воловий день или накануне него лепешками из пшеничной муки? Какой формы приготавливали обрядовый хлеб?

Крещение Господне / Крещение, Аязма, Йорданов день, Святой Йордан (*Vaatz, Ayazma, Yordan günü, Ay Yordan*) – 6 / 19 января

1. Как называется праздник? В честь какого события он отмечается?

2. Какие обрядовые действия совершали накануне этого дня – *Ay Yordana karşı, Yordan ajunu* (окуривали ладаном постную трапезу – *tütütmää, günnüklemää* и др.)?

3. Как проходит «Малое» и «Большое» крещение (в церкви, у колодца, у проточной воды)? Для чего впоследствии используют освященную воду?

4. Гадают ли о будущем урожае по состоянию опущенного в воду креста (*kruça, stavroz*)? Существовал ли обычай стрелять из ружей при совершении этого обряда?

5. Приглашают ли в этот день жители села священника для освящения колодцев и домов? Чем его одаривают (вещью, связанной из шерстяных ниток – носками, джемпером, деньгами и др.)?

6. Существовал ли обычай устраивать в день Св. Сильвестра конные скачки (с призами)?

День Иоанна Крестителя / Святой Иван, Иванов день (*Ay Yuvan, Yuvan günü*) – 7 / 20 января

1. В честь кого отмечается данный праздник? Известны ли предания, связанные с этим событием?

2. Исполнялся ли в прошлом обычай обрядового купания молодоженов (*Eni güveyi yıkamaa, Islamaa*)? Где происходило это обрядовое действие (в море, реке, дома)? Кто «купал» молодую жену?

4. Кого на праздник приглашали в гости? Чем угощали?

3. Как отмечают этот день именинники? Обливают ли их водой и с какой целью? Устраивают ли они угощение?

Бабин день (*Babu günü, Baba günü, Babinden*) – 8 / 21 января

1. В честь кого отмечается этот праздник?

2. Кто приходил с поздравлениями в дом к Бабе-повитухе (все женщины или только те, у кого Баба приняла роды; мамы с детьми)? Участвовали ли мужчины в таких празднованиях?

3. Что дарили Бабе-повитухе («каниску», мыло, полотенце, чулки, водку и др.)?

4. Существовал ли обычай поливать ей воду на руки?

5. Что готовили для праздничной трапезы (готовила Баба или еду с собой приносили женщины)?

6. Каково содержание праздника (музыканты, хору, песни, прибаутки)? Существует ли в настоящее время традиция посещения в этот день женщинами питейного заведения – бара (кто угощает)?

7. Везли ли женщины Бабу к колодцу (на санях, телеге), чтобы там ее «искупать»?

8. Требовали ли от встречавшихся им на пути мужчин выкуп (вином, деньгами)?

9. Допускались ли со стороны женщин какие-либо «вольности» по отношению к мужчинам (срывание шапки с головы, требование выкупа и т. д.)?

10. Отмечается ли этот праздник в настоящее время? Кто выполняет функцию Бабы?

День Св. Антония (Ay Andon) – 17 / 30 января

1. В честь кого отмечался этот праздник? Покровителем кого считается Св. Антоний? Известны ли легенды, связанные с именем данного святого?
2. Употребляются ли другие названия по отношению данному дню (*İşçi yortusu* – «Праздник работников», *Zanaatçı yortusu* – «Праздник ремесленников»)?
3. Совершали ли в этот день какие-либо обрядовые действия? Какие запреты следовало соблюдать?

День Св. Афанасия (Tanas, Ay Tanas) – 18 / 31 января

1. Покровителем от каких болезней считается Св. Афанасий (защитник людей от чумы)?
2. Какие в народе существуют предания и поверья, связанные с именем этого святого?
3. Совершаются ли какие-либо обрядовые действия или одаривания в указанный день?
4. Существует ли воззрение о том, что день Св. Афанасия – это середина зимы (*kış yarısı*)?
5. Устраивали ли в этот день народные гуляния, танцы (*horu*)?

День Св. Евтимия / День Петуха (Ay Eftimiy, Horoz günü, Petlövden – 20 января / 2 февраля

1. Известен ли гагаузам этот праздник? В честь кого он отмечался? Существует ли такое название праздника: *Çocuk günü* («День мальчиков»)?
2. Покровителем кого считается Св. Евтимия (защитник детей от болезней)?
3. Совершали ли в этот день обряд жертвоприношения петуха (где, в честь кого и с какой целью)? В связи с данным обычаем сохраняются ли в народе какие-либо предания? Резали ли птицу женского пола, если в семье были дочери?
4. Кого одаривали обрядовым блюдом и как оно называется?
5. Соблюдали ли какие-либо запреты в этот день?

День Св. Трифона (Trifun günü, Trifun) – 1 / 14 февраля

1. Бытовала ли у гагаузов традиция символического подрезания в этот день виноградной лозы – *çibik* (если да, то с какой целью)?
2. Какие обрядовые действия совершал хозяин после ритуального подрезания виноградной лозы (поливал куст вином, выпивал стакан вина, угощал вином других)?
3. Устраивали ли в этот день массовые гуляния? Известен ли гагаузам такой мифический персонаж как *Дяду Трифун*, исполнявший на празднике роль «царя»? Во что его наряжали?
4. Разрешается ли работать в этот день? Существуют ли какие-либо запреты на определенные виды женских работ (резать, вязать, шить)? Есть ли связь данного дня с празднованием в честь волков? Соблюдают ли его в настоящее время?

5. Покровителем кого считается Св. Трифон. Известна ли легенда о Трифоне, отрезавшем свой нос?

Сретение Господне (*Strateniya*) – 2/15 февраля

1. В честь кого или какого события отмечается этот день? Известны ли другие названия данного праздника, например, *Pana(i)ya pıtası* («пита» Богородицы), *Pana(i)ya günü*, *Bogorodıça günü* (День Богородицы)?

2. Какие обычаи и обряды приурочены к этому дню? Кто участвует в празднике (женщины, какого возраста)?

3. Какие блюда приготавливали для праздничной трапезы (лепешка – *pıta* и др.)? Освящали ли обрядовую трапезу и ее участниц?

4. Соблюдали ли в этот день какие-либо запреты (на использование острых предметов – нож, ножницы и т. п.)? Есть ли связь данного дня с празднованием в честь волков?

5. Известна ли в народе примета о том, что праздник Сретение – это «граница между зимой и весной»?

День Св. Симеона Богоприимца (*Simon*) – 3/16 февраля

1. В честь кого отмечают этот день? Покровителем кого считается Св. Симеон?

2. Известны ли другие названия данного праздника, например: *Kurt yortusu* («Волчий праздник»)?

2. Соблюдается ли в настоящее время запрет на использование острых предметов (нож, ножницы и т. п.)? Каковы объяснения существовавших запретов? Считался ли этот день особенно опасным (*hatalı gün*)?

3. Совершали ли какие-либо обрядовые действия с целью «замазать» рот волкам и т. п.?

4. Приметы и гадания, приуроченные ко дню Св. Симеона (о погоде на лето и др.).

День Св. Харалампия (*Aralambu günü*, *Haralambu*, *Sfintu Aralambu*) – 10 / 23 февраля

1. В честь кого или от чего отмечался этот праздник (от оспы, от чумы, от заболевания ушей)?

2. Покровителем кого в народе считается Св. Харалампий (детей)?

3. Принято ли в этот день освящать в церкви мед? Для чего его впоследствии использовали?

4. Какие обрядовые блюда приготавливали к данному празднику (обрядовую лепешку, смазанную сверху медом – *ballı pıta*)? Кого ею угощали и с какой целью?

5. Считается ли день Св. Харалампия «опасным» (*hatalı gün*)? Чем объясняют данное поверье?

Мясные заговены (*Et orucu*) – предпоследняя неделя перед началом Пасхального поста

1. В чем заключается празднование этих дней?
2. Какую пищу готовили в течении данной недели или в воскресенье?
3. Совершали ли в указанный временной период какие-либо одаривания?
4. Существует ли традиция ходить на этой неделе в гости друг к другу?

Сырные заговены / Сырная неделя, Постная неделя, Масленица, День прощения (*Piirir aftası, Oruç aftası, Maslinğa, Prost olmaak günü*) – последняя неделя перед началом Пасхального поста

1. Как называется последняя неделя и воскресенье перед началом Пасхального поста?
2. Какую пищу на этой неделе принято готовить? Окуривали ли ладаном праздничную трапезу в прежние времена?
3. К кому ходили и ходят в гости в течение Масленичной недели или в воскресенье?
4. Кого и чем принято одаривать в Прощеное воскресенье (родственников, посаженных родителей, соседей)? Чем крестные родители в ответ одаривают крестников (белым яйцом)?
5. Как происходит в настоящее время ритуал прощения / раскаяния (*Prost olmaak*)? Какое значение ему уделяется?
6. Ходят ли в течение этой неделе на кладбище и с какой целью (разжигают костры, одаривают в память умерших)?
7. Известна ли традиция колядования «Кукеров» (*Kuker*) на Масленицу или в понедельник Великого поста? Пол и возраст колядующих (мужчины, женщины)?
6. Где и с какой целью разжигали костры (*ateş, paşperlinga, pirlinga, fırlınga*)? Разжигают ли их сейчас? Сохраняется ли традиция перепрыгивать через них?
7. Существовал ли обычай верховой езды на Масленичной неделе (*beygırlän gezmää*)?
8. Какие устраивали игры на Масленицу (с яйцом, халвой и др.)? Как они назвались (*hamam, hamlatmaa, sallamaa*)? Каковы правила игры? В какие игры, приуроченные к Масленичной неделе, играют дети в настоящее время?

Великий пост / Пасхальный пост (*Büük oruç, Paskellä orucu*)

1. Как называется обычай поститься в первые и последние три дня Великого поста (*trimur*)? В чем он заключается и для чего его придерживаются?
2. Насколько строго соблюдают этот пост в настоящее время (женщины, мужчины)?
3. Как и чем разговляются по окончании трехдневного поста (вареной свеклой, сливой)?
4. Одаривают ли в начале Пасхального поста в память умерших родственников (когда и чем)?

5. Какие молодежные развлечения в прежние времена допускались в течение Великого поста (*rop-rop, ropucuk*)?

День Св. Федора (*Todur günü, Ay Todur*) – первая суббота Великого поста

1. Как называется первая неделя (*Büük afta, Ay Todur aftası*) и суббота Великого поста? Было ли специальное название для каждого дня этой недели? Какие обряды совершали в течение Тодоровой недели (качание собак на качелях, лечение людей от болезней и др.)?

2. Как называется первый понедельник этой недели? Существовала ли традиция обхода домов ряжеными (*Кукеры*) в первый день Великого поста?

3. Покровителем кого считается Св. Федор (лошадей)? Отмечали ли в честь этого святого еще какие-либо дни?

4. Соблюдаются ли в день Св. Федора какие-либо ритуальные запреты (на работу, на интимную близость, на употребление в пищу хлеба и др.)? С какой целью?

5. Существовала ли в Тодорову субботу традиция разъезжать по селу верхом на лошадях (*atlı gezmää*)? Для чего это делалось?

6. Проводились ли в этот день в Вашем населенном пункте или в соседних селах конные состязания? Как они назывались (*koşu*)? Где они проходили? Условия состязаний? Чем одаривали победителей?

7. Какие лошади могли принять в них участие? Как чествовали хозяина коня-победителя?

8. До какого времени просуществовала традиция устраивать скачки в день Св. Федора?

9. Проводили ли по окончании конных скачек соревнования на ослах?

10. Какие магические действия совершали в день Св. Федора (девушки мыли голову, произносили заклинания)?

11. Что из блюд (*kallä, bulgur*) или обрядовых хлебов (в виде фигурки лошади, овцы и др. – *pita, kolaç, kukla*) готовили в этот день? Кого ими угощали?

12. Совершали ли в день Св. Федора какие-либо обряды, связанные с поминовением умерших (посещение кладбищ, приготовление кутьи, одаривание в память умерших)? Существовал ли обычай перед началом состязаний объезжать кладбище?

13. Сохраняется ли в настоящее время традиция устраивать скачки в день Св. Федора? Пекут ли к этому празднику обрядовый хлеб (кого им одаривают)?

День Преподобной мученицы Евдокии / Баба Марта, Святая Докия (*Mardin biri, Marta Babusu, Sfintu Dokiya*) – 1/14 марта

1. Как называется этот день? В честь кого его отмечают (Бабы Марты, Св. Евдокии)?

2. Совершали ли какие-либо обрядовые действия с красной тканью (*kırmızı marta parçası*) и для чего («чтобы солнце светило ярче»)?

3. Делают ли мартенички (*marta, martacık*) и кому их дарят или повязывают? До какого времени их следует носить? Что потом с ними нужно делать (положить под камень или повесить на фруктовое дерево)?

4. Заносят ли первых родившихся в марте домашних животных в дом? Привязывают ли к ним мартенички?

5. Существует ли поверье, что в этот день необходимо тщательно подмести в доме пол и выбросить мусор во двор, произнося заклинание (какое)? Для чего совершали такие действия?

6. Существует ли традиция разжигать 1 марта во дворе дома костер (с какой целью)? Принято ли перепрыгивать через него?

7. Соблюдали ли в течение первых девяти дней месяца марта (с 1 по 9) запрет на женские виды работ (с чем он связан)?

8. Какие обычаи и обряды исполняются 1 марта в настоящее время?

День Сорока великомучеников / Сорок святых, Сорок ложек, Девятое марта (*Kırk meçik, Kırk ayoz, Kırk kaşık, Mardin dokuzu*) – 9 / 22 марта

1. В честь кого отмечается этот праздник? Как он называется в народе и почему?

2. Совершали ли какие-либо обрядовые действия, связанные с числом 40 (стучали 40 раз длинной палкой по земле, пряли, ткали, шили, сеяли и т. д.)?

3. Приготавливают ли в этот день или накануне него обрядовый хлеб (какой формы)? Кого им одаривают и с какой целью? Существует ли обычай одаривать в память умерших 40 ложками?

4. Совершают ли магические действия с топором с целью «запугать» неплодоносящее дерево (*aacı korkutmaa*)?

5. Разжигают ли в этот день костер (где и для чего)?

6. Соблюдают ли какие-либо запреты (на употребление скоромной пищи и др.)?

7. Какие известны воззрения, приметы, поговорки, связанные с днем весеннего равноденствия (начало хозяйственных работ)? Известно ли поверье о том, что в день Сорока мучеников природа и все живые существа (в том числе змеи) просыпаются?

Благовещение (*Blaguştēni, Blaguştin*) – 25 марта / 7 апреля

1. Как в народе называется этот день? Известны ли следующие названия праздника: *Balıklamaa Panay(i)yası* («Рыбная Богородица»), *Yılan günü* («День змеи»)?

2. Какие запреты соблюдаются в этот день? Считался ли он опасным?

3. Существовала ли раньше традиция жечь костры в праздник Благовещения (где его жгли и для чего это делали)? Разжигают ли костры в настоящее время?

4. Принято ли в этот день (или накануне) идти на кладбище? Чем одаривают в память умерших?

5. Считается ли обязательным кушать в праздник Благовещения рыбу? Бытуют ли поговорки о необходимости соблюдения такого обычая?

6. Известны ли какие-либо поверья и приметы о природе и змеях, прикрепленные к данному дню? Совершали ли в прошлом обряд «изгнания» или «отпугивания» змей?

Лазарева суббота / Лазари (*Lazari cumaertesesi, Ay Lazar, Lazari*) – предпоследняя суббота перед Пасхой, накануне Вербного воскресенья

1. Как называется предпоследняя неделя перед Пасхой (*Lazari aftası*) и суббота этой недели?

2. Пекли ли обрядовый хлеб для Лазаревой субботы (*pitacık, kolaççık*)?

3. Существовала ли традиция поминовения в этот день умерших (одаривание едой, посещение кладбищ)?

4. Какие обряды с обходом домов совершали в Лазареву субботу (*Lazari, Boyaneŋ*)? С какой целью?

5. Пол и возраст участников обряда (девочки, девушки)? Главные обрядовые лица («невеста»; «жених» – если был): как их называли? по какому принципу выбирали? какую роль они выполняли?

6. Закрывали ли «невесте» лицо тканью? Как повязывали голову остальные участницы обряда Лазари?

7. Посещали ли лазарки кладбище перед обходом сельских дворов?

8. Обрядовые песни: на каком языке пели? Где находились в этот момент участницы обряда (во дворе или в доме) и что делали (танцевали)? Сколько песен исполняли и кому они посвящались?

9. Чем одаривали лазарок (обрядовым хлебом, сырыми яйцами, деньгами)?

10. Совершали ли участницы обряда какие-либо другие обычаи (говели перед «невестой»)? Существовала ли традиция пускать венки в воду и др.

11. Сохраняется ли обряд Лазари в настоящее время (в какой форме, кем совершается, какие песни исполняются)?

Вербное воскресенье (*Süüt pazarı, Vrbniŋa*) – последнее воскресенье перед Пасхой

1. Существует ли традиция освящения в церкви веточек вербы (венков из трав, каких-либо цветов)? Где их хранят (под иконой) и как применяют? Использовали ли их в прошлом при выгоне скота?

2. Совершаются ли в Вербное воскресенье обычаи, связанные с поминовением умерших (приготовление кутьи, посещение кладбищ, разжигание костров у могил, одаривание едой)?

3. Исполнялись ли в этот день участницами обряда Лазари какие-либо обрядовые действия?

Страстная седмица / Большая неделя, Пасхальная неделя (*Büük afta, Paskellä aftası*) – последняя неделя перед Пасхой

1. Существует ли обычай после богослужения нести домой зажженную свечу («*okunmuş ateş*» – освященный огонь)?

2. Когда пекут пасхальный хлеб и его разновидности (*paska, kolaç, paskellä pıtası, kozonak*)?

3. В какой день красят яйца? Сохраняется ли традиция расписывать пасхальные яйца (какими способами и рисунками)?

4. Наделяется ли первое окрашенное яйцо («четверговое») магической силой? Используется ли оно как средство от града и др.?
5. Какие соблюдали запреты на этой неделе?

Чистый четверг / Первый четверг, Большой четверг (*Ak perşembä, İik perşembä, Bütün perşembä*) – четверг перед праздником Пасха

1. Народные названия этого дня.
2. Готовят ли в Великий четверг какие-либо обрядовые блюда (кутью, специальную лепешку с небольшой выемкой сбоку – *pita*)?
3. Совершаются ли в этот день обряды поминовения умерших: посещение кладбищ (кто и в какое время), разжигание костра, приготовление во дворе дома обрядовой трапезы для умерших и т. д.? Чем одаривают в память умерших (лепешкой, сладостями, вином или чем-либо другим)?
4. Какие обрядовые действия (с какой целью) совершают на кладбище? Принято ли поливать могилы или кладбищенские ворота небольшим количеством вина? Существует ли обычай приносить остаток вина домой и угощать им на Пасху домочадцев)? Для чего его совершают?
5. Разжигают ли в этот день костры (где и с какой целью)?
6. Когда сельчане убирают могилы (к какому празднику)?
7. Известно ли поверье о необходимости «соблюдения» семи / девяти четвергов, начиная с Чистого четверга (с чем оно связано)?
8. Придерживаются ли в эти дни запрета на определенные виды работ (стирка, работа с глиной и др.)? Какое этому дают объяснение?

Пасха / Светлое Христово Воскресение (*Paskellä*)

1. Существует ли обычай нести домой с пасхальной заутрени зажженную свечу (*okunmuş ateş*)? Какие действия с ней совершают?
2. Что традиционно освящают в этот день (обрядовый хлеб, яйца, свиное сало, семена мака)?
3. Как и где совершается обмен поздравлениями и обрядовой едой? Принято ли при этом целовать руку? На каком языке произносят поздравление?
4. Считается ли обязательной традиция чокаться на Пасху яйцами и съесть хоть одно яйцо?
5. К кому из родственников ходят на Пасху в гости? Кто приходит с поздравлениями к посаженным родителям (кум с кумой или только кума)? Что они приносят с собой и чем их одаривают?
6. Разновидности традиционных молодежных развлечений на Пасху: танцы (*horo, jok*), состязания по борьбе (*güreş*), катание с горок крашенных яиц и чоканье ими? Как сейчас отмечают этот праздник?
7. Какие блюда являются традиционными на пасхальном столе? Делали ли в прошлом на Пасху курбан?
8. Сладкие блюда, приготовлявшиеся к празднику: *sütlü piriç* (молочная рисовая каша), *kus-kus* (сладкое изделие из теста, похожее на конфеты)?

Малая Пасха, Девятый день Пасхи, Пасха мертвых (*Küçük Paskellä, Paskellenin dokuzu, Ölülerin Paskellesi*) – девятый день после Пасхи (понедельник)

1. Как называется первое воскресенье после Пасхи (*Ay Toma*)? В честь кого отмечается этот день?

2. Устраивают ли через неделю после Пасхи (в понедельник) на кладбище поминальные коллективные трапезы? Из чего они состоят? Принимает ли в них участие местное духовенство?

3. Как проходит день поминовения умерших (по семейным группам, родам)? Чем одаривают друг друга?

4. Какой характер данного праздника (грустный / веселый)? Приглашают ли на кладбище кого-либо для игры на музыкальных инструментах (волынке – *gayda*, свирели – *kaval* и др.)?

5.2. Летний цикл праздников

День Св. Георгия / Хедерлез (*Ay Yorgi, Ay Görgi / Hederlez, Ederlez*) – 23 апреля / 6 мая

1. Как называется и в честь кого отмечается этот праздник? Покровителем кого в народе считается Св. Георгий (крупного и/или мелкого рогатого скота, пастухов, волков)?

2. Известны ли поговорки о связи данного праздника с началом лета?

3. Существовала ли традиция заключения и расторжения в указанный день трудовых договоров (с пастухами – о выпасе овец, с другими наемными работниками)?

4. Какие обрядовые действия совершали с водой и растительностью: обход полей, принесение из колодца «георгиевской» («молчаливой») воды, промывание росой глаз и рук, хождение по росе, сбор целебных трав (кто собирал и с какой целью)? Какие из них сохраняются в настоящее время?

5. Как пытались уберечься от нечистой силы (*cadı*): устанавливали на воротах дома зеленую растительность (крапиву, колючки) и зажигали свечи, рассыпали пшеничные зерна и произносили заклинание, привязывали в качестве оберега красные нитки и др.? Кому джады могла нанести вред? Разжигали на праздник Хедерлез костер возле дома?

6. Осуществляли ли в день Св. Георгия или в канун его первый выгон овец на летние пастбища?

7. Существовали ли обряды, связанные с первым (обрядовым) доением овец (через специальное кольцо и т. д.)? Кто в этот день доил их (хозяин, пастух)?

8. Приносили ли в жертву ягненка (*kurban*) и как его выбирали (пол, цвет, размер и т. д.)? Обязательным ли считается освящение жертвенного животного (в церкви, дома)? Какие обрядовые действия в связи с этим совершали и кто (старший в семье, мужчина, женщина)? Произносили ли молитву (какую и кто это делал)?

9. Известна ли традиция гадать по лопатке принесенного в жертву животного (что стремились предугадать)?

10. Делали ли курбан если праздник приходился на среду или пятницу?

11. Существовали ли обычаи, связанные с брачной тематикой (девушек, вышедших замуж в прошлом году, легко ударяли костями жертвенного животного или брынзой и др.)?

12. Соблюдали ли какие-либо запреты при употреблении в пищу жертвенного животного (нельзя разламывать костей и т. п.)? Что делали с кровью и костями этого животного (закапывали в землю)? Можно ли было оставить часть недоеденного обрядового блюда на следующий день или его следовало раздать соседям?

13. Из чего состояла обрядовая трапеза (блюдо *kurban*, брынза, сырое / кислое молоко, молочная рисовая каша (*sütteş*), чеснок и др.)? Где она проходила (в доме, во дворе церкви, отдельно на каждой улице, у какого-либо источника и т. д.)? Готовили ли к этому празднику специальный обрядовый хлеб (*kurban ekmää*)? Кого им угощали?

14. Способы приготовления обрядовых блюд и их названия (*kurban bulgurlan*, *kurban piringlän* и др.). Готовили ли курбан на вертеле?

15. Как проходили общественные гуляния в селе? Устраивали ли в этот день традиционные состязания (борьба, скачки)? Как они проходили? Что включали в себя молодежные развлечения (хору, качание на качелях)? Есть ли специальные песни («георгиевские»), предназначенные для исполнения именно в этот день?

16. Существовала ли традиция гадать в день Св. Георгия (о чем и с помощью чего: по семенам базилика и т. д.)? Известно ли гадание девушек по перстням (или по каким-либо другим предметам) под пение песен (*maani*)?

17. В чем проявляется особая магия этого дня? Известно ли поверье о том, что накануне праздника Хедерлез природа приобретает особую силу (светятся клады и т. п.)? Нужно ли совершать какие-либо магические действия, прежде чем достать клад из земли?

18. День после праздника Св. Георгия: как он называется (*Raspus*) и в честь кого отмечается? Бытовал ли обычай угощения пастухов и т. п.?

Обряд вызывания дождя Пипируда (*Pipiruda*) – 1/14 мая

1. Как называется обряд вызывания дождя (Пипируда, Германчу, Додола и др.)? Дата его совершения (1/14 мая, 2/15 мая, после Пасхи и др.)? Обряды Пипируда и Германчу совершали по отдельности или обязательно вместе?

2. Пол и возраст участниц обряда Пипируда (девушки, девочки, женщины)? Как называли ее главную исполнительницу (*pipiruda*, *gelincik* – «невеста»). Кого выбирали на роль пипируды (сироту, мальчика / девочку)? Сколько пипируд участвовало в обряде (одна или две)?

3. Во что одета пипируда и другие участницы обряда – *pipirudacılar* (в черную одежду)? Закрывали ли лицо пипируды тканью? Использовалась ли в обряде зелень и вода?

4. Какие обрядовые действия совершали участницы обряда при обходе дворов (обрызгивали вокруг водой, соскребали немного глины от печи)? Как они танцевали? На каком языке исполняли обрядовую песню (*pipiruda türküsü*)?

5. Что делала хозяйка дома, и чем она одаривала их (мукой, свиным жиром, растительным маслом, мелкой монетой, яйцами, свечами, ладаном и др.; катала по земле сито, обливала участниц обряда водой и т. п.)?

6. Когда и кем совершался обряд Германчу?

7. Кто, когда и из чего лепил Германчу (фигурка из глины или сена)? Как его называли (*Германчу, Керванчу, Ерменчу* и др.) и использовали ли при обращении к нему второе имя (*Танасчик, Сенька* или др.)? Пол Германчу: наделяли ли его выраженными мужскими половыми признаками (фаллосом)?

8. Использовались ли в обряде свечи, цветы, деревянный крест, «поминальное дерево» и другие предметы? Где и как оплакивали Германчу? На что или куда его клали (в гробик, на черепицу)? Окуривали ли его ладаном?

9. Когда совершали ритуал погребения Германчу (до или после обхода пипирудами домов односельчан)? Участницы обходили все дома в селе или только 1–2 улицы? Существовал ли запрет посещать дома тех односельчан, где недавно кто-то умер?

10. Во время шествия «похоронной» процессии с Германчу танцевали ли ее участницы обрядовый танец (хору)?

11. Где и как хоронили Германчу (закапывали в землю, бросали в «слепой» колодец, в воду и т. д.)?

12. Делали ли по «умершему» поминки (*okumaa*)? В более ранние времена принимал ли участие в такой церемонии настоящий священник?

13. Когда устраивали поминальную трапезу (после похорон Германчу) и какие блюда готовили (кутью, фасоль, мучные изделия с брынзой или творогом, компот)? Кто принимал в ней участие? Готовили ли для поминальной трапезы блюда из мяса жертвенного животного (ягненка, барана)?

14. Носили ли участницы обряда траур по Германчу (его продолжительность)? Совершали ли какие-либо поминальные обряды на 3, 9, 40 дни? Существовал ли обычай раскапывать «куклу» через определенное количество дней и бросать в воду?

15. Проводили ли обряд Германчу во время длительного бездождия, засухи? Кто участвовал в нем?

16. Какие еще существуют обряды вызывания дождя (обрядовый обход полей вдовами села с участием духовенства, окропление полей освященной в церкви водой, и т. д.)? Совершали ли при бездождии молебен с жертвоприношением животного (*курбан* – от всего сельского общества, от нескольких соседних сел)?

17. Соблюдают ли в этот день ритуальный запрет на определенные виды работ (на просеивание муки, замешивание и выпекание хлеба, кипячение молока и др.)? Каковы объяснения подобных табу.

18. Бытуют ли в народе поверья о причинах природных бедствий (засуха, град, заморозки и др.)? Чем они вызваны?

19. Совершается ли в настоящее время обряд вызывания дождя (когда, кем, в какой форме и как называется)?

День Св. Николая (*Nikulay, Nikulay günü, Ay Nikola, Nikul günü, Sveti Nikola*) – 9 / 22 мая

1. Какие предания о Св. Николае известны в народе? Покровителем кого считается этот святой?

2. Как прежде отмечали праздник в честь Св. Николая (венчальные курбаны / *steunoz kurbani*, именные курбаны – в честь ангела-хранителя, церковные курбаны)?

3. Где устраивали обрядовые трапезы (в доме, во дворе церкви, на улице)?

4. Известны ли какие-либо приметы, связанные с этим днем?

5. Как в настоящее время отмечается день Св. Николая?

Вознесение Господне / Испас, Сороковой день Пасхи, Последний четверг (*ispas, Paskellenin kırkı, Spasovden, Bitkinci perşembä*) – Сороковой день Пасхи

1. Как называют день накануне праздника Вознесения (*Zaduşnița*)? Какие обрядовые действия приурочены к этому дню и для чего их совершают?

2. Народные названия праздника Вознесения. Какие обрядовые действия, связанные с поминовением умерших, совершают в этот день (посещают кладбища, одаривают обрядовым хлебом, яйцами, чашками, тарелками с едой, калачом со свечой, домашней птицей и др.)? Устраивают ли на кладбище коллективные поминальные трапезы?

3. Какие известны воззрения об умерших, связанные с этим днем?

4. Готовят ли на Вознесение кутью на молоке (*sütlü koliva*) или специальный обрядовый хлеб?

5. Существует ли верование о том, что все четверги – со Страстной недели до Вознесения необходимо соблюдать «от града»?

6. Каких запретов следовало придерживаться на Вознесение и с какой целью? Соблюдают ли их в настоящее время?

7. Совершали ли в этот день или после него какие-либо обряды, связанные с лечебной магией (например, от Русали или русальной болезни)?

8. Устраивали ли на Вознесение межсельские праздники «Сборы» (*Zbor*)? С какими селами сообща их проводили (в том числе по этническому признаку)? Как проходили такого рода праздники (приносили в жертву животных, устраивали спортивные состязания (скачки, борьба), общественные гуляния, ярмарки)?

Святая Троица, Пятидесятница / Троица, Пятидесятый день Пасхи, Большое воскресенье (*Troița, Troița pazari, Paskellenin ellisi, Duminika Mare*) – 50-й день Пасхи

1. Как называется канун Троицы / Троицкая суббота (*Moşa, Moşa Cumaartesisi, Duşnița, Bük zaduşnița*)?

2. Используется ли в Троицкой обрядности зеленая растительность (орех, акация, липа, полынь) и с какой целью? Что делали с этой зеленью по окончании Троицкой недели (мыли голову и др.)?

3. Народные названия праздника Троица?

4. Какова обрядность этого дня (посещение кладбищ, коллективное поминовение умерших (с участием духовенства или без него) и одаривания в их память (глиняной или деревянной посудой, кутьей, молоком, фруктами)?

5. Какие блюда готовят в этот праздник – скоромные или постные (*fasulă, bakla mancası*)? Готовят ли кутью на Троицу?

6. Совершают ли какие-либо обряды, связанные с лечебной магией в течение Троицкой недели?

7. Известны ли народные поверья об активизации накануне Троицы нечистой силы (*cadı*)? Как от нее предохранялись?

8. Какие хозяйственные работы начинали после Троицы (заготовка сена)?

9. Известны ли приметы, связанные с этим днем?

Русальная неделя, Русали (*Rusali aftası*) – неделя после Троицы

1. Время празднования Русальной недели (с понедельника после праздника Троицы до начала Петрова поста)?

2. Отмечают ли Русальную среду (*Rusali çarşambası*) на 25 дней после Пасхи (церковный праздник Преполование)? Какова обрядность этого дня?

3. Какие существуют поверья и представления о мифических существах Русали: их пол и социальный возраст (мужчины / женщины; умершие дети, девочки); цвет одежды (белый / красный); где живут (в поле, у ручья / источника, в лесу); когда появляются (днем / ночью)?

4. Русали – это добрые (способствующие плодородию) или злые духи? Чем они опасны для людей (вредят человеку, делают его сумасшедшим)?

5. Совершали ли обрядовые действия, связанные с «приглашением» Русали в село (*Rusalileri getirmää*)? Что они в себя включали (у ворот поливали водой землю, обрызгивали водой друг друга и прохожих, брали воду из источника, устраивали у ручья коллективную трапезу, просили Русали дать плодородие)?

6. Отмечается ли в настоящее время Русальная неделя? Кто является участником Русальной обрядности (пол, возраст)? Имеет ли место ряженье (в жениха, невесту, посаженных родителей, деверя и др.)?

7. Каково содержание праздника в честь Русали (танцы – *düz ava, üzünä horu / tersinä horu*, качание на качелях, предохранительная магия)?

8. Считается ли Русальная неделя «опасной» (*hatalı günnär*) и «нечистой» (*mindar afta*). Наиболее опасные дни Русальной недели?

9. Какие табу соблюдали, чтобы уберечься от воздействия Русали (запрещалось работать в поле и дома, стирать, купаться, входить в виноградники, спать в обед и т. д.)? Соблюдают ли их в настоящее время?

10. К каким магическим действиям прибегали с целью предохраниться от Русали (расстилали полынь (*pelin*) в комнатах на полу, носили ее в кармане рубашки, на поясе, клали в постель; пили водку или вино с полынью)?

11. Совершали ли обряды, направленные на «излечение» человека от Русальной болезни?

12. Существовали ли Русальские мужские дружины, совершавшие обходы соседних сел? Известны ли так называемые Русальские кладбища (где похоронены те, кто умер в результате столкновения различных русальских дружин)?

13. Чем завершалось празднование Русальной недели? Русали «проводили» или «прогоняли» из села (*Rusalileri koolamaa?* / *Rusalileri geçirmää?*)

День Равноапостольных святых Константина и Елены (*Kostadin – İläna / Kostadin hem Läna*) – 21 мая / 3 июня

1. В честь кого отмечают данный праздник? Что известно об этих святых?

2. Какие обычаи и обряды совершают в этот день?

3. Слышали ли что-либо о традиции хождения по горящим угольям?

Рождество Иоанна Крестителя / Драгайка, Янев день (*Dragayka, Yan günü, Yani günü, Ay Yani*) – 24 июня / 7 июля

1. Какие обрядовые действия совершают в этот день (обрядовый обход полей, просушивание и перетряхивание вещей от моли и др.)?

2. Существовала ли традиция собирать различные лечебные травы накануне праздника Драгайка или рано утром непосредственно в тот день? Кто этим занимался (девушки, женщины, парни)? Что делали с собранными травами (плели венки, купались в них, гадали по ним, сушили)?

3. Бытовал ли в прошлом обычай разжигать в этот день «новый» огонь с помощью трения двух деревянных палок? Кем совершались подобные магические действия (мужчинами)?

4. Известны ли обычаи и обряды, связанные с Яневой булей, водой, растительностью, гаданиями на перстнях?

5. С какими природными явлениями связывается праздник Драгайка (середина лета, «поворот солнца к зиме» (*gün dönmesi*), уменьшение светового дня)?

6. Начало каких хозяйственных работ приурочено к указанному дню (покос ячменя и т. п.)?

7. Существовали ли какие-либо запреты в праздник Драгайка, которые следовало соблюдать (на работу и др.)?

8. Имеются ли приметы и поверья, связанные с этим днем?

9. О чем и как гадали в день летнего солнцестояния (о суженом – по цветам чертополоха – *genger* и др.)? Сохраняются ли подобные гадания в настоящее время?

День Свв. апостолов Петра и Павла (*Petro-Paul, Petro hem Pavli, Petro günü, Ay Petrov, Pavlovden, Ay Petr hem Ay Pavli*) – 29 июня / 12 июля

1. В честь кого отмечается этот день? Как он называется? Праздник в честь Свв. Петра и Павла принято отмечать один или два дня (12 и 13 июля)? Какие предания об этих святых известны в народе?

2. Связывается ли данный праздник с началом уборочных работ (жатва, молотья и т. д.)? Какие на этот счет бытуют поговорки и приметы?

3. Соблюдают ли в Петров день какие-либо запреты с целью предохранить урожай (от огня, от града)?

4. Какие обрядовые блюда готовили к этому празднику и как они назывались? Обязательным ли считалось приготовление блюда из петуха – *Petro pilici* («Петровский цыпленок»)? С чем связана данная традиция?

5. Соблюдают ли в народе Петровский пост (*Petro orucu*) и с какой целью («для здоровья»)?

6. Какие обычаи и обряды совершают в этот день (ходят в церковь, освящают яблоки, абрикосы)? Кого и чем одаривают (фруктами, живым петухом и др.)?

7. Делают ли в день Свв. Петра и Павла курбан (кто и по какому поводу)? Что приносят в жертву (петуха, барана)?

8. Существует ли запрет купаться в этот день в море или реке?

День Св. Кирика (*Kirikaşköp, Ay Kiräki*) – 15 / 28 июля

1. Как называется праздник и в честь кого он отмечается? Покровителем кого считается Св. Кирика?

2. Существовало ли поверье, что этот день является опасным (*hatalı gün*)? От чего его отмечали («от пожара»)?

3. Какие необходимо соблюдать запреты (на разжигание огня) и с какой целью?

День Св. Марины (*Ay Marina*) – 17 / 30 июля

1. В честь кого и от чего отмечается данный праздник («от пожара»)? Предания и поверья, связанные с этим днем?

2. Какого рода запреты соблюдали в день Св. Марины (на работу, на разжигание огня)?

3. Принято ли разжигать ли в этот праздник костры возле дома?

4. Какие верования, связанные с огнем, сохранились в народе?

День Св. Ильи (*Ay İliya*) – 20 июля / 2 августа

1. В честь кого отмечается этот праздник? Какие существуют предания и поверья, связанные с именем Св. Ильи (от него зависит плодородие)? С какого рода природными явлениями ассоциируется Святой Илья?

2. Считается ли этот день в народе опасным? Для чего его следует соблюдать (от града, от «опасных» дождей, от грома)?

3. Какие обычаи приурочены к дню Св. Ильи (освящают в церкви мед, вареную кукурузу, яблоки, сливы, арбузы)? Совершаются ли обряды, связанные с поминовением умерших (посещение кладбищ, одаривание фруктами, обрядовой едой)?

4. Принято ли готовить к этому празднику какие-либо обрядовые блюда (медовую лепешку – *ballı pita*)?

5. Делали ли в день Св. Ильи курбан и из чего (петух, баран, бык)?
6. Устраивали в этот день общесельские или межсельские праздники?
7. Включала ли в себя обрядность дня Св. Ильи обычай разжигания костра возле дома?
8. Как в настоящее время отмечают этот праздник?

День Св. Марии Магдалины / Магдалина, Фока (*Magdalina, Foka*) – 22 июля / 4 августа

1. Кому / чему посвящен этот праздник? Считается ли он «опасным» (*hatalı gün*) и для чего его следовало отмечать («от пожара»)?
2. Какие запреты соблюдают в этот день (на работу, на разжигание огня)? Как в народе объясняется существование подобных табу?
3. Отмечают ли данный праздник в настоящее время?

День Св. Пантелеймона / Пантелеймон, Пантелей (*Pandeli, Panteleymon, Panteley*) – 27 июля / 9 августа

1. Покровителем кого считается Св. Пантелеймон?
2. Приурочены ли к этому дню запреты, связанные с предохранением «от пожаров»?
3. Делали ли курбан в день Св. Пантелеймона (кто и с какой целью)?

День Свв. Маккавеев / Макавей (*Makavey*) – 1 / 14 августа

1. В честь кого отмечается данный праздник?
2. Какие обычаи и обряды совершают в этот день? Освящают ли в церкви различные травы, цветы? Как впоследствии их используют (с лечебной целью – для мытья головы)?
3. Существует ли в связи с указанным днем верование об активизации нечистой силы? Какие бытовали способы предохранения от нее (установление перед воротами дома колючих кустарников и др.)? Прибегают ли к ним сейчас?
4. Какие известны приметы об этом дне, относящиеся к хозяйственной деятельности (уборка фасоли)?

Преображение Господне / Побрежене, Св. Сотира (*Probajne, Pobrejene, Ay Sotira*) – 6 / 19 августа

1. Как называется этот день и с чем связывается его празднование?
2. Существует ли обычай освящения в этот день фруктов (яблок, винограда, слив) и меда? Кого ими одаривают и с какой целью?
3. Соблюдают ли в народе запрет на употребление в пищу до этого дня указанных фруктов и меда? С чем он связан (с заботой о душах умерших детей)?
4. Какие блюда готовят на Преображение? Употребляют ли в пищу рыбу?
5. Отражается ли в приметах связь этого дня с природными явлениями (погода меняется, портится)? Воспринимается ли в народе данный празд-

ник как день осеннего равноденствия, как «граница» между летом и осенью («уходит лето»)?

6. Как отмечается этот праздник в настоящее время?

Успение Пресвятой Богородицы / Панайя, Летняя Богородица (*Büük Pana(i)ya, Yaz Pana(i)yası*) – 15 / 28 августа

1. Народные названия этого дня и в честь кого / чего он отмечается? Воспринимается ли он как праздник урожая?

2. Как называется канун праздника Успения и какие обряды к нему приурочены?

3. Существует ли в народе воззрение о летней и зимней Богородице? Есть ли еще дни, которые отмечаются в честь Богородицы?

4. Какие обычаи и обряды совершаются в этот день или накануне (посещают кладбище, источник, одаривают в память умерших и др.)?

5. Существует ли обычай в праздник Успения освящать в церкви виноград, пшеницу, мед, арбузы?

6. Какие обрядовые блюда принято готовить к этому празднику? Пекут ли обрядовый хлеб из нового помола муки? Как он называется (*pınar pıtası, Allahlık*)? Кого им одаривают и с какой целью (за здоровье живых, в память умерших, освящают новый урожай муки)?

7. Устраивали ли на Успение общесельские или межсельские праздники («Сборы»)? Какими массовыми гуляньями они сопровождались (ярмарки, скачки, борьба, танцы)?

8. Соблюдается ли православными верующими Успенский пост (*Pana(i)ya ogusu*)? Для чего?

9. Какие известны народные приметы о погоде и времени года, связанные с этим праздником (день начинает сокращаться)?

10. Известны ли воззрения, что в праздник Успения природа приобретает особые свойства (светятся зарытые клады (*mal oynâr*) и др.)? Чем в народе объясняется магия этого дня? Какие обряды нужно совершить, чтобы достать из земли клад?

11. Устраивали ли какие-либо гадания (кто и при помощи чего)?

12. Обычаи обряды этого дня, совершающиеся в настоящее время?

Усекновение Главы Иоанна Крестителя / Иван Креститель (*İvan Krestitel, Yuvan Krestitel, Seknovene*) – 29 августа / 11 сентября

1. Какие запреты соблюдают в этот день (на употребление в пищу всего, что имеет красный цвет или круглую форму – виноград, арбуз, дыню, красное вино)?

2. Совершают ли обряды, связанные с поминовением умерших?

3. Какую пищу готовили в день Иоанна Крестителя? Существовал ли запрет на употребление скоромной пищи (с чем он связан)?

4. Делали ли на этот праздник общесельские курбаны? Что использовали в качестве жертвы (можно ли было приносить в жертву животное)?

День Св. Симеона Столпника / Симон (*Simon, Simön*) – 1 / 14 сентября

1. В честь кого отмечается этот день? Покровителем кого считается Св. Симеон?
2. В связи с данным праздником какие ритуальные запреты соблюдают (на использование острых предметов – для предохранения от волков или от мышей)?
3. Существует ли обычай одаривания в память умерших (чем одаривали и кого)?
4. Какие совершают обычаи и обряды, приуроченные к дню Св. Симеона (с огнем, с угольями от очага и др.)?
5. Существуют ли верования, связанные с празднованием этого дня в честь домового? Известны ли какие-либо поверья о домовом и его любимом месте? Есть ли предания о том, что домовый имеет вид змеи (какого размера и цвета)? Связывается ли в народе образ домового с «*tılsım*» или последнему приписывается только отрицательная роль?

Рождество Пресвятой Богородицы / Малая Богородица (*Kücük Panaiyä*) – 8 / 21 сентября

1. В честь кого отмечается данный праздник (Анны – матери Девы Марии)? Соблюдается ли запрет на работу в этот день?
2. Совершают ли на Малую Богородицу какие-либо обряды? Одаривают ли в память умерших?
3. Связывают ли этот день с началом уборки винограда? Какие в связи указанным праздником существуют приметы и поговорки?
4. Совершают ли какие-либо обряды, связанные с началом или окончанием уборки винограда?

Воздвижение Креста Господня / Крестов, День креста (*Krestov, Krestov günü, Krestovden, Zıua Kruça*) – 14 / 27 сентября

1. Как называется данный праздник? В честь чего он отмечается? Разрешается ли работать в этот день?
2. Какие совершают обычаи и обряды, приуроченные к празднику Воздвижение Креста Господня (ходят в церковь, освящают зелень)?
3. Используется ли в обрядности зеленая растительность (какая, где и с какой целью)?
4. Какие обрядовые блюда готовили к этому празднику? Существовал ли запрет на употребление скоромной пищи (с чем он связан)?
5. Какие в связи с этим днем известны народные приметы и поверья (об изменении природных циклов – окончательное наступление осени, птицы начинают улетать в теплые края)?

День Св. Петки / Петков день (*Petkovden, Petkov günü*) – 14 / 27 октября

1. Известен ли в народе данный праздник и под каким названием? В честь кого его отмечали (Параскевы-Пятницы, Св. Петки)? Какие существуют легенды и предания об этих образах?

2. Связывался ли день Св. Петки с началом спаривания овец? Как он назывался (*коç-коуип*)? Проводили ли работы по подготовке зимних загонов для овец?

3. Какие запреты соблюдали в этот день или накануне (не прясть, не шить и т. д.) и их объяснение?

4. Готовили ли к этому празднику специальные обрядовые блюда, например, курбан (кто и с какой целью)?

5. Существовала ли традиция колядования в этот день: название обряда (*Сатап*), участники (пол и возраст), реквизиты (маски, вывороченные тулупы и др.)? Как проходило колядование и какие колядки исполняли (на каком языке)? Чем одаривали участников дружины? До какого времени бытовал этот обряд?

6. Знаменует ли собой Петков день начало зимы? Какие сохраняются приметы и поговорки, связанные с этим праздником?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данном научно-методическом пособии рассмотрены основные методы, методика и практика полевых этнологических исследований, показана значимость междисциплинарных подходов, а также важность осмысления результатов инокультурных заимствований и межкультурных взаимодействий при изучении проблемы культурогенеза.

В работе даются ключевые понятия, характеризующие «этнографию» и «этнографический источник», анализируются основные методы сбора эмпирического этнографического материала, показаны различия, существующие между этнографией как таковой и полевой этнографией.

Автором обосновывается необходимость сочетания различных методов при изучении столь сложного явления, как духовная культура. Подчеркивается, что целесообразность того или иного метода сбора информации определяется характером стоящих перед исследователем задач, спецификой изучаемого объекта. Однако при работе в «поле» основным является метод этнографического наблюдения.

Отдельное внимание автор уделил анализу отношений «исследователь – информант», составляющих специфику работы в «поле». Выявляются факторы, влияющие на полноту и глубину собираемых этнографических сведений. Обращается внимание на целесообразность использования метода экспертной оценки, а также вопросников.

В пособии подчеркивается, что на стыке этнологии, антропологии и социологии разработаны подходы, направленные на изучение процессов социальной жизни. Исходя из осуществленного в нем анализа значимости этносоциологических методов и методик в этнологических исследованиях следует, что этнология стала рассматриваться специалистами более широко – как антропология (социально-культурная и физическая), что значительно расширило круг научных интересов, сотрудничество между представителями различных дисциплин (этнологами, социологами, политологами, юристами и др.) и используемый инструментарий. Например, важным представляется этномониторинг (сбор и анализ данных, характеризующих состояние межэтнических отношений, разработка мер по предупреждению и урегулированию конфликтов), осуществление социолого-антропологической или социальной экспертизы (при которой этнологи участвуют в развитии государственной статистики, в разработке национальной/этнической политики), а также этноэкологической экспертизы и мн. др. Данные со-

циальные области демонстрируют значимость этнологии и этнологов в современный период.

Автор делится своей методикой изучения этнокультурных процессов и результатов межэтнического взаимодействия в области традиционной обрядности, через которые рассматривает культурно-исторический контекст жизнедеятельности отдельно взятой этнической общности (проблема этногенеза которой не разрешена) и характер ее взаимоотношений с соседними народами.

Через обоснование использованных методов и методики этнологических исследований в области традиционной духовной культуры гагаузов автор выдвигает тезис о том, что анализ их этногенеза невозможен без рассмотрения процессов культуругенеза, без учета региональных особенностей в области языка, культуры и самосознания, свойственных различным группам этого этноса, проживающим в настоящее время в разных географических регионах и государствах. Всестороннее исследование этнорегиональных и этнокультурных особенностей может стать ключом не только к изучению функционирования генетического механизма культуры в прошлом, но и к объяснению ее феноменов в настоящем.

С помощью *метода автоэтнографии* автор анализирует свой практический опыт по сбору полевого материала и выявлению этнорегиональных особенностей у различных групп гагаузов. Значимость данного подхода заключается в том, что он позволяет показать культуру во временном и пространственном разрезе и рассмотреть контекст историко-культурного существования этнической общности во времени и пространстве. Важное место в пособии отводится анализу принципов формирования программы-вопросника по гагаузскому народному календарю.

На основе собственной практики полевых исследований автор делает вывод о том, что *для изучения традиционной духовной культуры гагаузов программа-вопросник имеет базовое значение*. Это объясняется следующими причинами:

во-первых, не завершен процесс сбора этнографического материала по традиционной духовной культуре различных групп гагаузов, который необходим для проведения полного сравнительного-сопоставительного анализа;

во-вторых, нет полных данных по современному состоянию гагаузской календарной обрядности. Их можно получить лишь путем использования программы-вопросника. Однако до настоящего времени по гагаузской проблематике не издано ни одного вопросника или методического пособия;

в-третьих, не выявлены локальные, региональные и этноспецифические особенности, характерные для гагаузского народного календаря и традиционной обрядности в целом;

в-четвертых, в традиционной культуре гагаузов, в том числе в народном календаре, представлены различные культурные пласты, в которых отражается этническая история народа, происходившая на стыке разных цивилизаций – «тюркской, византийско-славянской и романской» [см.: Губогло, 2008а, с. 61]. Их выявление и анализ прольют свет на проблему этногенеза гагаузов, которая до настоящего времени остается нерешенной. В данном вопросе полевой материал играет важную роль.

Публикуемое нами пособие – это первая научно-методическая работа в гагаузоведении. Новым является и сам способ подачи методических принципов и методики сбора полевого материала по гагаузской традиционной обрядности – через опыт автоэтнографии.

Программа-вопросник разработана на основе личного опыта автора как этнографа-этнофора, полученного в ходе многочисленных индивидуальных экспедиций и тридцатилетней исследовательской работы в стенах Академии наук Молдовы. Ее особенностью является то, что она нацелена не только на глубокое изучение гагаузского народного календаря, но и на выявление результатов этнокультурных и культурно-исторических взаимоотношений гагаузов с другими этносами. Дальнейший сбор, систематизация и анализ всех имеющихся источников позволят сформировать целостную картину, отражающую проблему их культуригенеза. Работа в данном направлении не только поможет гагаузам сохранять духовное богатство их традиционной культуры и развивать этническую идентичность, но и будет способствовать лучшему пониманию культуры своего и соседних народов.

Все это подчеркивает важность использования программы-вопросника для изучения этнокультурных особенностей и глубины межэтнических контактов у различных этнических общностей, длительное время проживающих по соседству. Очевидна также необходимость проведения семинаров по методике полевых исследований и современным методам исследования культур в гуманитарных науках.

Предложенная автором методика является универсальной, поскольку разработанная программа-вопросник может применяться для углубленного изучения календарной обрядности не только у различных групп гагаузов, но и у других этносов.

ЛИТЕРАТУРА

Аблажей А. М. Межкультурные взаимодействия: методологический анализ в контексте проблемы этнической самоидентификации // https://library.by/portalus/modules/philosophy/readme.php?archive=1208465572&id=1107198367&start_from&subaction=showfull&ucat=1 (дата обращения – 19.11.2019).

Абрамзон С. М. Программа для сбора материалов по теме «Животноводство» // Региональное совещание по истории подготовки Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана. Методические материалы. М., 1967. С. 43-65.

Аверьянов Л. Я. Контент-анализ. М., 2007.

Автономова Н. С., Караулов Ю. Н., Муравьев Ю. А. Культура, история, память (О Некоторых тенденциях новейшей французской историко-методологической мысли) // Вопросы философии. 1988. № 3. С. 71-87.

Андреев Н. П. Проблема истории фольклора // Советская этнография. 1934. № 3.

Аникин В. П. Фольклор как часть древнерусской культуры (некоторые первоочередные задачи изучения) // Журнал «Древняя Русь». 2000. № 1.

Аникин Н. В. К вопросу о современном самосознании гагаузов Молдавии // Этнографическое обозрение (ЭО), 2009а. № 4. С. 17-26.

Аникин Н. В. О роли соционормативной культуры во взаимоотношениях болгар и гагаузов юга Молдовы // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры. М., 2009б. С. 480-492.

Аникин Н. В. Проблемы этнической идентификации гагаузов Молдавии / Автореферат дисс. ... канд. истор. наук. М., 2009в. 37 с.

Артемяева О. А. Качественные и количественные методы исследования в психологии. Учеб. Пособие. Иркутск: Изд-во ИГУ, 2012. 143 с.

Арутюнов С. А. Футурологические аспекты проблем цивилизационного развития // Идентичность. Комрат, 2018. С. 28-45.

Арутюнов С. А. Этничность – объективная реальность (отклик на статью С. В. Чешко) // ЭО, 1995. № 5. С. 7-10.

Арутюнян Ю. В. и др. Этносоциология. Уч. пос. для вузов. М., 1998. 271 с.

Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Сусоколов А. А., Кондратьева В. С. Этносоциология: цели, методы и некоторые результаты исследований. М., 1984.

Ахизер А. Между циклами мышления и циклами истории // Общественные науки и современность. М., 2002. № 3. С. 122-132.

Багдасарова Я. Автоэтнография: исследователь в роли «антропологизируемого» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 12. 2008. Вып. 2.

С. 134-144 // <https://cyberleninka.ru/article/n/avtoetnografiya-issledovatel-v-rol-i-anthropologiziruемого/viewer> (дата обращения – 20.11.2019).

Байбурин А. К. Проблема «Фольклор и этнография» сегодня / Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра. Мат-лы Междунар. науч. конф. Вып. 1. СПб., 2003.

Байбурин А. К. Статус реконструкции в фольклорно-этнографических исследованиях // Традиционное сознание: проблемы реконструкции. Томск, 2004.

Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

Байбурин А. К., Левинтон Г. А. О соотношении фольклорных и этнографических фактов // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. Т. 32. 1983.

Банкова И. Д., Главчева А. Г. Русский язык в Гагаузии // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях (Этнологические очерки). М., 2005. С. 196-220.

Басилов В. Н. Вопросник для сбора материалов по земледельческой и скотоводческой обрядности // Региональное совещание по истории подготовки Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана. Методические материалы. М., 1967. С. 66-69.

Бгажноков Б. У. О значении этической позиции ученого в этнографическом исследовании // СЭ, 1979. № 1.

Белановский С. А. Метод фокус-групп. М.: Изд. «Магистр», 1996.

Блок М. Апология Истории, Или Ремесло Историка. М.: Наука, 1986 // <https://nemaloknig.com/read-174117/?page=11> (дата обращения – 20.11.2019).

Богомолова Н. Н. Контент-анализ. М., 1992.

Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000.

Бородкин Л. И. Контент-анализ в исторических исследованиях. М., 1984.

Бромлей Ю. В., Крюков М. В. Этнография: место в системе наук, школы, методы // СЭ, 1987. № 3.

Брук С. И. Историко-этнографическое картографирование его современные проблемы // Советская этнография (СЭ). 1973. № 3. С. 13-18.

Ванштейн С. И. Актуальные вопросы полевого исследования традиционно-бытовых культур народов СССР // СЭ, 1985. № 3. С. 51-59.

Васильева Т. С. Основы качественного исследования: обоснованная теория // Методология и методы социологических исследований. М.: Институт социологии РАН, 1996.

Винер Б. Е., Дивисенко К. С., Сафонова М. А. Место традиционной культуры в когнитивной структуре российской этнологии // Историческая этнография. Вып. 5. Р. Ф. Итсу – 85 лет. СПб., 2014. С. 219-223 // <https://>

dspace.spbu.ru/bitstream/11701/8702/1/Историческая%20этнография.%20№5.pdf (дата обращения – 20.10.2019).

Винокурова И. Ю. Биографическое интервью в современной полевой этнографии (по материалам вепсского поселения Ленинградской области) // Историческая этнография. Вып. 5. Р. Ф. Итсу – 85 лет. СПб., 2014. С. 10-15 // <https://dspace.spbu.ru/bitstream/11701/8702/1/Историческая%20этнография.%20№5.pdf> (дата обращения – 20.10.2019).

Вопросы методики этнографических и этносоциологических исследований. Доклады на конференции молодых ученых сотрудников и аспирантов (февраль 1970 г.). М., 1970.

Время и календарь в традиционной культуре. Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. СПб., 1999.

Готлиб А. С. Качественная методология социологического исследования: исследовательские стратегии, экзистенциальный потенциал / Автореф. дисс. ... доктора социологических наук. М., 2005 // <http://docplayer.ru/54914619-Gotlib-anna-semenovna-kachestvennaya-metodologiya-sociologicheskogo-issledovaniya-issledovatelskie-strategii-ekzistencialnyu-potencial.html> (дата обращения – 20.10.2019).

Готлиб А. С. Качественное социологическое исследование: познавательные и экзистенциальные горизонты. Самара: Универс-групп, 2004а. 448 с. // <http://urist-edu.ru/pravo/52017/index.html?p> (дата обращения – 20.10.2019).

Готлиб А. С. Автоэтнография (разговор с самой собой в двух регистрах) // Социология. М. 2004б. № 18. С. 5-16; № 19. С. 5-31 // <http://www.cogita.ru/a.n-alekseev/publikacii-a.n.alekseeva/anna-gotlib-ob-avtoetnografii-kak-osoboi-strategii-sociologicheskikh-issledovaniy> (дата обращения – 20.10.2019).

Громов Г. Методика этнографических экспедиций. М.: Изд-во МГУ, 1966.

Грэдинару Н. Становление и развитие этнологии в Молдове во второй половине XX – начале XXI вв. // Conferința «Patrimoniul etnologic: concepte, tendințe și abordări» Chișinău, Moldova. 23–24 mai 2017. С. 50-51 // https://ibn.idsi.md/ro/vizualizare_articol/59925 (дата обращения – 20.01.2020).

Губогло М. Н. Русский язык в этнополитической истории гагаузов. М., 2004.

Губогло М. Н. Культ волка у гагаузов. Этнокультурные параллели в тюркском мире // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях (Этнологические очерки). М., 2005. С. 408-446.

Губогло М. Н. Именем языка. Очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов. М.: Наука, 2006.

Губогло М. Н. Сполохи прошлого. Автобиографические затеси. Кишинев: б. и. Tip. Centrală, 2008a. 560 с.

Губогло М. Н. Драматургия принудительной адаптации спецпереселенцев. Из Курганского опыта середины XX века // Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М.: Типогр. ООО Интер-принт, 2008б.

Губогло М. Н. Воображаемая вероятность: новейшие размышления о происхождении гагаузов. М.: ИЭА РАН, 2010.

Губогло М. Н. И «пламень костра»... и пересадка сердца (Вместо предисловия к книге Е. Н. Квилинковой «Заговоры, магия и обряды в народной медицине гагаузов») // Квилинкова Е. Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинев, 2010б. С. 9-14.

Губогло М. Н. Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: к 70-летию академика В. А. Тишкова. М.: Наука, 2011а. 670 с.

Губогло М. Н. Магия песенного достояния гагаузов. Этнология в зеркале филологии (Вместо предисловия) // Квилинкова Е. Н. Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». Кишинев: Elan Inc, 2011б. С. 6-15.

Губогло М. Н. Сполохи прошлого – блики будущего. Автобиографические затеси. Т. 2. Комрат; Кишинев, 2013. 760 с.

Давлетшина Н. В. Массивы материалов СМИ как исторический источник по российской истории новейшего времени // Круг идей: историческая информатика в информационном обществе. Труды VII конференции АИК. М., 2001.

Далгат У. Б. Эпический историзм в развитии // Фольклор. Проблемы историзма. М., 1988. С. 72-99.

Димитрова Д. Етнолингвистични изследвания и теренната работа (по материали от кв. Виница – гр. Варна) // Украйна и България. Етнокултурни и етнолингвистични аспекти. София: Албатрос, 1999. С. 124-135.

Дмитриев В. А. Пример маргинального этнографического источника // Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Санкт-Петербург, 2009. С. 33-39.

Дробижева Л. М. Изучение этничности и межнациональных отношений в социологии // Научные исследования в области этничности, межнациональных отношений и истории национальной политики. Материалы сессии Научного совета РАН по комплексным проблемам этничности и межнациональных отношений, 19 декабря 2017 г., г. Москва / Под ред. В. А. Тишкова; сост. Б. А. Синанов. М.: ИЭА РАН, 2018(а). С. 74-100 // <http://docplayer.ru/83358121-Nauchnye-issledovaniya-v-oblasti-etnichnosti-mezhnacionalnyh-otnosheniy-i-istorii-nacionalnoy-politiki.html> (дата обращения – 19.11.2019).

Дробижева Л. М. Этносоциологическое изучение современности // Расы и народы. 1976. № 6. С. 64-73.

Дробижева Л. М. Этносоциология сегодня. Проблемы методологии междисциплинарных исследований // Междисциплинарные исследования в контексте социально-культурной антропологии. Ред. Губогло М. Н. М.: Наука, 2004. С. 14-25.

Дробижева Л. М. Этносоциология: от пограничной области исследований к отрасли социологии // Социологические исследования. 2018(6). № 6. С. 17-29 // <http://sosis.isras.ru/article.html?id=7211> (дата обращения – 20.11.2019).

Дьячковская В. Л. Традиционный костюм Молдовы и Гагаузии. Особенности его декоративно-композиционного решения. Учебное пособие. Кишинев: Tipărit Totex-Lux, 2005. 176 с.

Занетов Г. Български народни песни от с. Конгаз, Бесарабия // Списание на БАН. Кн. XLV. № 22. София, 1933. С. 121-144.

Здравомыслова Е., Темкина А. Анализ биографического нарративного интервью в исследовании идентичности // Социальная идентичность: способы концептуализации и измерения. Краснодар: Изд-во Краснодарского университета, 2004.

Зеленчук В. С., Филимонова М. Ф. Национальная гагаузская одежда и ее бытование в настоящее время (по материалам сел Вулканештского, Чимишлийского и Чадыр-Лунгского районов) // Материалы и исследования по археологии Молдавской ССР. Кишинев, 1964.

Земсков В. Проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях // Общественные науки и современность. М., 2000. № 5. С. 96-103.

Зими́на Т. А. Опосредованное общение (полевая работа среди веддов Шри Ланки через корреспондента) // Историческая этнография. Вып. 5. Р. Ф. Итсу – 85 лет. СПб., 2014. С. 20-24 // <https://dspace.spbu.ru/bitstream/11701/8702/1/Историческая%20этнография.%20№5.pdf> (дата обращения – 20.10.2019).

Иманов К. Культурные традиции и правовая охрана фольклора: взаимосвязь естественнонаучного и гуманитарного подходов // Intellectual Property intellect.musigi-dunya.az > culture_imanov_rus.html (дата обращения – 20.10.2019).

Инокультурное влияние и его отражение на этническом самочувствии малочисленных дагестанских народов // <https://cyberleninka.ru/article/n/inokulturnoe-vliyanie-i-ego-otrazhenie-na-etnicheskom-samochuvstvii-malochislennyh-dagestanskih-narodov> (дата обращения – 19.11.2019).

Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Итс Р. Ф. Введение в этнографию / Учебное пособие. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. 168 с.

Ковалов А. Календарная обрядность болгар Республики Молдова. Кишинев: Tip. Reclama, 2017. 260 с.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.

Кантор К. М. История против прогресса: Опыт культурно-исторической генетики. М.: Наука, 1992. 148 с.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Chişinău: Pontos, 2002. 184 с.

Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău: Pontos, 2005a. 308 с.

Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этно-региональные особенности. Кишинев: Vuziness-Elita, 2007a. 840 с.

Квилинкова Е. Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинев: Elan Inc, 2010a. 390 с.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». Кишинев: Elan Inc, 2011a. 568 с.

Квилинкова Е. Н. Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов. Кишинев-Благовещград: Tip. Centrală, 2012a. 600 с.

Квилинкова Е. Н. Православие – стержень гагаузской этничности. Комрат-София: Tip. Centrală, 2013a. 872 с.

Квилинкова Е. Н. Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов. Кишинев: Tip. Centrală, 2014a. 472 с.

Квилинкова Е. Н. Курбан у гагаузов (Архаическая современность). Кишинев: Tip. Centrală, 2015a. 488 с.

Квилинкова Е. Н. Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы (Народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времен). Кишинев: Tipogr. Centrală, 2016a. 732 с.

Квилинкова Е. Н. Хаджылык у гагаузов как религиозный и этнокультурный феномен: от прошлого к настоящему. Кишинев: Tipogr. Centrală, 2017a. 424 с.

Квилинкова Е. Н. Василий Сакович: дипломат, ученый, профессор («личностная биография» через призму пути и стратегии самореализации). Кишинев: Tipogr. Centrală, 2019a. 712 с.

Квилинкова Е. Н. Соционормативная культура гагаузов: традиции и трансформации. Кишинев: Tipogr. «Print Caro», 2020a. 330 с.

Квилинкова Е. Н. Народные и православные календарные праздники // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат–Кишинэу: Pontos, 2006. С. 629-683.

Квилинкова Е. Н. Календарные обычаи и обрядность // Гагаузы. Серия «Народы и культуры». Отв. ред.: М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. М., 2011. С. 352-367.

Квилинкова Е. Н. Гагаузы в Болгарии: расселение и региональные особенности традиционной духовной культуры // Гагаузы. Серия «Народы и

культуры». Отв. ред.: М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. М., 2011. С. 206-215; а также в: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Кишинев, 2012. С. 402-412.

Квилинкова Е. Н. Формирование самосознания гагаузов // Гагаузы. Серия «Народы и культуры». Отв. ред.: М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. М., 2011. С. 123-139; а также в: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Кишинев, 2012. С. 337-350.

Квилинкова Е. Н. Народно-медицинская практика // Гагаузы. Серия «Народы и культуры». Отв. ред.: М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. М., 2011. С. 497-515.

Квилинкова Е. Н. Письменные источники по традиционной духовной культуре гагаузов // Гагаузы. Отв. ред.: М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. Серия «Народы и культуры». М., 2011. С. 41-57.

Квилинкова Е. Н. Гагаузоведение в Республике Молдова: историография вопроса // Гагаузы. Серия «Народы и культуры». Отв. ред.: М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. М., 2011. С. 22-25.

Квилинкова Е. Н. Архивные и историографические данные по общественной жизни и традиционной культуре гагаузов // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат-Кишинев, 2012. С. 174-183.

Квилинкова Е. Н. Молдавская историография гагаузоведения // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат-Кишинев, 2012. С. 235-250.

Квилинкова Е. Н. Состояние религиозности гагаузов в исторической ретроспективе (по архивным, историографическим и этнографическим данным) // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат-Кишинев, 2012. С. 351-364.

Квилинкова Е. Н. Особенности идентификации своего языка у различных групп гагаузов и становление глоттонима «гагаузский язык» // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. I. Гагаузы в мире. Комрат-Кишинев, 2012. С. 551-567.

Квилинкова Е. Н. Обычное право и повседневность // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат-Кишинев, 2012. С. 283-303.

Квилинкова Е. Н. Семья и семейная обрядность // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат-Кишинев, 2012. С. 304-319.

Квилинкова Е. Н. Гагаузские календарные праздники и обрядность // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат-Кишинев, 2012. С. 343-378.

Квилинкова Е. Н. Народная метеорология. Приметы и гадания // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат-Кишинев, 2012. С. 680-692.

Квилинкова Е. Н. Народная медицина // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат-Кишинев, 2012. С. 658-679.

Квилинкова Е. Н. Источники // Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат-Кишинев, 2012. С. 850-851.

Квилинкова Е. Н. Гагаузы // Буджак: историко-этнографические очерки народов юго-западных районов Одесщины. Одесса: СМІЛ, 2014. С. 275-328.

Квилинкова Е. Н. Трансформация этнической идентичности гагаузов в контексте их миграции с Балкан в Бессарабию // От века бронзового до века цифрового: феномен миграции во времени: колл. монография / [сост., науч., лит. ред. С.А. Панарин; ред. англ. текстов А.А. Космарский]; Ин-т востоковедения РАН; Алтайский гос. ун-т. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2018. С. 211-219.

Квилинкова Е. Н. Календарная обрядность гагаузов в конце XIX – начале XX вв. / Автореф. дисс. ... кандидата исторических наук. М., 2002. 28 с.

Квилинкова Е. Н. Региональные особенности традиционной духовной культуры гагаузов. Автореф. дисс. ... доктора хабилитат исторических наук. Кишинев, 2008. 46 с.

Квилинкова Е. Н. Теория «культурно-национальной автономии» в контексте современных проблем этнокультурного развития народов // Етнографічна спадщина і національне відродження. Тези доповідей та повідомлень міжнародної наукової конференції. Київ, 1992. С. 52-53.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский религиозный деятель Д. Чакир: жизнь и деятельность // *Știința. Chișinău*, 1995. № 12. С. 6.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский курбан: общее и особенное // *Știința, Chișinău*, 1997. № 1–2. С. 15.

Квилинкова Е. Н. «Пипируда» – гагаузский обряд вызывания дождя // Сборник научных трудов. Т. 2. История. Этнография. Образование. Культура. Комрат: Изд-во Комратского Гос. Унив-та, 1999. С. 99-107.

Квилинкова Е. Н. Гагаузско-славянско-молдавские общности в русальной обрядности // *Unitatea poporului Republicii Moldova și problema identității etnice: Materiale confirmării din 4–5 mai 1999, raporturi și comunicări. Chișinău*, 2000. P. 136-139.

Квилинкова Е. Н. Тодоров день – гагаузский обряд // Мысль. Кишинев, 2000. № 1. С. 95–96.

Квилинкова Е. Н. Культ волка у гагаузов // Мысль. Кишинев, 2000. № 2. С. 83-85.

Квилинкова Е. Н. Специфика гагаузской новогодней обрядности // Ежегодник Института межэтнических исследований (ЕИМИ). 2000. Т. I. С. 97-101.

Квилинкова Е. Н. Праздник «Hederlez» у гагаузов и обряд жертвоприношения животного (kurban) // Мысль. № 4. Кишинев, 2001. С. 62-64; а также в: Наука и общество. Кишинев: Парагон, 2007. С. 105-107.

Квилинкова Е. Н. Гагаузско-белорусские параллели в новогодней обрядности // Белорусы в Молдове. Мат-лы Междунар. научно-практ. конф. Кишинев, 6–8 октября 2001 г. Минск: ИСПИ, 2001. С. 116-122.

Квилинкова Е. Н. Весенние девичьи обычаи у гагаузов // Materialele confrinței științifice anuale a profesorilor IRI «Perspectiva». Chișinău, 2000–2001. С. 39-40.

Квилинкова Е. Н. Общее и особенное в гагаузско-славянской русальной обрядности // Вестник Славянского Ун-та (ВСУ). Вып. 5. Кишинев, 2001. С. 222-234.

Квилинкова Е. Н. Гагаузские календарные обычаи и обряды как форма регуляции хозяйственной, социальной и семейной жизни в конце XIX – начале XX века // ЕИМИ. 2001. Т. II. С. 92-95.

Квилинкова Е. Н. Русали. Русалки. Пери // Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв. Мат-лы Междунар. науч. конф., посвященной 100-летию Российского Этнографического музея. Санкт-Петербург–Кишинев: Nestor-Historia, 2002. С. 294-297.

Квилинкова Е. Н. Празднование Масленицы у гагаузов // ВСУ. 2002. Вып. 6. 2002. С. 101-106.

Квилинкова Е. Н. Роль масок, ряженья, одариваний и жертвований в гагаузской календарной обрядности // ЕИМИ. 2002. Т. III. С. 85-90; а также в: Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології (Збірник наукових праць). Т. 1 (19). Чернівці, 2005. С. 46-53.

Квилинкова Е. Н. Этническая специфика гагаузской календарной обрядности // Вестник Славянского университета (ВСУ). Кишинев, 2002. Вып. 7. С. 70-82.

Квилинкова Е. Н. Генезис гагаузского народного календаря // Археологія та етнологія східної Європи: Матеріали і дослідження. Одесса, 2002. С. 310-311; а также в: ВСУ, Кишинев, 2003. Вып. 8. С. 121-130.

Квилинкова Е. Н. Общие и региональные особенности гагаузской терминологии родства // Ежегодник Института межэтнических исследований (ЕИМИ). Кишинев, 2003. Т. IV. С. 118-124.

Квилинкова Е. Н. Гагаузские обычаи и обряды, связанные с животноводством // ВСУ, 2003. Вып. 10. С. 67-75.

Квилинкова Е. Н. Пространственно-временные представления гагаузов // Мат-лы Междунар. науч.-практ. конф., посвященной 7-ой годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат: Комрат. Гос. ун-т, 2003. С. 149-51.

Квилинкова Е. Н. Гагаузско-белорусские этнокультурные связи // «Беларусь – Молдова: На путях дружбы и сотрудничества». Мат-лы Междунар. науч.-практ. конференции г. Кишинев, 19 ноября 2002 г. Минск–Кишинев: ИСПИ, 2003. С. 111-117.

Квилинкова Е. Н. Гагаузская календарная обрядность: межэтнические языковые влияния (По материалам рождественского и новогоднего фольклора) // Мысль. Кишинев, 2004. № 3. С. 84-86; а также в: Наука и общество. Кишинев: Парагон, 2007. С. 108-111.

Квилинкова Е. Н. Праздничный досуг // Беларусь – Молдова: взгляд молодежи в третье тысячелетие. Материалы международной научно-практической конференции. 28–29 апреля. Кишинев: Vector, 2004. С. 206-213.

Квилинкова Е. Н. Общественная жизнь гагаузского села в XIX – первой половине XX в., отраженная в источниках // Этнографический источник. Материалы III Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2004. С. 73-81.

Квилинкова Е. Н. Усыновление и опекуновство в соционормативной культуре гагаузов // Закон и жизнь (ЗЖ). Кишинев, 2005. № 4 (161). С. 54-56.

Квилинкова Е. Н. О новых направлениях исследований в гагаузской этнографии // Р. Ф. Кайндль. Вікно в Європейську науку. Материали II Міжнародного наукового семінару «Кайндлівські читання». Чернівці: Прут, 28–29 травня 2005 р. С. 227-234.

Квилинкова Е. Н. Некоторые элементы обычного права гагаузов, связанные с семейно-брачными отношениями // ЗЖ, 2005. № 8 (165). С. 55-58.

Квилинкова Е. Н. О регламентации положения женщины в обычном праве гагаузов // ЗЖ, 2005. № 9 (166). С. 27-31.

Квилинкова Е. Н. Славянские термины родства в гагаузском языке // Славянские чтения. Вып. 3. Мат-лы науч.-теор. конф. Кишинев: Слав. Универс., 2005. С. 42-50.

Квилинкова Е. Н. Календарная обрядность в системе жизнедеятельности и фольклоре гагаузов // VI Конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 28 июня – 2 июля 2005 г. Тезисы. СПб., 2005. С. 96-97.

Квилинкова Е. Н. Роль государства в культурном развитии трансформирующихся обществ // Administrarea publică în statele aflate în tranziție în contextul proceselor de globalizare și integrare. Materiale ale conferinței internaționale teoretico-practice din 5 aprilie 2005. Chișinău: AAR, 2005. P. 143-150.

Квилинкова Е. Н. Формы наказаний в Бессарабии в XIX в. за различные виды преступлений // ЗЖ, 2005. № 7 (164). С. 51-53.

Квилинкова Е. Н. Отражение элементов обычного права в гагаузском фольклоре // ЗЖ, 2005. № 11 (168). С. 48-52.

Квилинкова Е. Н. Обычай и обряды гагаузов, связанные с сохранением потомства // Buletin științific. Etnografie, științele naturii și muzeologie. № 3 (16). Serie nouă. Chișinău, 2005. P. 98-104.

Квилинкова Е. Н. Некоторые вопросы идентификации и идентичности гагаузов // ЕИМИ, 2006. Т. VI. С. 98-103.

Квилинкова Е. Н. Роль семьи и сельской общины в сохранении народных традиций // ЗЖ, 2006. № 1 (170). С. 52-53.

Квилинкова Е. Н. Болгарское этнокультурное влияние в гагаузском песенном фольклоре // Славянские чтения. Вып. 4. Мат-лы науч.-теор. конф. Кишинев, 2006. С. 46-50.

Квилинкова Е. Н. Обычай наследования у гагаузов // ЗЖ, 2006. № 6 (175). С. 54-57.

Квилинкова Е. Н. Разновидности наказаний за преступления и проступки согласно Обычному праву гагаузов // ЗЖ, 2006. № 7 (176). С. 41-43.

Квилинкова Е. Н. Цикл «Волчьих праздников» у гагаузов в сравнении с другими народами // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев: Business-Elita, 2006. С. 364-412.

Квилинкова Е. Н. Религиозность гагаузов и формы проявления религиозной идентичности (по этнографическим и архивным материалам XIX – первой половины XX в.) // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев: Business-Elita, 2006. С. 341-363.

Квилинкова Е. Н. О некоторых особенностях терминов родства и народных песен гагаузов Молдовы и Болгарии // Етнологията вчера, днес и утре (Исследования, посвященные на 65-годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев). Университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий». Велико Търново, 2006. С. 413-436.

Квилинкова Е. Н. Гагаузские календарные обычаи и обряды, связанные с водой, растительностью и огнем // На перехрестях світової науки. Матеріали III Міжнародної наукової конференції «Вікно в Європейську науку», присвяченої 140-річчю від дня народження Р. Ф. Кайндля. Черновці: Прут, 2006. С. 82-84.

Квилинкова Е. Н. Методы и методика сбора полевого материала по традиционной культуре // Anuar științific. Institutul de stat de relații internaționale din Moldova. Vol. IV. Chișinău, 2006. P. 91-97.

Квилинкова Е. Н. Типы семьи у гагаузов в XIX – первой половине XX в. // ЗЖ, 2006. № 10 (179). С. 50-54.

Квилинкова Е. Н. О принципе двойной самоидентификации гагаузов в прошлом и настоящем // ЗЖ, 2006. № 11 (180). С. 36-44; а также в сборнике: Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25–26 сентября 2006. г. Комрат. М., 2006. С. 264-283.

Квилинкова Е. Н. Образ волка и волчьих праздники – символ гагаузской этничности или общебалканское явление (К вопросу о классификации эле-

ментов культа волка у гагаузов) // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Мат-лы Пятых С-Петербургских этнографических чтений. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2006. С. 98-102.

Квилинкова Е. Н. Гагаузские песни религиозного содержания как источник знания по истории христианства // Етнос, культура, духовность. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції «Інноваційні моделі розвитку туристичної інфраструктури України. Буковинське та світове старообрядництво: історія, культура, туризм». Чернівці, 23–24 вересня 2006 р. Частина 2. Чернівці: Прут, 2006. С. 84-88.

Квилинкова Е. Н. Страницы ветхозаветной истории в гагаузских народных песнях // Buletin științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie. Vol. 5 (18). Chișinău, 2006. P. 142-153.

Квилинкова Е. Н. О языковой и этнической идентификации гагаузов Греции // Revista de etnologie și culturologie. Vol. I. Chișinău, 2006. P. 279-290.

Квилинкова Е. Н. Методы и методика сбора полевого материала по календарной обрядности // Иван Франко і Буковина. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 150-річчю від дня народження Іван Франка. Черновці: Прут, 2006. С. 243-248.

Квилинкова Е. Н. Роль религиозного и языкового факторов в сохранении этничности // Человек в истории и культуре. Сборник научных работ в честь 70-летия лауреата Государственной премии Украины, академика РАЕН, профессора, доктора исторических наук В. Н. Станко. Одесса–Терновка: Друк, 2007. С. 327-331.

Квилинкова Е. Н. Обычное право гагаузов XIX – первая половина XX в. // Русин. Международный исторический журнал. Кишинев: „ELENA-V.I.”, 2007. № 1 (7). С. 51-59.

Квилинкова Е. Н. Общие черты и региональные особенности гагаузской календарной обрядности // Българи и гагаузи заедно през годините: Матеріали от петата и от шестата международни научни конференции на тема «Функционирането на българския и другите езици и литератури в контекста на езиковата ситуация в Република Молдова» (11 май, 2005 г. 11 май, 2006 г.) Комрат: Знак'94, 2007. С. 85-98.

Квилинкова Е. Н. Этнорегиональные особенности гагаузской календарной обрядности // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 1. Одесса, 2007. С. 50-64.

Квилинкова Е. Н. Этнорегиональные особенности обряда «курбан» у гагаузов // VII Конгресс этнографов и антропологов России. Доклады и выступления. Саранск, 9–14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 258-259.

Квилинкова Е. Н. Отражение этнокультурных взаимодействий в гагаузском песенном фольклоре // VII Конгресс этнографов и антропологов Рос-

сии. Доклады и выступления. Саранск, 9–14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 358-359.

Квилинкова Е. Н. Традиционная соционормативная культура гагаузов в XIX – первой половине XX в. // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 341–401.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь: генезис и этнокультурные влияния // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 2. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 419-438.

Квилинкова Е. Н. Социорегулятивные функции гагаузских и болгарских общесельских и межсельских праздников и их сохраняемость во времени // *Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional din Republica Moldova. Materialele Conferinței Internaționale. Chișinău, 2–4 august, 2007.* Chișinău: Cartdidact, 2007. P. 304-323.

Квилинкова Е. Н. Народные песни как исторический источник (по материалам гагаузского песенного фольклора) // Беларусь – Молдова: 15 лет дипломатических отношений. Межд. науч.-практ. конф. Кишинев, 16 ноября. 2007 г. Кишинев: CEP USM, 2007. С. 213-222.

Квилинкова Е. Н. Факторы, повлиявшие на процесс сохранения и/или утраты гагаузами традиционной обрядности // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20–21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 195-212.

Квилинкова Е. Н. Приметы и гадания в гагаузском народном календаре // *Revista de etnologie și culturologie. Vol 2. Chișinău, 2007.* P. 100-104.

Квилинкова Е. Н. Территориальная идентичность белорусов Молдовы через отношение к образу «Родина» // *Revista de etnologie și culturologie. Vol. 7. Chișinău, 2010.* P. 18-21.

Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Процесс адаптации белорусов в Молдове (на основе полевых материалов опроса белорусов Молдовы) // *Anuar științific. Vol. XI. Chișinău, 2011.* P. 21-29.

Квилинкова Е. Н. Украинское влияние в рождественско-новогодней обрядности гагаузов Приазовья // *Видатни науковци Черновицкого університету: А. Ф. Кайндль. Матеріали 5 Міжнародної наукової конференції Кайндлевские чтения. 16–17 травня, 2008. Частина 1. Черновцы, 2008.* С. 69-71.

Квилинкова Е. Н. Идентичность гагаузов в прошлом и настоящем // Традиционная культура. № 1. М., 2008. С. 87-98.

Квилинкова Е. Н. Идентификация своего языка различными группами гагаузов и становление названия «гагаузский язык» (по архивным, историографическим и этнографическим данным) // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 2. Одесса: Паллада, 2008. С. 80-94.

Квилинкова Е. Н. Традиционные способы выявления и наказания виновных у гагаузов // ЗЖ, 2008. № 10. С. 48-53.

Квилинкова Е. Н. Разновидности оберегов в традиционной культуре гагаузов // Buletin științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie. Vol. 9 (22). Chișinău, 2008. P. 190-198.

Квилинкова Е. Н. Магия и колдовство у гагаузов // Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М.: Старый сад, 2008. С. 215-227.

Квилинкова Е. Н. Гагаузские религиозные песни как одна из разновидностей народных молитв // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 3. Chișinău, 2008. P. 122-128.

Квилинкова Е. Н. Сакральные места в жилище гагаузов, связанные с лечебной магией // Жилище и одежда как феномен этнической культуры. Материалы VII Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008. С. 80-84.

Квилинкова Е. Н. Магия, заговоры, заклинания и обереги у гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 4. Материалы к III-му Российско-Молдавскому симпозиуму «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». М.: Старый сад, 2008. С. 339-372.

Квилинкова Е. Н. Этнокультурные влияния в календарной обрядности и в фольклоре гагаузов // От языкового многообразия к полиэтническому и мультикультурному образованию. Мат-лы межд. конф. 5–6 декабря 2006 года. Кишинэу: Vector, 2008. С. 191-201.

Квилинкова Е. Н. Исторические и этнографические источники по традиционной духовной культуре гагаузов // Revista de istorie a Moldovei. Chișinău, 2008. № 1. P. 53-62.

Квилинкова Е. Н. Традиционная культура в условиях трансформирующегося общества: народные способы лечения у гагаузов // Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М.: Типогр. ООО Интер-принт, 2008. С. 406-443.

Квилинкова Е. Н. Южнославянское влияние в гагаузском песенном фольклоре // Българският език в Молдова. Комрат, 2008. С. 102-108.

Квилинкова Е. Н. Сохранность традиционных знаний гагаузов о целебных растениях // Материалы конференции «Сохранение культурного наследия». Кишинев, 25–26 сентября 2008 г. Chișinău, 2009. С. 239-243.

Квилинкова Е. Н. Обереги в календарной обрядности и в народной медицине гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». М.: Старый сад, 2009. С. 291-309.

Квилинкова Е. Н. Отражение различных аспектов соционормативной культуры гагаузов в архивных источниках // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». М.: Старый сад, 2009. С. 347-376.

Квилинкова Е. Н. О значимости изучения региональных особенностей при выявлении этнической специфики (в связи с исследованием традиционной духовной культуры гагаузов) // Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009. С. 281-285.

Квилинкова Е. Н. Архивные и историографические данные в связи с гипотезой о гагаузско-болгарском билингвизме гагаузов // Revista moldovenească de drept internațional și relații internaționale. Chișinău, 2009. № 1. С. 100-111.

Квилинкова Е. Н. Гагаузские заговоры и лечебная магия: векторы этнокультурных параллелей // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 6. Культурное наследие и его социальные добродетели. М.: Старый сад, 2009. С. 375-408.

Квилинкова Е. Н. Институт крестного родства у гагаузов Молдовы и Болгарии // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры М.: Старый сад, 2009. С. 469-479.

Квилинкова Е. Н. Особенности форм усыновления в обычном праве гагаузов Молдовы и Болгарии // VIII Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. Оренбург, 2009. С. 490-491.

Квилинкова Е. Н. Институт знахарства и сохранность знаний народной медицины у гагаузов в настоящем // VIII Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. Оренбург, 2009. С. 561.

Квилинкова Е. Н. Традиционные знания гагаузов о целебных растениях и народные способы лечения болезней // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 3. Одесса: Паллада, 2009. С. 82-97.

Квилинкова Е. Н. Віддзеркалення традиційних норм і цінностей в гагаузькому фольклорі // Литература. Фольклор. Проблеми поетики. Тези доповідей VII Міжнародної наукової конференції «Українська культура в історичному розвитку та державотворенні», присвяченої 170-річчю від дня народження Павла Чубинського. Київ: Київський університет, 2009. С. 71-72.

Квилинкова Е. Н. Гагаузо-славянские этнокультурные параллели в рурсальной обрядности // Матеріали до української етнології: Щорічник. Збірник наукових праць. Вип. 8 (11). Київ, 2009. С. 244-251.

Квилинкова Е. Н. Традиционные формы усыновления у гагаузов в контексте обрядности балканских народов // Българска Бесарабия. Вип. 5. Ч. 1. Болград: «СМИЛ», 2009. С. 89-101.

Квилинкова Е. Н. Гагаузские заговоры в контексте балканской традиции заговаривания в народной медицине // Материалы международной научной конференции «Пруто-Днестровский регион. Диалог культур», посвященной 650-летию молдавской государственности и 300-летию со дня рождения Антиоха Кантемира. СПб., 2010. С. 110-115.

Квилинкова Е. Н. Особенности обряда «курбан» у гагаузов в сравнении с балканскими и тюркскими народами // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Том десети. Одесса-Велико-Търново: Фабер, 2010. 419-430.

Квилинкова Е. Н. Гагаузская традиционная народно-медицинская практика // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 9. История в культуре и культуре в истории. М.: Старый сад, 2010. С. 210-243.

Квилинкова Е. Н. Библиографический указатель литературы для изучения этногенеза, истории и культуры гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 9. История в культуре и культуре в истории. М.: Старый сад, 2010. С. 395-460.

Квилинкова Е. Н. Обычное право гагаузов (вторая половина XIX – конец XX вв.) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М.: Старый сад, 2010. С. 117-140.

Квилинкова Е. Н. Семья и семейная обрядность гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М.: Старый сад, 2010. С. 348-358.

Квилинкова Е. Н. Народные способы лечения детских болезней у гагаузов // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 5. Chișinău, 2010. P. 65-70.

Квилинкова Е. Н. О состоянии и перспективах развития гагаузоведения в Республике Молдова // Gagauz yerinin 15-ci yıldönümünä baalı «Gagauzologiyanın ilerlemesi: dil, kultura, istoriya, literature» Halklararası bilim-praktika konferençiyasının. Materialları. 22.12.2009. Komrat. 2010. С. 3-31.

Квилинкова Е. Н. Положение гагаузской женщины: история и современность // Femeile din Moldova. Coferința Republicană științifico-practică. Chișinău, 2010. P. 51-54.

Квилинкова Е. Н. Заговоры и заклинания во врачевательной магии гагаузов // Проблемы исторической регионалистики. Мат-лы Межд. науч.-практ. конф. Ч. 2. Чебоксары, 2010. С. 129-145.

Квилинкова Е. Н. Отражение хозяйственно-культурного типа в гагаузском народном календаре // Традиционное хозяйство в системе культуры этноса. Материалы Девятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2010. С. 276-281.

Квилинкова Е. Н. Гагаузская религиозная рукописная традиция // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 4. Одесса: Паллада, 2010. С. 59-71.

Квилинкова Е. Н. От болгарской общности и принципа двойной самоидентификации к этнониму «гагауз» // Болгары и гагаузы в многонациональной Молдове. Мат-лы Межд. науч.-практ. конф. 25 февраля, 2010 г. Варна, 2011. С. 49-57.

Квилинкова Е. Н. О значимости изучения фольклора в связи с проблемой этногенеза гагаузов // Наука і освіта: крок у майбутнє. Матеріали 6 Міжнародної наукової конференції «Кайндлівські читання», присвяченої 145-річчю від дня народження Р. Ф. Кайндля. Чернівці, 2011. С. 213-216.

Квилинкова Е. Н. Региональные особенности процесса трансформации традиционной обрядности гагаузов // Чувашская диаспора: история, современность, перспективы. Чебоксары, 2011. С. 86-100.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский язык сквозь призму динамики этнической идентичности гагаузов // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: К 70-летию академика В. А. Тишкова / Сост. М. Н. Губогло, Н. А. Дубова. М.: Наука, 2011. С. 600-616.

Квілінкова Є. Ступінь збереження гагаузами Приазов'я традиційної духовної культури у зв'язку з особливостями процесу етнічної та мовної ідентифікації // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. Т. 22. К., 2011. С. 283-296.

Квилинкова Е. Н. Народные песни религиозного содержания – составная часть духовного наследия гагаузов // Эпохи. Историческое списание. Год. 16. Бр. 1–2 (2008). Велико Търново, 2011. С. 111-125.

Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов через призму региональных особенностей – одного из важных критериев определения ее устойчивости/изменчивости // IX конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. 4–8 июля, г. Петрозаводск, 2011. Петрозаводск, 2011. С. 325.

Квилинкова Е. Н. «Святые письма» в гагаузской религиозной рукописной традиции // Revista de etnologie și culturologie. Vol. 9–10. Chișinău, 2011. P. 43-48.

Квилинкова Е. Н. Варианты «эпистолий» о воскресном дне, зафиксированные в гагаузских селах юга Молдовы // Старый Боровск. Старообряд-

чество: история, культура, современность. Материалы. М.: Боровск, 2011. С. 230-253.

Квилинкова Е. Н. Реликты культа воробья в гагаузской календарной обрядности // Праздники и обряды как феномены этнической культуры. Материалы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Отв. науч. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. СПб., 2011. С. 133-135.

Квилинкова Е. Н. Молдавское этнокультурное влияние в традиционной духовной культуре гагаузов // *Evoluția identității naționale și politice moldovenești: Esenția și caracterul percepției interne și externe. Materialele Conferinței științifice internaționale, Chișinău, 15–16 aprilie, 2011. Chișinău, Tip. „Prin-Caro”, 2011. С. 139-153.*

Квилинкова Е.Н. Славянское апокрифическое наследие в письменной традиции гагаузов // Славянский мир. Диалог культур. Сборник научных статей. Ч. 1. Кемерово-Омск, 2011. С. 410-422.

Квилинкова Е. Н. Внешние формы религиозной идентичности у бессарабских гагаузов и болгар (XIX – начало XX в.) // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 5. Одесса: Паллада, 2011. С. 27-36.

Квилинкова Е. Н. Гагаузско-болгарский билингвизм гагаузов или двуязычие гагаузского фольклора: предположения и факты // Езиците на културата. Юбилейна научна конференция по повод 35 години от създаването на ЮЗУ «Неофит Рилски» и във връзка с юбилей на проф. дфн Надежда Драгова. Октомври 2011 г.

Квилинкова Е. Н. Гендерная тематика через призму соционормативной культуры и песенного фольклора гагаузов // *Factorul feminin în istorie: Culegere de studii și documente / Acad. de Științe a Moldovei, Univ. de Stat din Moldova; coord. șt.: Lilia Zabolotnaia. Ch. : CEP USM, 2012. P. 55-72.*

Квилинкова Е. Н. Процесс межэтнического взаимодействия как один из критериев адаптации: бессарабский пласт в культуре гагаузов // Этнические меньшинства Молдовы. Республиканская научная конференция. Кишинев, 2012. С. 76-81.

Квилинкова Е. Н. Архивные и историографические данные о религиозности и о православной идентичности бессарабских гагаузов и болгар // *Stratum Plus. № 6. 2012. С. 301-326.*

Квилинкова Е. Н. Элементы материальной культуры через призму гагаузского песенного фольклора. Фольклор как историко-этнографический источник // Эпохи. Велико Тырново, 2012. Кн. 1.

Квилинкова Е. Н. Система наказаний за девиантное поведение в обычном праве гагаузов // Феномен социализации в этнической культуре: Материалы Одиннадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2012. С. 50-53.

Квилинкова Е. Н. Представления о болезнях и лечебная магия в народной медицине гагаузов в сравнении с народами Балкано-Дунайского региона // *Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Том десети. Одесса-Велико-Търново, 2012. С. 293-324.*

Квилинкова Е. Н. Культ огня у гагаузов в связи с празднованием дня весеннего равноденствия Новруз – праздник мира и добра // *Мат-лы Межд. конф. 21 марта 2013 г. Aşgabat-Yıym, 2013. С. 383-385.*

Квилинкова Е. Н. Русский язык в контексте гагаузской рукописной традиции // *Славянские чтения. Научно-теоретический журнал. Вып. 7. Кишинев, 2013. С. 78-90.*

Квилинкова Е. Н. О русском духовном наследии в гагаузской религиозной рукописной традиции // *X конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. 4–8 июля, г. Москва, 2013. М., 2013. С. 157-158.*

Квилинкова Е. Н. О традиции и инновации в гагаузской духовной культуре в связи с трансформационными процессами // *Межд. науч.-практ. конф. «Инновационное развитие Республики Молдова: национальные задачи и мировые тенденции». Комрат, 2013. С. 467-472.*

Квилинкова Е. Н. Народное православие в контексте гагаузской этнокультурной идентичности (вторая половина XX – начало XXI вв.) // *Постфактум: историко-антропологічні студії. № 2. Одесса, 2013. С. 13-28.*

Квилинкова Е. Н. Архивные и историографические сведения о распространении апокрифических текстов у бессарабских болгар и гагаузов // *България: метрополия и диаспора. Сборник по случай 65-годишната на д.и.н. Николай Червенков. Ch.: «S.Ş.B», 2013. С. 159-171.*

Квилинкова Е. Н. Процесс культурной динамики и проблема взаимовлияния культур // *Социум. Культура. Личность. Досуг: социальные практики культурогенеза. Мат-лы IV Межд. науч.-практ. конф., 26–27 сентября 2013. Тюмень: РИЦ ТГАКИиСТ, 2013. С. 23-26.*

Квилинкова Е. Н. Эпизоды истории российской империи, отраженные в гагаузском песенном фольклоре // *Славянские чтения. Научно-теоретический журнал. Вып. 2/8. Кишинев, 2013. С. 26-36.*

Квилинкова Е. Н. Об особенностях языковой идентификации гагаузов Греции и их песенном фольклоре // *Tehlikedeki Diller Dergisi – Türk dilleri. Cilt / Vol. 2. Sayı 3. 2013. S. 29-46.*

Квилинкова Е. Н. Об особенностях сказочного фольклора гагаузов Греции // *Tehlikedeki Diller Dergisi – Türk dilleri. Cilt / Vol. 2. Sayı 3. 2013. S. 47-56.*

Квилинкова Е. Н. Образ петуха в системе гагаузской зооморфной символики и традиционной обрядности // *Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 6. Одесса, 2012–2013. С. 30-37.*

Квилинкова Е. Н. Гагаузские апокрифические молитвы сквозь призму этнокультурного взаимодействия // *Материали Міжнародної науково-правк-*

тичної конференції (27–28 вересня 2013 р.). м. Чернівці, Чернівецький національний університет ім., Юрія Федьковича. Факультет історії, політології та міжнародних відносин та ін. Одеса, 2013. С. 51-66.

Квилинкова Е. Н. О значимости караманлийской литературы и церковно-славянского языка в религиозной жизни гагаузов // Славяне в Карпато-Дунайском регионе: Вопросы взаимовлияния этносов и культур. Мат-лы межд. науч.-практ. конф. Кишинев, 2014. С. 141-148.

Квилинкова Е. Н. Культ коня у туркмен и гагаузов через призму этнокультурных параллелей // Мат-лы Межд. научн. конф. «Наследие юго-восточного Туркменистана в системе древних и средневековых культур Евразии» (11–14 марта 2014 года). Aşgabat-Ýum, 2014. С. 515-517.

Квилинкова Е. Н. Процесс адаптации белорусов Молдовы через призму гражданской идентичности // Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии. Мат-лы II Межд. науч. конф. 26-27 мая 2010 г. Т. 2. Психология Межкультурного взаимодействия. Смоленск: Универсум, 2010. С. 135-138.

Квилинкова Е. Н. Народная медицина гагаузов и ее сохраняемость во времени: традиция и практика // Мат-лы Межд. науч.-теорет. конф. «Традиция и современная этнология Казахстана», приуроченной к 80-десятилетию КазНУ им аль Фараби и 60-десятилетию А. Б. Калыша. 29 марта, 2014 г. Алматы: Казак университеті, 2014. С. 267-271.

Квилинкова Е. Н. К вопросу об изображении образа волка в геральдике тюркских народов // Мат-лы Межд. науч.-практ. конф. «VI Оразбаевские чтения» по теме: «Проблема преемственности культур в археологии и этнологии», приуроченной к 80-десятилетию КазНУ имени аль-Фараби. 25 апреля 2014 г. Алматы: Казак университеті, 2014. С. 36-43.

Квилинкова Е. Н. Радикализм священника с. Чумлекной Стефана Киранова в борьбе с остатками язычества у населения колоний болгарского водворения (на основе архивных и историографических материалов) // Бесарабските българи: история, култура и език. Кишинев: «S.Ş.V.», 2014. С. 167-176.

Квилинкова Е. Н. О татарском роднике в Буджаке в контексте вопроса о культе источника у гагаузов // Восток – Запад: Диалог цивилизаций Евразии. Вып. 13. Проблемы истории и археологии. „Человек и природа в Восточном Татарстане. Азнакаевский регион: проблемы истории и культуры”. Под ред. А. А. Бурханова. Казань, 2014. С. 64-70.

Квилинкова Е. Н. О сохранности традиционной обрядности у бессарабских гагаузов и болгар через призму связи времен // История и современность. № 1(19). М.: «Учитель», 2014. С. 182-199.

Квилинкова Е. Н. Обряд курбан у гагаузов: степень сохранности и трансформации // журнал Кара Дениз. 2014. № 20/2. С. 22-51.

Квилинкова Е. Н. О молдавско-гагаузском этнокультурном взаимодействии // Исторические связи Молдовы со странами СНГ. Кишинев, 2014. С. 151-165.

Квилинкова Е. Н. Разновидности обряда «курбан» у гагаузов и способы его приготовления // *Revista de etnologie și culturologie*. Vol. XVI. Chișinău, 2014. P. 64-70.

Квилинкова Е. Н. Культурная и религиозная общность народов Молдовы как важный фактор устойчивости Молдавского государства // *Moldova devletlii 655 yaşında. yazı toplumu. Tombarlak masanın materialları*. Avgustun 20-si 2014 y. Komrat, 2014. С. 122-133.

Квилинкова Е. Н. «Сказание о двенадцати пятницах» в гагаузской рукописной традиции // Старообрядчество. История. Культура. Современность. Материалы. Т. II. М., 2014. С. 64-77.

Квилинкова Е. Н. Отражение влияния молдавской религиозной литературы в гагаузских рукописных текстах // *Conferința științifico-practică internațională „Evoluția identității național-statale și politice moldovenești: esența și caracterul perceperii interne și externe” (cu prilejul aniversării a 655-cea a constituirii Statului moldovenesc)*. Chișinău, 8 septembrie 2014. С. 43-46.

Квилинкова Е. Н. Гагаузская семья: статус супругов и внутрисемейные взаимоотношения // Мат-лы межд. науч.-практ. конф. «II Аргынбаевские чтения», посвященной 90-летию выдающегося ученого-этнографа, доктора исторических наук, профессора Халел Аргынбаева. 25 декабря 2014 г. г. Алматы. Алматы «Қазақ университеті», 2014. С. 321-325.

Квилинкова Е. Н. Символ волка в гагаузской национальной геральдике: за и против // 6. Uluslararası Balkanlarda. Sosyal bilimler Kongresi. Bildiriler / Proceedings. 2 Cilt. Editor: Prof. Dr. Recai Coşkun. 8–12 Haziran 2014 / Komrat – Moldova. Sakarya Üniversitesi, 2014. С. 1003-1031.

Квилинкова Е. Н. Крестное родство и социальный престиж у гагаузов // Богатство и престиж в традиционной культуре. Мат-лы Тринадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений / Отв. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. СПб., 2014. С. 133-137.

Квилинкова Е. Н. Курбан «Аллахлык» у гагаузов // Мат-лы Межд. науч.-практ. конф. «VII Оразбаевские чтения» «Казахстанская археология и этнология: прошлое, настоящее и будущее», приуроченной 550-летию образования Казанского ханства, 20-летию Ассамблеи народа Казахстана 28–29 апреля 2015 г. г. Алматы. Алматы: «Қазақ университеті», 2015. С. 183-186.

Квилинкова Е. Н. Национальные символы гагаузов сквозь призму культурной памяти // XI Конгресс этнологов и антропологов России. Контакты и взаимодействие культур. Сборник материалов. Екатеринбург, 2–5 июля, 2015 г. Москва-Екатеринбург, 2015. С. 126.

Квилинкова Е. Н. Гагаузская национальная символика // Траектории двадцатилетнего нацистроительства. Опыт Гагаузии. Сборник докладов Межд. науч.-практ. конф. «20 лет АТО Гагаузия. Прошлое, Настоящее, Будущее. Роль и место Гагаузской автономии в современной Молдове», 12 декабря 2014 г. Комрат: Научно-исследовательский Центр Гагаузии им. М. В. Маруневич, 2015. С. 175-197.

Квилинкова Е. Н. Отражение вопроса о культе волка в исследованиях гагаузоведов // Межд. науч.-практ. конф., посвященная 24-ой годовщине образования Комратского государственного университета. Наука. Образование. Культура. 11 февраля, 2015 г. Т. 2. Комрат, 2015. С. 382-392.

Квилинкова Е. Н. Гагаузские варианты апокрифической литературы в связи с вопросом о «первоисточнике» перевода // Функционирование славянских и других языков и литератур в контексте языковой ситуации РМ. Науч.-практ. конф., посвященная дню славянской письменности. 23 мая 2014 г. г. Комрат. Комрат, 2015. С. 47-51.

Квилинкова Е. Н. Ярмарки и базары, их взаимодействие с православными традициями в культуре гагаузов и болгар в XIX – начале XX в. // Торговля в этнокультурном измерении. Материалы Четырнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений / Отв. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2015. С. 319-324

Квилинкова Е. Н. Культ источника в традиционных представлениях гагаузов и болгар: от прошлого к настоящему // Homo sapiens în raporturile dintre sistemele naturale și factorii de mediu / Lucrările Conferinței științifice a tineretului studios dedicată Zilei Internaționale a Sudenților cu participare internațională. Chișinău, 13 noembrie, 2015. Chișinău, 2015. P. 113-117.

Квилинкова Е. Н. Архаичные формы празднования дня Св. Георгия у бессарабских болгар и гагаузов // Молдовско-български връзки: история и култура. Съставители: д.и.н. Николай Червенков, д-р Иван Думника. Кишинев: S.Ș.B., 2016. С. 338-360.

Квилинкова Е. Н. Архаичные формы обряда курбан у гагаузов: степень сохранности и трансформации // VII Международные православные общеобразовательные Чакировские чтения. Вулканешты, 2016. С. 111-138.

Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов Молдовы в контексте этнорегиональных особенностей // Наука. Образование. Культура. Мат-лы межд. науч.-практ. конф., посвященной 25-годовщине Комратского государственного университета. г. Комрат, 4 февраля, 2016 г. Т. II. Лингвистика, история, культура. Комрат, 2016. С. 455-460.

Квилинкова Е. Н. Отражение черт гагаузского национального характера в пословицах и поговорках // Наука. Образование. Культура. Мат-лы межд. науч.-практ. конф., посвященной 25-годовщине Комратского государствен-

ного университета. г. Комрат, 4 февраля, 2016 г. Т. II. Лингвистика, история, культура. Комрат, 2016. С. 461-467.

Квилинкова Е. Н. Отражение в народном календаре болгар и гагаузов культа женщины-матери // Материнство и отцовство сквозь призму связи времен и культур. Мат-лы Девятой международной конференции Российской ассоциации исследователей женской истории и Института этнологии и антропологии им. М. Маклая РАН. 13–16 октября, г. Смоленск. Т. 2. Смоленск–Москва: СмолГУ, 2016. С. 184-188.

Квилинкова Е. Н. Гагаузоведение в молдавской этнологии (100-летний путь) // Buletin științific. Revistă de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie. Fascicula Etnografie și Muzeologie. Nr. 23 (36). Serie nouă. Chișinău 2015. С. 64-80.

Квилинкова Е. Н. Вклад представителя гагаузской священнической династии Михаила Чакира в развитие народного просвещения и культуры народов Бессарабии // Роль национальных меньшинств в развитии молдавской государственности. Мат-лы респуб. науч. конф. г. Кишинев, 22 мая 2016. Кишинев: Институт иудаики, 2016. С. 120-127.

Квилинкова Е. Н. Женские праздники в народном календаре болгар и гагаузов: традиции и трансформации. Dunărea – Nistru. Anuar. Taraclia: Universitatea de Stat „Grigorie Țamblac” din Taraclia, 2016. Vol. IV. С. 20-27.

Квилинкова Е. Н. Доверие к народным способам выявления и наказания виновного как гарант бесконфликтного разрешения вопросов (О формах и способах наказания за преступления и проступки, согласно обычному праву гагаузов) // Этносоциология вчера и сегодня. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2016. С. 442-450.

Квилинкова Е. Н. О культурном ареале распространения термина курбан и особенностях данного жертвоприношения в разных религиозных и этнических культурах // Социум. Культура. Личность. Досуг: современные социокультурные практики в региональном культурном пространстве. Мат-лы VII науч.-практ. конф. 17 ноября, 2016 г. Вестник тюменского государственного института культуры. Научный журнал. 02 (06) / 2016. Тюмень, 2016. С. 174-179.

Квилинкова Е. Н. Отражение этапов хозяйственной деятельности в гагаузском народном календаре // Наука. Образование. Культура. Межд. науч.-практ. конф., посвященная 26-ой годовщине Комратского государственного университета. г. Комрат, 10 февраля 2017. Сборник тезисов. Том II. Сост. Т. И. Раковичена, Т. Г. Великова, А. К. Папцова. Комрат, 2017. С. 245-247.

Квилинкова Е. Н. Выраженность культа волка в традиционной обрядности и в мировоззрении гагаузов и болгар // Человек в истории и культуре. Мемориальный сборник научных работ в память лауреата Государственной

премии Украины академика РАЕН, профессора доктора исторических наук В. Н. Станко. Вып. 3. Одесса: Ирбис, 2017. С. 589-601.

Квилинкова Е. Н. О сохранности у гагаузов традиционной обрядности (на примере «Волчьих праздников» // Традиционная культура тюркских народов в изменяющемся мире / Мат-лы первой межд. тюркской конференции. г. Казань, 12–15 апреля, 2017 г. Сост. Г. К. Мансурова. Казань: Ак Буре, 2017. С. 242-245.

Квилинкова Е. Н. Православная общность и близость «культурной дистанции» как важные факторы укрепления государственности и устойчивого развития полиэтничной Молдовы // *Durabile a Moldovei polietnice. Statalitatea Moldovei: Continuitatea istorică și perspectiva dezvoltării. Materialele conferinței științifice internaționale. Chișinău, 24–25 martie 2017, organizată sub patronajul Președintelui Republicii Moldova, Igor Dodon. Chișinău: Tipogr. «Print-Caro», 2017. С. 330-340.*

Квилинкова Е. Н. Молдавское этнокультурное влияние в традиционной духовной культуре гагаузов // *Statalitatea Moldovei: abordare interdisciplinară culegere de articole științifice. Chisinau, 2017. С. 71-82.*

Квилинкова Е. Н. Хаджылык у бессарабских гагаузов и болгар в контексте традиции православного паломничества // XII Конгресс этнологов и антропологов России. Миссия антропологии и этнологии. Научные традиции и современные вызовы. 3–6 июля. Ижевск, 2017. Москва; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. С. 473.

Квилинкова Е. Н. Отражение культа Богородицы в традиционной обрядности бессарабских гагаузов // *Приятель українців. 150 років від дня народження Р. Ф. Кайндля. Збірник наукових статей за матеріалами міжнародної наукової конференції «150 років від дня народження Р. Ф. Кайндля», 23 вересня 2016 р. Чернівці: Арт-Друк, 2016. С. 77-87.*

Квилинкова Е. Н. Гагаузы – тюркоязычные и православные: о приоритетах языковой и конфессиональной идентичности в этнической истории гагаузов // *Материалы II Форума гуманитарных наук «Великая степь». Ч. 2. Астана, 2017. С. 579-589.*

Квилинкова Е. Н. О влиянии русского языка на гагаузскую религиозную литературу // *Духовное и историко-культурное наследие русских Молдовы. Кишинэу: Tip. paral, 2017. С. 185-190.*

Квилинкова Е. Н. Национальный вопрос в гагаузских селах Бессарабии в революционные 1917–1918-е гг.: взаимоотношения крестьян и духовенства // *Гагаузы и болгары Бессарабии в Первой мировой войне 1914–1918 гг. Кишинев: Tipogr. „Lexon-Prim”, 2017. С. 614-623.*

Квилинкова Е. Н. Русский язык в религиозной жизни бессарабских гагаузов // *Социальная интеграция и развитие этнокультур в евразийском простран-*

стве. Сборник мат-лов Межд. науч. конф. / отв. ред. С. Г. Максимова. Вып. 5. Ч. 2. Барнаул: «Новый формат», 2017. Часть II. С. 53-58.

Квилинкова Е. Н. «Хаджылык в контексте исторических форм православного паломничества у задунайских переселенцев» // Наука. Образование. Культура. Межд. науч.-практ. конф., посвященная 27-ой годовщине Комратского государственного университета. Сборник статей. Т. II. Комрат, 2018. С. 335-341.

Квилинкова Е. Н. «Волчы» имена и фамилии (Курта, Курти, Курдогло и др.) в гагаузской антропонимии в связи с обшетьюркской традицией // Наука. Образование. Культура. Межд. науч.-практ. конф., посвященная 27-ой годовщине Комратского государственного университета. Сборник статей. Т. II. Комрат, 2018. С. 330-335.

Квилинкова Е. Н. Народная дипломатия и представительство в контексте международных религиозно-культурных контактов (на примере православной паломнической традиции у гагаузов) // Moldoscopie (Probleme de analiză politică). № 1 (LXXX). Chişinău: USM, USPEE, AMSP, 2018. С. 186-199.

Квилинкова Е. Н. Роль М. Чакира в официальном признании глоттонима «гагаузский язык» (К вопросу о языке как факторе консолидации этноса) // Conferința științifică națională „Protoiereul Mihail Ceachir – un cărturar al bisericii din Basarabia”. Chişinău, 10 septembrie 2018. Programul și rezumatele comunicărilor științifice. Chişinău: F. e., 2018. С. 56.

Квилинкова Е. Н. Народная медицина как составная часть традиционной культуры // Актуальні питання суспільно-гуманітарних наук та історії медицини. Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції. Чернівці, 11–12 жовтня 2018 року. Чернівці, 2018. С. 88-90.

Квилинкова Е. Н. О значимости для гагаузов веры предков (в связи с вопросом о религиозном плюрализме и об отношении православных к инославным) // Идентичность. Сборник докладов и сообщений межд. науч.-практ. конф. «Единство исторических судеб», посвященной 80-летию со дня рождения Михаила Николаевича Губогло». Комрат: Б. и., 2018. С. 363-374.

Квилинкова Е. Н. Образ волка в традиции тюрко-монгольских народов и через призму современных этнополитических реалий (в контексте гагаузской национальной символики) // Globalization and modern Eurasia: history, trends, challenges for change”. The 9th East Asian Conference on Slavic-Eurasian Studies in Ulaanbaatar. Ulaanbaatar, Mongolia. 30 June – 1 July, 2018. С. 70.

Квилинкова Е. Н. Образ волка в традиции тюрко-монгольских народов в контексте традиционных воззрений гагаузов // Globalization and modern Eurasia: history, trends, challenges for change”. 30 June – 1 July, 2018. Ulaanbaatar, Mongolia, 2018 оны 6-р сарын – 7-р сарын 1. Ред., докт. Проф. Д. Алтай. Ulaanbaatar, Mongol Улс: Udum Soyol, 2018. С. 294-315.

Квилинкова Е. Н. О караманлийской литературе как источнике знаний по библейской истории и преданиям (в связи с вопросом об использовании гагаузами письменности и языка) // Дриновський збірник / Дриновски сборник. Т. XI. Харків-Софія: вид-во Болгарської академії наук «Проф. Марин Дринов», 2018. С. 105-111.

Квилинкова Е. Н. Мусульманський хадж и православний хаджылык (в контексте турецкого влияния на паломническую традицию балканских народов) // Материалы III форума гуманитарных наук «Великая степь». Т. 1. Астана, 2018. С. 90-100.

Квилинкова Е. Н. Русский язык у бессарабских гагаузов в контексте школьного образования и богослужения // Славянские чтения. Научно-теоретический журнал. № 12(18). Кишинев, 2018. С. 129-139.

Квилинкова Е. Н. Особенности трансформации традиционной духовной культуры гагаузов в контексте их этнокультурной идентичности // XIII Конгресс антропологов и этнологов России. Сборник материалов. Казань, 2–6 июля 2019 г. / Отв. ред.: М. Ю. Мартынова. М.; Казань: ИЭА РАН, КФУ, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. С. 380.

Квилинкова Е. Н. Традиция хаджылык у гагаузов и других балканских христианских народов: исторический контекст // Историческая этнология. Казань, 2019. Т. 4. № 1. С. 132-150.

Квилинкова Е. Н. Приверженность гагаузов православию как способ сохранения наследия предков и этнокультурного кода // Материалы первого международного алтаистического форума «Тюрко-монгольский мир большого Алтая: историко-культурное наследие и современность» 12–14 сентября 2019 г. Барнаул – Горно-Алтайск, 2019. С. 183-187.

Квилинкова Е. Н. «Сон Пресвятой Богородицы» в гагаузской рукописной традиции // Старообрядчество: история, культура, современность. Мат-лы межд. конф. 21-22 ноября 2019 г. Материалы, 2019 № 18. С. 103-107 // file:///C:/Users/Svetlana/Downloads/Materialy_SIKS_2019_s.pdf

Квилинкова Е. Н. Вопросы формирования национальной идентичности и развития межкультурного диалога в Республике Молдова // Социальная интеграция и развитие этнокультур в евразийском пространстве: сборник материалов международной научной конференции / отв. ред. С. Г. Максимова. Вып. 8. Том 2. Барнаул: ИП Колмогоров И. А., 2019. С. 56-60.

Квилинкова Е. Н. Молдова полиэтничная или мононациональная? // Научно-практическая конференция с участием ученых Республики Молдова, посвященная 660-летию молдавской государственности. Молдова и Гагаузия в контексте развития Молдавской государственности. Тезисы докладов. Комрат, 2019. С. 48-52.

Квилинкова Е. Бессарабский пласт в духовной культуре гагаузов в связи с процессом социально-культурной адаптации // Журнал гуманитарных исследований “Bilgilär”. Комрат, 2019. № 2. С. 67-73.

Квилинкова Е. Н. Основные нравственные и культурные ценности гагаузов (терминологический аспект соционормативной культуры) // Наука. Образование. Культура. Международная научно-практическая конференция, посвященная 28-ой годовщине Комратского государственного университета. г. Комрат, 15 февраля 2019 г. Сб. статей. Т. II. Комрат: КГУ, 2019. С. 330-341.

Квилинкова Е. Н. Степень сохранности песенного фольклора у гагаузов Молдовы, Украины, Болгарии и Греции // Наука. Образование. Культура. Международная научно-практическая конференция, посвященная 28-ой годовщине Комратского государственного университета. г. Комрат, 15 февраля 2019 г. Сб. статей. Т. II. Комрат: КГУ, 2019. С. 341-350.

Квилинкова Е. Н. О значимости формирования национальной идентичности и установления межэтнического консенсуса в контексте сохранности государственности Республики Молдова // Сакович В. А., Бенюк В. А., Квилинкова Е. Н. и др. Национальные интересы Молдовы в дискурсе современных вызовов: к 70-летию профессора В. А. Саковича. Колл. монография под редакцией Бенюка В. А., Квилинковой Е. Н. Кишинев: Tipogr. «Print Caro», 2019. С. 82-97.

Квилинкова Е. Н. Опыт сохранения в Гагаузии культурного наследия на примере праздника Хедерлез // Patrimoniul cultural de ieri – implicații în dezvoltarea societății durabile de mâine Yesterday’s cultural heritage – contribution to the development of a sustainable tomorrow’s society (Культурное наследие прошлого – вклад в развитие стабильного общества в будущем). Conferință științifică internațională dedicată zilelor europene ale patrimoniului Program și rezumatele comunicărilor. Chișinău, 23–24 septembrie 2019. С. 97 // <http://asm.md/galerie/file/2019-conf/program-rezumate-2.pdf?fbclid=IwAR2OcTx4-2kp46LyrD5SfTYDz8hjtMUtqqwtjV80ecOrpDIHhAvNtnfOIUQ>

Квилинкова Е. Н. Этнокультурный плюрализм в полиэтничном государстве – основа демократии и стабильности его существования // Simpozionul național de studii culturale. Ediția I. Dedicat zilelor Europene ale patrimoniului cultural. Chișinău, 26 septembrie 2019. С. 56-57.

Квилинкова Е. Н. Курбан в разных религиозных и этнических культурах: от истоков к современности // «Ұлы Дала». IV-ші халықаралық гуманитарлық ғылымдар форумының материалдары (Екінші бөлім) (Материалы IV форума гуманитарных наук «Великая Степь»). В 2-х тт. Т. 2. Нур-султан: «Ғылым» баспасы, 2019. С. 195-211.

Квилинкова Е. Н. Географические познания гагаузов в связи с традиционной картиной мира, представлениями о святой земле и традицией пра-

вославного паломничества // Comunități Etnice și Diaspora în timp și spațiu (Этнические общины и диаспоры во времени и пространстве) / coordonator Dorin Lozovanu. Chișinău: Tipogr. «Biotehdesign», 2019. С. 84-86.

Квилинкова Е. Н. Священник с. Исерлия Димитрий Чакир: жизнь, деятельность и особенности идентификации // Дриновски сборник. Т. XII. София-Харьков: Изд. на БАН проф. М. Дринов, 2019. С. 72-86.

Квилинкова Е. Н. Автоэтнография как способ трансляции приемов полевой работы (к вопросу о новых исследовательских стратегиях) // Știință. Educație. Cultură. Международная научно-практическая конференция, посвященная 29-ой годовщине Комратского государственного университета: Сборник статей / науч. ком.: Захария С. К. (председатель) [и др.]. Т. 4: История и философия. Культура и искусство / сост.: Т. И. Раковчена [и др.]. Комрат: КГУ (Tipogr. «A&V Poligraf»), 2020. С. 379-385.

Квилинкова Е. Н. Гагаузоведение: от описательной этнографии к аналитической этнологии // Știință. Educație. Cultură. Международная научно-практическая конференция, посвященная 29-ой годовщине Комратского государственного университета: Сборник статей / науч. ком.: Захария С. К. (председатель) [и др.]. Т. 4: История и философия. Культура и искусство / сост.: Т. И. Раковчена [и др.]. Комрат: КГУ (Tipogr. «A&V Poligraf») 2020. С. 386-392.

Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Диалог культур в условиях глобализации и интеграции // Беларусь – Молдова: взгляд молодежи в третье тысячелетие. Материалы междунар. науч.-практ. конф. 28–29 апреля. Кишинев: Vector, 2004. С. 106-119.

Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Национальная культура и глобализация // Славянские чтения. Вып. 3. Материалы науч.-теор. конф. Кишинев, 2005. С. 61-70.

Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Проблема сохранения культурного своеобразия // На перехрестях світової науки. Матеріали III Міжнародної наукової конференції «Вікно в Європейську науку», присвяченій 140-річчю від дня народження Р. Ф. Кайндля. Черновці: Прут, 2006. С. 144-147.

Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. О сохранении традиционной народной обрядности в современный период (к вопросу о феномене устойчивости народной культуры) // Revista de istorie a Moldovei. Chișinău, 2007. № 3. P. 63-67.

Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Национальные культуры в условиях глобализации // Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Серыя гуманітарных навук. 2011. № 2. С. 9-14.

Квилинкова Е., Сакович В. Сохранение культурного наследия в условиях глобализации – вопрос выживания этноса // XI Конгресс этнологов и ан-

тропологов России. Контакты и взаимодействие культур. Сборник материалов. Екатеринбург, 2–5 июля, 2015 г. Москва–Екатеринбург, 2015. С. 211.

Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Национальные культуры в контексте современных глобализационных процессов // Актуальні питання суспільно-гуманітарних наук та історії медицини. Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції. Чернівці, 11–12 жовтня 2018 року. Чернівці, 2018. С. 91-93.

Сакович В. А., Квилинкова Е. Н. Об образе волка и общих сюжетах в мифологии народов Евразии // Revista de Etnologie si Culturologie. Vol. XXV. Chişinău, 2019. С. 48-56.

Клишина О. С. Методология этнологического исследования художественных текстов (на примере творчества А. Н. Островского, Н. С. Лескова и А. П. Чехова) / Автореферат дисс. доктора исторических наук. М., 2013 // <http://cheloveknauka.com/metodologiya-etnologicheskogo-issledovaniya-hudozhestvennyh-tekstov#ixzz5jwEEuXZ6> (дата обращения – 19.10.2019).

Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования. М., 2003.

Козьмин В. А. Полевая этнография. СПб.: СПбГУ, б. г. // <https://textarchive.ru/c-1022660-pall.html> (дата обращения – 20.07.2019).

Коларова Й. Из гагаузкия фолклор на с. Олпаша, Одринско (Материали) // Филология, София, 1982. № 10-11. С. 108-114.

Коларова Й. Одринските гагаузи и техният българоезичен фолклор // Украйна и България. Етнокултурни и етнолингвистични аспекти. София: Албатрос, 1999. С. 70-86.

Колева Д. Музикалният фолклор на гагаузите от с. Червенци – Варненска област // Дайджест на учителя музикант. Варна, 1998. С. 5-30.

Коломийцев В. Ф. Методология истории (от источника к исследованию). М., 2001.

Комарова Г. А. Золотой век отечественной этносоциологии // Идентичность. Комрат, 2018. С. 45-69.

Кондратьев В. С. Эксперимент ex post facto в социологическом исследовании // СЭ, 1974. № 2.

Культурология // <http://yhdgbfhjng.ru/kulturologiya/kulturologiya3.html> (дата обращения – 20.11.2019).

Курдогло К. Гагаузы на Святом Афоне. Кишинев: Tip. Centrala, 2014. 256 с.

Курдогло К. И. Книга судеб. Кишинев, 2009.

Курдогло К. И. Голод в Гагаузии (1946–1947 гг.). Кишинев, 2010.

Курдогло К. И. Репрессии и депортации гагаузов 1940–1941 гг., 1944–1952 гг. Книга судеб: люди, события, документы. Кишинев, 2016.

Курилович Н. В. Контент-анализ: логика развития метода // Методология исследования политического дискурса: актуальные проблемы содержа-

тельного анализа общественно-политических текстов. Вып. 2. Минск: БГУ, 2000.

Курогло С. С. Гагаузские обряды, связанные с рождением ребенка (XIX – начало XX вв.) // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинев, 1973. № 2. С. 91-93.

Курогло С. С. Гагаузские обычаи, обряды и верования, связанные со смертью и похоронами // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинев, 1977. № 1. С. 88-90.

Курогло С. С. Изменение духовного облика гагаузского крестьянства за годы Советской власти // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинев, 1979. № 2. С. 86-94.

Курогло С. С. Личные имена у гагаузов // Историческая ономастика. М., 1977. С. 180-188.

Курогло С. С. Поминальные обряды и обычаи гагаузов в XIX – начале XX вв. // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинев, 1975. № 3. С. 79-83.

Курогло С. С. Свадьба и свадебный фольклор гагаузов // Женурь ши спечий фолклориче. Кишинэу: Штиинца, 1972. С. 149-162.

Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв. Кишинев: Штиинца, 1980. 138 с.

Курогло С. С., Никогло Д. Е. К проблеме этнокультурных взаимосвязей гагаузов с соседними народами (на материале терминологии традиционной гагаузской кухни) // Ştiinţa. Chişinău, 1995. № 1. С. 15.

Курогло С. С., Филимонова М. Ф. Прошлое и настоящее гагаузской женщины. Кишинев: Карта молдовеняскэ, 1976. 76 с.

Латынов В. В. Исследование социальных представлений методом интент-анализа. // Языковое сознание: формирование и функционирование. Сб. ст. / Отв. ред. Н. В. Уфимцева. М., 1998.

Ле Гофф Жак. С небес на землю / Кризис методологии истории // Одиссей. М.: Наука, 1991. С. 25-83.

Лотман Ю. Культура и взрыв. М., 1992.

Лукьянец О. С. Русские исследователи и молдавская этнографическая наука в XIX – начале XX века. Кишинев: Штиинца, 1986. 112 с.

Лукьянец О. С. Традиции и инновации в народной культуре // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев, 2006. С. 135-160.

Лях В. И. Культура Кубани: генезис и структурообразующие элементы. Материалы к лекциям. Краснодар. 2009. 381 с. (Лекция 2. Пространственно-временная панорама культурогенеза как константы теории региональной культуры // <https://lektsia.com/5x626b.html> (дата обращения – 20.11.2019).

- Мазур Л. Н. Методы исторического исследования. Екатеринбург, 2010.
- Мазырин В. М. Применение методов контент-анализа к материалам прессы // Количественные методы в гуманитарных науках. М.: Изд. МГУ, 1981.
- Малкина Г. Ю. Контент-анализ автобиографических рассказов в изучении личностных свойств. Дисс. ... канд. психол. наук. М., 2005.
- Малков С. Ю. История и синергетика. Методология исследования. Серия: «Синергетика в гуманитарных науках». М., 2005.
- Малькова В. К. Применение контент-анализа для изучения интернационального и национального в республиканской прессе // Статистика в этнографии. М., 1985.
- Манов А. Потеклото на гагаузите: техните обичаи и нрави. В две части. Варна, 1938.
- Мануйлов А. Н. Автоэтнографические техники в медицинской антропологии // МАиБ 2016. № 2 (12) // http://www.medanthro.ru/?page_id=2950
- Мартынова М. Ю. Михаил Николаевич Губогло и ордена дружбы народов. Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН сегодня // Идентичность. Комрат, 2018. С. 14-27.
- Мартынова М. Ю. Традиции и инновации в социо-нормативной культуре. М., 2008. 72 с.
- Маруневич М. В. К вопросу о пережиточных формах заключения брака у гагаузов // Известия АН МССР: серия обществ. наук. Кишинев, 1965. № 1. С. 31-36.
- Маруневич М. В. Материальная культура гагаузов XIX – начало XX в. Кишинев: Штиинца, 1988. 188 с.
- Маруневич М. В. Народное жилище гагаузов Чадыр-Лунгского района Молдавской ССР (на материалах сел Баурчи, Бешалма, Башкиой, Джолтай, Казакляя) // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии. Кишинев, 1968.
- Маруневич М. В. Некоторые особенности материальной культуры гагаузов Одесской области УССР // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. М., 1979.
- Маруневич М. В. Поселение, жилище и усадьба гагаузов Южной Бессарабии в XIX – начале XX в. Кишинев: Штиинца, 1980. 168 с.
- Маруневич М. В. Традиционная свадебная обрядность у гагаузов Молдавской ССР // Этнография и искусство Молдавии. Кишинев: Штиинца, 1972. С. 177-186.
- Маслова Г. С. Проблемы и методы изучения материальной культуры (опыт работы советских ученых) // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Т. 5. М.: Наука, 1970.

Матеева В. За билингвизма на гагаузите във всекидневната култура // Български фолклор (БФ), 1998. № 3. С. 43-52.

Матеева В. Културни измерения на двуезичието на гагаузите в България и Молдова // Етноси и култури на Балканите (Ethnoses and Cultures on the Balkans, International conference, Bulgaria, Troyan, 23-26.08.2000). Т. 2. София, 2000. С. 34-41.

Матеева В. Поглед върху етноложките изследвания за фолклора на гагаузите // БФ. Кн. 1–2. София, 1999. С. 103-112.

Математические методы и ЭВМ в историко-типологических исследованиях. Сборник научных статей АН СССР / Отв. ред. И. Д. Ковальченко. М., 1989.

Мафессоли М. Околдованность мира или божественное социальное // Социо-логос. Общество и сферы смысла. М., 1991.

Междисциплинарные исследования в контексте социально-культурной антропологии. Ред. М. Н. Губогло. М.: Наука, 2004.

Междисциплинарные исследования в контексте социально-культурной антропологии: Сборник в честь Ю. В. Арутюняна / Отв. ред. М. Н. Губогло. М., 2005.

Междисциплинарные методы исследования // <https://lektsii.org/17-24309.html> (дата обращения – 19.11.2019).

Методическо ръководство за събиране на етнографски материали / сост. И. П. Георгиева. София, 1982.

Методологические и методические проблемы контент-анализа. Тезисы докладов рабочего совещания социологов. Вып. 1–2. М.–Л., 1973.

Методы количественного анализа текстов нарративных источников. М., 1983.

Мещеркина Е. И. Жизненный путь и биография: преемственность социологических категорий (анализ зарубежных концепций) // Социологические исследования. 2002. № 7.

Моногарова Н. А. Томилов // СЭ, 1985. № 6. С. 69.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы // Этнографическое обозрение (ЭО). 1900. № 1. С. 1-135; ЭО, 1901. № 1. С. 98-160; ЭО, 1901. № 2. С. 1-44; ЭО, 1901. № 4. С. 1-80; ЭО, 1902. № 3. С. 1-63; ЭО, 1902. № 4. С. 1-91. (Переизд. с сокращениями. Кишинев: Tipog. Centrală, 2004. 494 с.)

Мудрова Н. П. Устные (фольклорные) источники: возможности применения историко-сравнительного метода // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2014 // <https://cyberleninka.ru/article/n/oral-folklore-sources-application-possibilities-of-historical-and-comparative-method> (дата обращения – 20.11.2017).

Налепин А. Л. Изучение проблемы историзма в американской фольклористике. Критический анализ // Фольклор. Проблемы историзма, М., 1988. С. 42-70.

Направление кухни гагаузское! По мясу чемпионы!!! рекомендую шурпу, каре ягненка, каурму и конечно вино зайбер // https://www.tripadvisor.ru/ShowUserReviews-g294456-d13806250-r580255591-Gagauz_Cricima-Chisinau_Chisinau_District.html (дата обращения – 20.11.2019).

Настоящая гагаузская шурпа на праздник Крещения в Вулканештах // <https://www.youtube.com/watch?v=H5B4vhiyc04> (дата обращения – 20.11.2019).

Неклюдов С. Ю. Заметки об «исторической памяти» в фольклоре // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика // www.ruthenia.ru/folklore/neckludov46.htm (дата обращения – 20.11.2012).

Неретина С. Через идею диалога культур // Одиссей. М.: Наука, 1990. С. 23-28.

Никогло Д. Е. Восприятие Буджака в творчестве гагаузских и болгарских поэтов Бессарабии // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 10. Личность и группа: векторы трансформационных изменений. М., 2010. С. 283-299.

Никогло Д. Е. Отражение истории и культуры гагаузов Республики Молдова в прессе (на примере районных газет «Ленинское слово», «Комратские вести» за 1989–1994) // Молдовско-български връзки: история и култура. Съставители: д.и.н. Николай Червенков, д-р Иван Думиника. Кишинев: S.Ş.B., 2016. С. 387-396.

Никогло Д. Е. Представления об этнической территории и государственности гагаузов в художественной литературе // http://filos.oreluniver.ru/_media/abyss_issue/5/nikoglo_predstavlenija_ob_ehtnicheskoj_.pdf (дата обращения – 19.11.2018).

Никогло Д. Е. Ценностно-символические характеристики гимна АТО Гагаузия // Наука. Образование. Культура. Международная научно-практическая конференция, посвященная 28-ой годовщине Комратского государственного университета. г. Комрат, 15 февраля 2019 г. Сборник статей. Т. II. Комрат: КГУ, 2019. С. 350-355.

Никогло Д. Е. Элементы этнической идентификации в гагаузской поэзии // Курсом изменяющейся Молдовы. Мат-лы Молдо-Российского симпозиума. М., 2006. С. 246-263

Никогло Д. Е. Этнопоэтические мотивы в поэзии С. С. Курогло // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Мат-лы Молдо-Российского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации», 20–21 апреля 2007 г., г. Комрат. М., 2007. С. 376-392.

Никогло Д. К вопросу о формировании этнических мифов и символов у гагаузов // Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии (учебно-методическое пособие для высшей школы) Серия: Этносоциальные практики. Кишинев–Комрат, 2010. С. 50-80.

Обсуждение статей М. Н. Шмелевой и С. И. Ванштейна по проблемам полевых исследований (Г. В. Старовойтова, В. И. Козлов, А. Н. Жилина, Г. Н. Грачева) // СЭ, 1985. № 4. С. 67-77.

Обсуждение статей М. Н. Шмелевой и С. И. Ванштейна по проблемам полевых исследований (В. Р. Арсеньев, Ч. М. Таксами, Г. А. Сергеева, Л. Н. Чижикова, И. П. Березовский, В. Ф. Горленко) // СЭ, 1985. № 5. С. 57-69.

Обсуждение статей М. Н. Шмелевой и С. И. Ванштейна по проблемам полевых исследований (А. М. Решетов, О. Р. Будина, Г. Н. Симаков, Н. П. Лобачева, Л. Ф. Моногарова, Н. А. Томилов) // СЭ, 1985. № 6. С. 56-72.

О «моде» на религию и истинном духовном возрождении. Ответы Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на вопросы корреспондента газеты «Корriere дела сера» (Италия) Ренцо Чанфанелли // Россия. Духовное возрождение. М., 1999.

Остапенко Л., Субботина И. Традиционные ценности гагаузов вчера и сегодня // Revista de etnologie și culturologie. Vol. XXV. Chișinău, 2019. С. 29-38.

Островский А. Б. О специфике этнографического интервью // Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Санкт-Петербург, 2009. С. 21-28.

Папцова А. К. К вопросу о роли конфессиональной принадлежности в формировании этнического самосознания гагаузов // Лукомор'я: Археология, этнология, історія Північно-західного Причорномор'я. Одесса, 2009. Вип. 3. С.102-111.

Папцова А. К. К вопросу об эволюции соотношения религиозной, этнической и языковой идентичности гагаузов // Analele Stiintifice ale Universitatii de Stat din Moldova Seria «Stiinte socioumanistice» Vol. 3. 2005. С. 503-510.

Папцова А. К. Религиозность в обществе полистилистической культуры (на материале Гагаузии) // Научно-практическая конференция, посвященная 22-ой годовщине Комратского государственного университета. Комрат, 2013. С. 267-269.

Папцова А. К. Рождение нации: роль образа прошлого в этнической мобилизации гагаузов // Перекрестки. Журнал исследований восточноевропейского Пограничья. 2011. № 3-4. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2012 с. 301-316.

Папцова А. К. Феномен религиозности гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Материалы II-го Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвя-

шенного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации» 20-21 апреля 2007 г. Комрат. М.: Старый сад, 2007. С. 497-514.

Папцова А. К. К вопросу о мифологической системе гагаузов // Лукомор'я: Археология, этнология, історія Північно-західного Причорномор'я. Одесса, 2008. Вып. 2. С. 96-103.

Папцова А. К. Феномен религиозности гагаузов // <http://lib.knigi-x.ru/23informatika/424870-1-gagauzovedenie-9-papcova-fenomen-religioznosti-gagauzov-osmislenie-fenomena-religioznosti-imeet-zna.php> (дата обращения – 19.11.2015).

Перспективы социальной психологии, 2001.

Пименов В. В., Филиппов В. Р. Массовые этнологические исследования. Методы и техника. М., 1995. 250 с.

Пименов В. В. Исторический анализ в системном исследовании: (Из опыта этнографической работы) // Статистика в этнографии. М., 1985. 49 с.

Пименов В. В. Об изучении этнической специфики статистическими методами // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований. 1982–1983 гг.: Тезисы докладов. Черновцы, 1984. Ч. 1. С. 40-41.

Пимпирева Ж. Родствени отношения при гагаузите в България // Българска етнология. София, 2000. Бр. 3. С. 75-87.

ПМА – Полевые материалы автора (Квилинковой Е. Н.), собранные в гагаузских селах юга Республики Молдова, Украины, Северо-Восточной Болгарии и Греции.

Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Санкт-Петербург, 2009. 402 с.

Пондопуло А. От этнографического описания к этнографическому диалогу // Одиссей. М.: Наука, 1991. С. 115-124.

Поршнева О. С. Междисциплинарные методы в историко-антропологических исследованиях. Учеб. пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005 // https://revolution.allbest.ru/history/00636008_0.html (дата обращения – 19.11.2019).

Пригарин А. А., Стоянова Г. Н. 20 лет развития этнографии в Одессе (1993–2013): хроника полей и заметки на полях // От этнологии к социокультурной антропологии: к 20-летию создания В. Н. Станко этнографической школы в Одессе (био-библиографические материалы). Одесса: Postfactum, СМІЛ, 2013. 184 с.

Программа для руководства священникам при описании городских и сельских церквей и приходов // КЕВ, 1872. № 13. С. 305-311.

Проблемы этнической географии и картографии. М., 1978.

Путилов Б. Н. Методологические вопросы сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1978 // www.ras.ru/FStorage/download.aspx?Id=6b892402-3789-4c86-a3f7 (дата обращения – 20.11.2011).

Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. М.: Наука, 1994 // <http://www.infoliolib.info/philol/putilov/1.html>; [http://www.infoliolib.info/Фольклор и народная культура/2.html](http://www.infoliolib.info/Фольклор_и_народная_культура/2.html) (дата обращения – 20.11.2011).

Размышления о судьбах науки. Публикация подготовлена А. Елфимовым // Этнографическое обозрение. 1996. № 5.

Религия в XXI в. Архаика и современность. Отв. ред. А. А. Белик. М.: Каллиграф, 2012. С. 85-90.

Репина А. «Новая историческая наука» и социальная история. М., 1998.

Робев Н. Тракийските гагаузи // Векове. 1988. № 3. С. 36-42.

Рогозин Д. М. Автоэтнография. 2016 // <https://postnauka.ru/video/64437#> (дата обращения – 20.11.2019).

Рогозин Д. М. Как работает автоэтнография? // Социологическое обозрение. 2015. Т. 14. № 1. С. 224-273 // <https://cyberleninka.ru/article/n/kak-rabotaet-avtoetnografiya> (дата обращения – 20.11.2019).

Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. «Делать знакомое неизвестным»: этнографический метод в социологии // Социологический журнал. 1998. № 1–2.

Свод этнографических правил и терминов. Этнография и смежные дисциплины. Школы и направления. Методы. М., 1988.

Смирнов О. В. Междисциплинарное взаимодействие при исследовании проблем этногенеза (голос в дискуссии по вопросам этногенеза удмуртов

Соколова В. К. Фольклор как историко-этнографический источник // СЭ, 1960. № 4.

Сорочану Е. С. Социолингвистическое изучение языковой ситуации в г. Вулканешть: цели и задачи // Probleme ale științelor socio-umane și modernizării învățămîntului. Conferința științifică anuală a profesorilor UPSC „I. Creangă”. Chișinău, 14–15 martie 2007. С. 369-374.

Сорочану Е. С. Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении с гагаузской (На материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1995.

Социологическая библиотека // www.socioline.ru (дата обращения – 20.11.2019).

Старченко Р. А. Почетные грамоты М. Н. Губогло как навигаторы в его научной и организационной деятельности // Идентичность. Комрат, 2018. С. 84-96.

Субботина Е. С. Устная история как метод сохранения исторической памяти о советском прошлом // Историческая этнография. Вып. 5. Р. Ф. Итсу –

85 лет. СПб., 2014. С. 224-227 // <https://dspace.spbu.ru/bitstream/11701/8702/1/Историческая%20этнография.%20№5.pdf> (дата обращения – 20.11.2019).

Субботина И. А. Динамика брачного и репродуктивного поведения гагаузов // Этносоциология и этносоциологи. М., 2008.

Субботина И. А. Трансформация ценностей и норм демографического поведения гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 4. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». Комрат, 2008. М., 2008

Субботина И. А., Субботина Ж. Концепт «звезда» в поэзии Степана Курогло // *Revista de etnologie și culturologie. Chișinău*, 2016. Vol. XIX. С. 38-46.

Субботина И. Гагаузы: расселение, миграция, адаптация. М., 2007. 280 с.

Субботина И. Гагаузы: трансформация расселения и современные миграционные процессы // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 2005. № 185.

Субботина И. Образ идеальной жены (мужа) в гагаузском фольклоре и в представлениях современной гагаузской молодежи // *Revista de etnologie și culturologie. Vol. XVIII*. 2015. С. 63-69.

Субботина И. Трансформация ценностей и норм демографического поведения гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 4. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». Комрат, 2008. М., 2008.

Сакович В. А., Квилинкова Е. Н. Значимость языкового компонента в структуре этнического самосознания белорусов Молдовы // *Revista de etnologie și culturologie. Vol. XIX. Chișinău*, 2016. P. 69-76.

Квилинкова Е., Сакович В. А. О сохранности белорусами Молдовы народных традиций // Человек в истории и культуре Мемориальный сборник научных работ в память лауреата Государственной премии Украины академика РАЕН, профессора, доктора исторических наук, Владимира Никифоровича Станко Выпуск 3. Одесса: Ирбис, 2017. С. 661-666.

Сырф В. И. Устное народно-поэтическое творчество гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 9. История в культуре и культура в истории. М.: Старый сад, 2010.

Тадина Н. А. «Плюсы» и «минусы» этнофора в «поле» (из автоэтнографического опыта) // Историческая этнография. Вып. 5. Р. Ф. Итсу – 85 лет. СПб., 2014. С. 25-28 // <https://dspace.spbu.ru/bitstream/11701/8702/1/Историческая%20этнография.%20№5.pdf> (дата обращения – 20.11.2019).

Тишков В. А. Предисловие. К 75-летию М. Н. Губогло // Губогло М. Н. Антропология повседневности. М., 2013.

Тодорова Д. Календарни празници и обичаи на гагаузите във Варненско // Известия на Народния музей Варна. 1987. Кн. 23 (38). С. 177-185.

Толстой Н. И. Проблема реконструкции древнеславянской духовной культуры // philology.ru › linguistics3/tolstoy-95b.htm (дата обращения – 20.11.2011).

Толстой Н. И., Толстая С. М. Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры // СЭ, 1984. № 4. С. 78-80.

Томпсон П. Голос из прошлого. Устная история. М., 2003.

Ушаков Н. В. Практические вопросы этнографического полевого источника // Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Санкт-Петербург, 2009. С. 29-33.

Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. 629 с.

Филиппов В.Р., Филиппова Е. И. Crede experto (Отечественная этнология сегодня и завтра) // Этнографическое обозрение. 1993. № 5. С. 3-11.

Фишман О. М. Исследователь и объект исследования (опыт полевой коммуникации) // Полевые этнографические исследования. Материалы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Санкт-Петербург, 2009. С. 15-21.

Флиер А. Культура как смысл истории // Общественные науки и современность. М., 1999. № 6. С. 150-159.

Флиер А. Я. Культурогенез в истории культуры // Общественные науки и современность. 1995. № 3. С. 137-148.

Чистов К. В. Культурология. XX век. Энциклопедия, Университетская книга, Санкт-Петербург, 1998 / Фольклор (в культурологическом аспекте) // http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_culture/721/ (дата обращения – 20.11.2019).

Читая Г. С. Принципы и метод полевой этнографической работы // СЭ, 1957. № 4. С. 24-30.

Чураков А. Н. Компьютерный контент-анализ. М.: Институт социологии РАН, 1996.

Шабашов А. В. Методологические принципы и методика полевых этнографических исследований. Одесса, 2000.

Шалак В. И. Современный контент-анализ: Приложения в области: политологии, психологии, социологии, культурологии, экономики, рекламы. М., 2004.

Шмелева М. Н. Полевая работа и изучение современности // СЭ, 1985. № 3. С. 43-51.

Шорников П. М. М. Н. Губогло – теоретик этнополитики // Идентичность. Комрат, 2018. С. 69-74.

Щепанская Т. Б. Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре (опыты автоэтнографии) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. VI. № 2. С. 165-179 // <http://docplayer.ru/45632638-Antropologiya-nauki-t-b-shchepanskaya-polevik-figura-i>

deyatelnost-etnografa-v-eskpedicionnom-folklore-opyty-avtoetnografii.html (дата обращения – 20.11.2019).

«Этнологическая экспертиза»: путь профессиональной реализации этнографа // Этнографические новости сегодня. СПб., 2017. № 9. С. 44-47.

Янагида Кэндзюро. Философия истории. Пер. с япон. М., 1969.

Ястребицкая А. Повседневность и материальная культура средневековья в отечественной медиевистике // Одиссей. М.: Наука, 1991. С. 84-103.

Cvilincova E. From the learning experience of traditional spiritual culture of the gagauz people in the context of ethno-regional and interdisciplinary studies (Из опыта изучения традиционной духовной культуры гагаузов в контексте междисциплинарных и этнорегиональных исследований) // Conferința științifică internațională patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Programul și rezumatele comunicărilor ediția a XI-a. Chișinău, 29–30 octombrie 2019. С. 101-102.

Dogru M. Gagauzların folklor ve antroponimik özellikleri // IV Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri. Vol. I. Ankara, Kültür Bakanlığı, 1992.

Güngör H. Gagauzlarda tepegöz afsanesi // Turk Dünyası Araştırmaları. T. 24. № 2. 1986. S. 141-142.

Güngör H., Argunşah M. Gagauz Türkleri (Tarih – Dil – Folklor ve Halk Edebiyatı). Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.

Karpat K. Gagauzların tarihi menşei üzerine ve folklorundan parçalar // I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri. Cilt I. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1976. S. 162-177.

Moldova gagauzların halk türküleri / Toplayan hem hazırlayan E. Kvilinkova. Kişinöv: Инесса, 2003. 190 с.

Soroceanu E. Gagauzların kalendar adetleri (Etnolingvistik araştırması). Kişinöv, 2006.

Soroceanu E. Pâinea „kaniska” în ritualul nupțial al găgăuzilor // Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei și studiului artelor. Rezumatele comunicărilor Conferinței științifice cu participare internațională (ediția a VI-a). 22–23 mai 2014. Chișinău: Garomont, 2014. P. 80.

Soroceanu E. Pâinea în ritualurile de naștere ale găgăuzilor // Revista de etnologie și culturologie. Chișinău, 2017. Vol. XXI. P. 22-28.

Zajaczkowski Wl. Język i folklor gagauzow z Bulgarii. Krakowie, 1966. Polska Akademia nauk. Nr. 5.

<https://lektsia.com/2x2db5.html> (дата обращения – 20.11.2019).

<https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1805558> (дата обращения – 20.01.2020).

<https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/429480> (дата обращения – 20.01.2020).

Рекомендовано к изданию:

Ученым Советом ГНУ Института искусствоведения,
этнографии и фольклора им. К. Крапивы,
Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы
Национальной Академии наук Беларуси.
Протокол № 3 от 05.03.2020 г.

КВИЛИНKOVA E. H.

**МЕТОДИКА И ПРАКТИКА
ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
(научно-методическое пособие)**

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

Квилинкова, Е. Н.

Методика и практика этнологических исследований: (научно-методическое пособие) / Квилинкова Е. Н.; Национальная академия наук Беларуси. Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы. Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы. – Кишинэу: Б. и., 2020 (Tipogr. „Print-Caro”). – 224 p.

Bibliogr.: p. 185-223. – 100 ex.

ISBN 978-9975-56-747-3.

Формат 60×84/16

Тираж 100 экземпляров.

Обложка *Черсак Светлана*

Верстка *Черсак Светлана*