ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ПРИКЛАДНОЙ И НЕОТЛОЖНОЙ ЭТНОЛОГИИ

№ 270

М.Н. ГУБОГЛО

ДЕКОДИРОВАНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ КАК СПОСОБ ИССЛЕДОВАНИЯ НРАВСТВЕННЫХ ОСНОВ МИРОВИДЕНИЯ ГАГАУЗОВ

Москва

2019

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ПРИКЛАДНОЙ И
НЕОТЛОЖНОЙ ЭТНОЛОГИИ
№ 270

М.Н. Губогло

ДЕКОДИРОВАНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ КАК СПОСОБ ИССЛЕДОВАНИЯ НРАВСТВЕННЫХ ОСНОВ МИРОВИДЕНИЯ ГАГАУЗОВ

Исследование проведено и работа подготовлена при поддержке РФФИ, грант 17-01-00281а, рук. М.Н. Губогло

Москва
ИЭА РАН
2019

УДК 39+930.85
ББК 63.5:85.1

Серия:
Исследования по прикладной и неотложной этнологии
(издается с 1990 г.)

Редколлегия:
д.и.н. М.Ю. Мартынова (отв. ред.),
академик РАН В.А. Тишков,
к.и.н. Н.А. Лопуленко.
.

Материалы серии отражают точку зрения авторов
и могут не совпадать с позицией редакционной группы.
При использовании ссылка на материалы обязательна.

Г- 93 Губогло М.Н.
Декодирование элементов традиционной культуры как способ исследования нравственных основ мировидения гагаузов // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. – М., ИЭА РАН, 2019. – Вып. 270. – 46 с.

Песенное творчество бесписьменного до середины XX в. гагаузского народа представляет исключительный интерес для этнологии и антропологии как правдивое, хотя и героизированное изображение ароматов и отзвуков кочевой жизни его древних пращуров и средневековых предков.

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

ISBN 978-5-4211-0239-7

© ИЭА РАН – 2019 г.
© М.Н. Губогло – 2019 г.

Михаил Губогло

Декодирование элементов традиционной культуры как способ исследования нравственных основ мировидения гагаузов

Resume

DECODING OF ELEMENTS OF TRADITIONAL CULTURE AS A WAY TO STUDY THE MORAL FOUNDATIONS OF THE GAGAUZ WORLDVIW

The songwriting of the unwritten until the mid-twentieth century of the Gagauz people is of exceptional interest to ethnology and anthropology as a true, though heroized, image of the aromas and echoes of the nomadic life of its ancient ancestors and medieval ancestors. Decoding segments, rituals and rituals of traditional culture as a way to study the moral foundations of humanity, identifying and anthropological analysis of ethnocultural parallels of Oglan's song variants with texts of Oguz, Seljuks, Kipchak and other Turkic peoples, to the civilization heritage of the Turkic world. trace the path made by groups of medieval nomads from the Altai and the Chinese Wall to the Danube and the Balkan Ridge.

Ключевые слова Устный поэтический творческий потенциал гагаузов, понятия Чобан и Оглан, этнокультурное отзвук евразийского номадизма, расшифровка значений

Keywords Oral poetic creativity of the Gagauz, concepts Choban and Oglan, ethnocultural echoes of Eurasian nomadism, decoding of meanings

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 4
Из глубины веков... 6
Вопросам несть числа... 7
Оглан в художественной литературе и живописи Гагаузии 11
Эхо Оглана в исторических и фольклорных источниках в евразийском пространстве 19
Этногенетические параллели с персонажами прошлого 24
По следам пережитков родового строя и матриархата 28
Оглан и его возлюбленная 32
Артефакты оседлой жизни и жизнь в движении 36
Заключение 39
Примечания 44
Использованная литература 46

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

Введение

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

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

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

Обнаруженные этнографические и языковые черты сходства, собранные по крупинкам, позволяют всё же сделать шаг вперёд от антинаучного (неаргументированного) признания древних и средневековых тюркоязычных кочевников реальными предками гагаузов. Даже в самых обстоятельных пересказах истории узов и

огузов, куман и сельджуков, как это, например, сделано в трудах Ф.А. Ангели, Г. Стаматова, частично А.В. Шабашова, не приведены сколько-нибудь убедительные свидетельства этноисторического и этнокультурного родства между воображаемыми предками и их реальными потомками [*Ангели, 2007; Stamatov, 2002; Шабашов, 2002*].

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

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

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

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

Из глубины веков...

В течение полуторатысячелетней истории смысловая нагрузка слова Оглан неоднократно менялась в культурах, в истории, в письменных памятниках и повседневной жизни многих древних и средневековых тюркских народов от восточных уйгур до западных сельджуков, от огузов и кыпчаков до турок и азербайджанцев, от тюркского каганата VII–VIII вв. и древних тюрок из-под китайской стены до холмистых равнин Буджака, Добруджи и Балканской гряды. Орхоно-енисейские тюркские надписи как фрагменты этнической истории, как трактаты нравственности и человечности, высеченные на надгробных камнях, датируемые VI–VIII в. н.э., в т.ч. эпитафии военачальнику и государственному деятелю Тоньюкуку, принцу Кюль-Тегину, умершему в 731 г. и его старшему брату императору Бильге-Кагану, умершему в 735 г. (Орхонские надписи I и II), всемирно известный словарь Махмуда Кашгарского (1074), этико-дидактическая поэма «Кутадгу Билиг» (1069), огузский героический эпос «Книга моего деда Коркуда, «История сельджукидов» (Сельджук-наме, 1423) Языджи Оглу али, «Родословная туркмен», завершённая Абуль-Гази в 1661 г. и ряд других исторических памятников по-разному номинируют полифункциональный образ Оглана: как реальную личность, как общественного и государственного деятеля, как ребёнка сына родителей [*Малов, 1951:403*], как предводителя того или иного племени, как военачальника, как мифического героя и как возлюбленного преданной ему девушки.

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

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

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

О знатном, авторитетном человеке Чур-Оглане идёт речь в надписи на одном из Таласских памятников, найденном на границе между Киргизией и Казах-

станом: «Имя его – Чур. От вас, тридцать огланов, от выгод и благ (мира) он отделился (умер – *М.Г.*). Вам, доверенные мужи, Оглан-Чур наследуя остался. Жена его вдовой осталась» [*Малов, 1951:75*].

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

Вопросам несть числа

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

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

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

2. Почему оседлый на протяжении не менее 6–7 столетий гагаузский народ воспевает не земледельца-пахаря, как это принято, например, в новейшем дискурсе истории русского народа*, а гагаузского кочевника-пастуха, его семью,

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

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

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

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

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

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

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

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

Обращение к тайне гагаузского концепта «Оглан» в данном случае связано с востребованностью смещения акцента от тривиального этнографического описания и образа Оглана на основании собранных фактов и песен, к более глубоко-

му пониманию включённости поэтического, легендарного образа пастуха в сложную полиэтничную ткань и в череду фрагментов этнической истории гагаузов и традиционной культуры в её современных относительно недавних практиках. Во многих ареалах проживания гагаузов мелодия народных песен об Оглане остаётся единой и относительно неизменной, не считая некоторые новейшие оранжировки для профессионального камерного исполнения оперными певцами.

Обращение к тайнам и Оглана, и Курбана, к загадочным ритуалам целования рук и многосмысловым лабиринтам фестивального хоро – важным компонентам традиционной культуры гагаузского народа вызвано резким повышением интереса к его мифологии и народной поэтике.

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

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

Одна из самых эрудированных и неутомимых собирательниц гагаузского устного народного поэтического творчества Мария Ангеловна Дурбайло с сожалением отмечала, что «этнографические связи в системе обрядов, поверий, древних воззрений», отражённые в гагаузских сказках являются пока что глубокой тайной» [*Дурбайло, 2014*]. Скажу больше. Известный турецкий исследователь Орхан Аджипаймалы в небольшом, но ёмком этнологическом этюде о ритуалах и представлениях гагаузов, связанных с цивилизационным достоянием Тюркского мира, писал о том, что в различных вариантах гагаузской песни об Оглане неоднократно проявляется принадлежность этой песни к средневековым и древнетюркским

эпосам. При этом он выражал надежду, что исследования в этом направлении смогут решить ряд вопросов о включённости песни об Оглане в пространство дастанов тюркских народов [*Acipanyanli, 54; Stamatov, 2002:281*] и, соответственно, об этнокультурной истории гагаузов.

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

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

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

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

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

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

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

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

Оглан в художественной литературе и живописи Гагаузии

Взаимодействие художественной литературы, изобразительного искусства и других жанров профессиональной культуры с мифологией ограничено сравнительно коротким историческим периодом, практически немногим более, чем полувековым опытом становления профессиональной гагаузской поэзии, прозы драматургии, живописи, посвящённой фрагментам этнической истории. Однако за короткий срок взаимодействие между литературой и мифами обрело характер встречного движения, насыщенного переливанием мифа в литературу и напротив постижением исторических корней мифов средствами науки, литературы и

изобразительного искусства. Так, например, многократные изображения мифологических личностей в произведениях родоначальника гагаузской живописи Д.И. Савастина в определённой мере опережало распознание этногенеза гагаузов в научных трудах учёных.

Образы Огуз-хана, Огуза, Деда Коркуда, различных сюжетов из гагаузского фольклора («Пробуждение», «Мари-кыз», «Утро», «В гости», «Димитраш-Пытыраш», «Стрижка овец») несли в себе жгучее желание представить себе воображаемых предков. Неслучайно многие мифологические образы, подобно портретам реальных личностей, внешним видом чем-то напоминали современников – гагаузов и гагаузок. В мифологических повествованиях, например, в тюркском героическом эпосе, рассказ начинался с рождения и заканчивался смертью героического персонажа. В фольклорном или освоенном литературой образе мифологического героя всё разнообразие социальных ролей и событий, подвигов повседневной жизни, обобщается и экстраполируется на примере одного персонажа.

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

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

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

Центральная идея поэмы «Оглан» – жгучая жажда самопознания и постижения малоизвестных страниц национальной истории предков. Замысел поэта как общественного деятеля коренится в ощущении долга художествен-

ной элиты передать накопленный опыт и героику повседневной жизни грядущим потомкам.

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

«Tuna, senin suyundan
Bir köprü düzerim bän.
Bir kaavi köprü, uzun –
Eskilii bana bulsun...
Götürsün beni derä
O eski evellerä,
Ncredä sakli kaldi
Devlerin girgin adi...
Eh, silsäm legendadan
Pas tutmuş örtülerni,
Eh, görsäm orda ne var,
Ne aslı, ne diil ash,
Hem insam da bakayim
O derin asırlerä,
Hem bulsam da açayim
Diil belli nc bizlerä,
Dedcmä da sorayim,
Şatrasinda durayim...
Da olsun canim duymuş
Bu günnär ne unutmuş:
O geçmiş zamannarı,
O girgin olannarı».

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

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

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

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

[*Пер. с гагаузского М.Н. Губогло*]

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

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

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

«Akan sular, su Tunada,
Siz neçin sizdınız,
Zorda bu Oğlani
Yalniz braktınız?
Suyun siz dibindä.
Kumnar hem da taşlar,
Siz nrçin zorlarda
Yirak hem kaldınız?
Hem turnelär-kuşlar.
Göktä uçan siz, yolcular,
Düştü, nasil siz seçtiniz,
Gördüydü hem göklär,
Daada oldu nelär,
Oklar nasil tükendi,
Kesmää kollari dindi».
[*Baboglu*, *2009:154*]

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

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

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

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

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

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

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

С мифическими героями средневековых узов и огузов Оглана – литературного героя роднит ряд типологических черт. В череде событий – грабительских набе-

гов, подвигов и поражений Оглан может быть и героем, и жертвой. Но самое главное, что многие тюркоязычные Огланы, порой простые средневековые пастухи, родом из социально продвинутой части населения.

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

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

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

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

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

Неоднократно возвращаясь к своему излюбленному сюжету о легендарной Тудорке, оказавшей предпочтение смерти вместо грозившей ей неволи в османском гареме, Д. Савастин заложил основы апологии национальным героям. Красавица Тудорка и великолепный Оглан заняли достойное место в художественном опыте и песенном творчестве гагаузов. Мифология национальных героев стано-

вилась частью этнической истории и борьбы гагаузского народа за освобождение и укрепление своей самодостаточности в качестве самостоятельного этнического образования. Оглан и Тудорка – иносказательное повествование борьбы за освобождение от инонационального гнёта, за свободу и единство гагаузского народа.

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

Связи времён, верности единству предков и потомков посвящен ряд крупных произведений П. Фазлы. Он – один из немногих гагаузских живописцев – обратился к изображению половецких (куманских) изваяний, получивших в средние века широкое распространение от Байкала до берегов Чёрного моря. П. Фазлы и Д. Савастин, как и другие живописцы Гагаузии, понимают, что их соотечественники, наполненные этномобилизационной энергией, тянутся к прошлому, как дитя к матери. Дух прошлого («Пробуждение», «На родной земле», «Из гагаузского фольклора» – Д. Савастина; «Древние изваяния» – П. Фазлы, «Рефлекс и Лунная ночь» Ф. Дулогло) неизбежно витает над Буджаком и его обитателями.

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

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

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

Главная заповедь, которую несёт людям «сын великой горы», призыв к активности и движению: «Встаньте люди, выйдите в поле и вспашите его. В колыбель вековую положите зерно». По сути дела литературный Оглан символизирует важный фрагмент этнической поэзии народа, связанный с окончательной сменой образа жиз-

ни, с распашкой степи и переходом от кочевания к оседлости. Этот переход не остаётся незамеченным многими героями, в.т. ч. излюбленной птицей гагаузов – орлом, символизирующем не только воинственность и мудрость, но и наблюдательность и чувствительность. Неслучайно ему слышится и видится, как гимн труду, панорамная картина оседлой земледельческой жизни:

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

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

«И блюститель всех обрядов
Старец речь свою сказал,
Выбрал дерево из сада,
Нитью красной повязал.
Чтоб зерно поспело к сроку,
Он, уверовавший в крепь,
"В добрый путь! – промолвил, – с Богом!"
И пошёл работать в степь».
[*Курогло, 1988:154–155*].

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

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

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

С этой целью он маргинализирует образ своего литературного героя – Сына горы, изображая его одновременно удачливым пастухом и вдохновителем – организатором земледельческого труда. В реальной жизни гагаузов Бессарабии этот маргинальный период жизни имел место на рубеже XVIII и XIX вв. После столетия проживания под императорской короной «скотоводство составляло, – по словам В.А. Мошкова, – одну из главных отраслей хозяйства у бассарабских гагаузов. Средний хозяин держал у себя 3–4 лошади, 2–3 пары волов, 2–3 коровы для молока и сыра, 50–100 овец, а богатый – 5–8 лошадей, до 6 пар волов и до 300 и более овец» [*Мошков, 2004:444*].

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

GIRGIN ÇOBAN
«Ne gözäl olan,
yalabik çoban...»
Gagauz halk türküsündän
«Ne gözäl ana taraf,
doz-dolay – eşil koraf,
deyiler ona Bucak,
Gel da siiret, gel da bak.
Sürülär derä boyu
akişêr koyu-koyu,
onnari güder çoban –
yalabik, girgin bir can.
Kimdir o,Bayir Oolu?
Kirda-bayirda yolu,
kuzucuklarda – gözü,
gagauzça da sözü.
Başinda – kirma kalpak.
ürecii – ölä *yalpak,*
belindä – gökün kuşaa!
O –·gagauzun uşaa.
[*Курогло, 2000:96*]

УДАЛОЙ ЧОБАН
«Красота родного края
Ковром зелёным проросла,
И зовут наш край – Буджак,
Сколько ни любуйся, не насмотришься никак.
Тучные стада, им нет числа
Тянутся по берегам реки.
Их пасёт заботливый чобан
Удалой, красивый, как Оглан.
Здесь пастухи Оглан и сын гор едины и дружны,
Сын полей и сын степей, он же Сын Горы.
Ягнят он любит, как людей,
Язык гагаузский ему всех родней.
На голове каракуля колпак.
Справедлив Оглан и сердцем он добряк,
На поясе, как радуга, горит кушак,
Своему народу предан, как мудрец-чудак».
[*Пер. с гагаузского М.Н. Губогло*]

Благодаря творческим интенциям и усилиям ряда профессиональных художников Гагаузии и прежде всего основоположника живописи Гагаузии Дмит-

рия Ивановича Савастина, изобразительное искусство Гагаузии охватило этноисторическую часть мифологии. В ней высветляется широкий круг вопросов, способных с той или иной мерой адекватно передавать содержание мифологических текстов, первично выраженных иными, чем в живописи, средствами.

Эхо Оглана в исторических и фольклорных источниках в евразийском пространстве

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

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

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

Должность огланов заключается в том, что он проносит (манифестирует) перед августейшими взорами дары и подношения султанов, а сами огланы не вла-

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

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

детельные государи, а всего лишь члены ханского рода [*Бартольд, т.2, ч. 2, 1964:396*].

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

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

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

«Oguz Kagan Gozela evlener,
Acan vakit gidip-gecer,
Uc oolu dunneya geler
Adlarin Gun, Ay, Yldiz koyer.
Oguz Kagan bir kera avlanarkan
Her tarafa o pek islaa bakarcan
Bir gol oastasindaki tidan icinda
Taa bir gozel kiz gormus.
Onunnar da Kagan evleener
Acan vakit gicip-diger
Bu evelilktan da uc cocuk dunker
Adlari Gok, Deniz, Daa (bayir) oler».
[*Ангели, 2007:8*].

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

«Onnara Vizantiya kaynaklari UZ demis
Rus kaynaklarinda uzlar Torki ad almis.
Bu Oguz kolu 1065 – ta Tunayi gecer,
Uzlar gagauzlarin haliz temeli oluer».
[*Ангели, 2007:12*]

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

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

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

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

Лексический и этнологический материал тюркских народов, особенно этнические традиции казахов, каракалпаков, киргизов, уйгур, отражающий нравственный мир тюркских кочевников, является цивилизационным достоянием миро-

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

вого значения. В многовековой истории тюркских народов особое место занимают XIII и XIV века как эпоха могущественной степной империи, «героического времени» тюркского народного поэтического творчества.

Для выявления этнокультурных и этноязыковых параллелей между текстами песен о гагаузском Оглане и средневековыми лексикографическими памятниками неисчерпаемым источником служит выдающийся памятник – этико-дидактическая поэма Кутадгу Билиг. Он был завершён в 1069 г. в Кашгаре тюрком Юсуфом Баласагуни. Название «Кутадгу билиг» означало в дословном переводе «Знание о том, как сделать человека счастливым и как управлять государством». Хотя в более кратком по смыслу значении «Kutadgu bilig» звучит как «Знания, ведущие к счастью», или ещё короче – «Благодатное знание». В памятнике воспитательного и назидательного характера отражены и достаточно высокий уровень общественных отношений в обществе, и огромное значение культуры в отношениях между людьми, и культуры вообще, а также значение нравственных понятий и общественной морали в воспитании молодых поколений.

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

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

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

Из двух сочинений Хивинского хана Абул-Гази (потомка Чингиза, родом из Ургенча, сына Араб-Мухаммед-хана) – «Родословное древо Тюрок» и законченной в 1661 г. книги «Родословная туркмен», вторая, отразившая исходную исто-

рическую эпоху, имеет более важное значение для выявления этнокультурных параллелей с гагаузским эпосом, в т.ч. с песнями об Оглане. В «Родословной туркмен» особую ценность представляют предания о происхождении, расселении и развитии туркменского этноса. Часть данных вполне сопоставимы со сведениями об огузах и огузском мире по материалам «Книги моего деда Коркуда» (XV в.). Эти предания сложились задолго до принятия огузами, предками туркмен, ислама. Особый интерес в сочинении Абул-Гази представляют данные о происхождении и расселении огузских племён, об их тамгах, уникальные рассказы о решительных девушках, которые были беками в огузском иле (поселении – *М.Г.*). В «Родословной туркмен» мастерски излагаются народные предания, приводятся этимология этнонимов, пословицы и поговорки, представляющие собой бесценный исторический источник из мира и менталитета огузов, хотя и анонимного, но, бесспорно, одним из реальных предков гагаузов.

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

Включение песни Оглан, весеннего праздника Хедерлез и культа волка наряду с другими перекодированными артефактами в обновлённую ткань соционормативной и в панораму традиционной культуры и этнополитической идеологии самоконструирующегося народа, вызвано консолидационным трендом, в основе которого лежит солидаризированное самоотождествление отдельных групп населения при сохранении, поддержке и самообновлении фрагментов древнего быта и архаических черт психического склада. Важнейшим механизмом идентификации становится описание и типологизация текстов традиционной культуры. Как следствие, современное гагаузоведение, каким бы молодым оно ни было, как научное направление в рамках тюркологии обращается к многократному и многоуровнему перекодированию накопленной информации.

Основные мотивы и смыслы песни Оглан, вплетённые в палитру повседневной жизни, отражают основные хозяйственные занятия и черты духовной жизни гагаузов в настоящем и прошлом, в условиях современной оседлой и прошлой кочевой жизни. В них выражаются чувства привязанности к земле и профессии пастуха, к занятиям, связанным с уходом и выпасом скота, преимущест-

венно овец, в степях и поблизости от водных источников, как, например, к пастбищам на берегах Дуная.

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

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

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

Этногенетические параллели с персонажами прошлого

Односторонняя, несправедливая по сути трактовка жанра песни Оглан как «легкомысленно-лирической» в строго научном плане не соответствует ни исторической, ни социокультурной реальности. Полвека тому назад мне приходилось слышать и записывать варианты с ненормативной лексикой, но это было формой скрытого протеста, особенно молодёжи, против замалчивания гагаузов и искажения их истории и культуры в официальной науке и пропаганде, подобно тому как стиляги протестовали в 1950–1960-е гг. против навязанного официозом дресс-кода и норм повседневного поведения. Понятно почему при повторном издании монографии В.А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда» [*Мошков, 2004*] её ре-

дакторы С.С. Булгар и С.С. Курогло исключили целую главу 7-ю из-за наличия в ней примеров ненормативной лексики и обидных прозвищ в адрес жителей соседних сёл или представителей других национальностей. Наивный подход был продиктован благородным стремлением избежать искажения и занижения значимости традиционной культуры Гагаузии и воздержаться от провоцирования ксенофобии между жителями соседних сёл.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Красота и приятная внешность молодого человека («ялабык, гозел Оглан) имела значение для его карьеры в качестве Оглана, в т.ч. как шанс попасть в гвардию сельджукского султана. Происхождение кандидатов и их вхождение в состав

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

огланов было многовариантным. В ряде случаев из числа молодых красивых рабов набирались дворцовые слуги и пажи, они присутствовали на пирах, поднося гостям кушанья и напитки. При дворе одного из сельджукских султанов арабский путешественник Ибн-Баттута в первой половине XIV в. видел «двадцать стройных слуг-греков, одетых в шёлковые одежды, волосы у них с головы прядями падали вниз, цвет кожи был белоснежный, а на щеках играл румянец» [*Гордлевский, 1941:92*].

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

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

По следам пережитков родового строя и матриархата

Первые попытки декодирования отдельных сегментов, ритуалов и обычаев традиционной культуры гагаузов встречаются в фундаментальной монографии В.А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда», заложившей основу научного гагаузоведения. Так, например, в тщательно соблюдаемых гагаузами т.н. «волчьих праздниках» был раскрыт древний культ волка, оказавшего услугу легендарному Огузхану в его социальной карьере, в целовании рук слышны отголоски культа предков,

в институте общественного мнения – строгое соблюдение неписанных законов жизни, в гостеприимстве – нравственные основы человечности. Вместе с тем ряд институтов, выполнявших социально-экономические и нравственно-воспитательные функции, хотя и удивили российского исследователя, но были оставлены без аналитических комментариев.

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

В последнем десятилетии XIX в, в то самое время, когда В.А. Мошков собирал этнографические материалы среди гагаузов Бессарабии, состоялось важнейшее открытие в области тюркологии – дешифровка рунических письмён, найденных на берегах Орхона. В ходе исследования социально-экономического строя орхоно-енисейских тюрок VI–VIII вв. стало известно, что древнетюркское общество находится на стадии разложения родового строя и перехода к формированию раннеклассового состава и образованию государственности.

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

В ряде памятников с руническими письменами приводятся отрывочные сведения о социальном строе тюрок, в т.ч. о составе его семьи. Надпись на одном из памятников кыргызского общества VII–IX вв. Уюк-Туран сообщает о двух типах сыновей – собственных и приобретённых: «Двадцать лет я отделился. От земли моей Эгук-Катун я отделился от небесного эля, моих приобретённых сыновей

и собственных сыновей, от шести тысяч лошадей, от хана Тупибер <…>» [*Бернштам, 1946:155*].

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

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

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

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

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

«Огланын анасы – кыр карысы,
калкмыш гитмиш, гедже ярысы
не гезял олан, ялабык чобан».

«Мать Оглана – женщина степей,
она глубокой ночью поднялась,
встала и пошла, как красив ты,
мой великолепный пастух».
[*Губогло, 1968:53–54*].

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

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

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

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

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

В доисламское время, а в отдельных случаях и позднее, женщины тюркских народов в Алеппо занимали высокое положение в обществе и даже становились во главе племён, принимали участие в битвах, пирах, становились регентшами и правительницами. В истории огузов, ставших сельджуками, известны случаи, когда после смерти мужа, вдова занимала его место. В Алеппо подвластной дядьям

султана Изеддина Кей Кавуса I «заместительницей власти и правительницей государства была мать Мелика султана – Азиза» [*Гордлевский, 1941:58*].

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

Оглан и его возлюбленная

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

В некоторых текстах девушка наставляет Оглана, чтобы он её хорошенько обнял: «Hey Oglan, Oglan yalabik coban, ne gozelsin sen, boynuma dolan» («Эй Оглан, Оглан, обними меня за шею»). Иногда её наставления граничат с фривольностью: «Oglan, Oglan kalk gidelim, granite boyunda yan gelelim» («Оглан, Оглан, вставай и пойдём, у самой границы приляжем вдвоём»). Иногда, призывая оглана в дорогу, девушка напоминала ему взять с собой те или иные вещи: «Oglan Oglan kalk gidelim cingirdakli feneri yak gidelim» («Оглан, Оглан, вставай и пойдём. Зажги фонарь гремящий и пойдём); или велела прикурить сигарету: «Sigaranin atesini yak gidelim» («Прикури свою сигарету и пойдём»); или напротив: «Не прикуривай сигарету, спрячь её до воскресенья» («Yakma sigarani, sakla pazara»); или, наконец: «Огонь сигареты зажги, чтобы нам было видно» («Sigaranin fenereni yak – gorelim»).

В связи с переходом на оседлость престижность и романтика профессии пастуха падала по мере того, как пастух становился неквалифицированным рабо-

чим в сфере животноводства. Сохраняющееся обращение к нему как к «великолепному», «блестящему», являлось своего рода рудиментом былой славы его предков. Нарастающая феминность вместе со слабеющей мускулинностью выдавала себя в признаках перехвата девушкой лидерства: «Kirmizi fesini giyin basina, pek ozledim seni, gelsana yanima» («Красную феску надень на голову, подойди ко мне, я сильно соскучилась по тебе»).

«Оглан, Оглан, бойнума dолан,
Елим йапты сачымдан сана бир йорган,
Не гозел олан, йалабык чобан».

«Оглан, Оглан, обними меня,
Одеяло соткала тебе из своих волос,
Как красив ты мой, о великолепный пастух».

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

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

«Оглан, оглан, калк гиделим.
Дере боюнда от бичелим».
Вариант – «Граница боюнда коюн гюделим».

«Оглан, оглан поднимайся, пойдём,
на берегу реки траву покосим».
Вариант – «У самой границы овец попасём».

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

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

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

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

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

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

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

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

В знаменитом источнике «Родословная туркмен» Абульгази-хана в воспоминаниях, относящихся к среднеазиатским фрагментам истории огузов, содер-

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

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

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

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

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

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

При выявлении этногенетических параллелей между современными гагаузами и средневековыми огузами, в т.ч. в эталонах женской привлекательности, мужественности и воинственности среди огузов, стоит всё же обратить внимание на такое мнение, при котором боевые подвиги, совершаемые огузскими женщинами,

хотя и прославляются, но не считаются естественными; женщина должна быть под защитой мужчины. По авторитетному свидетельству академика В.В. Бартольда «Почти в каждой былине рисуются яркие картины непоколебимой супружеской любви и верности; даже невеста, покидаемая наречённым мужем в самый день свадьбы, перед свадебной ночью, выражает готовность ждать его возвращения, сколько бы лет не прошло, хотя муж назначает ей только трёхлетний срок… у каждого богатыря только одна хозяйка, которая его, открыв глаза, увидела, отдав сердце, полюбила» [*Бартольд, 1962:115*].

Артефакты оседлой жизни и жизнь в движении

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

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

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

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

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

Во всех вариантах песни речь идёт только о выпасе овец и о чобане (пастухе овец), хотя вокабуляр гагаузского языка отличается развитой, разветвлённой скотоводческой терминологией: чобан – пастух овец, бузааджи – пастух телят, кысырджи – пастух бычков и телят до трёх лет, сыыртмыч – пастух коров, атлы – верховой наездник, хергеледжи – пастух лошадей.

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

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

Стремление к постоянному движению как способу жизнедеятельности сочетается у Оглана с бытовой неустроенностью: «Oglanin evi sazdan-samandan, icina da girilmaz toz-dumandan» («Дом Оглана из камыша и соломы, невозможно в него войти из-за пыли и тумана»).

Тем не менее за этими неутешительными признаниями относительно его бытовой неухоженности всё равно звучит: «Ne gozal Oglan, yalabik coban» (Какой красавец Оглан, блестящий чобан).

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

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

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

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

Смутные воспоминания о противоречивой фигуре гагаузского Оглана восходит ко времени социального расслоения и раскола средневекового феодального общества, когда социальные отношения складывались в связи с представлениями, во-первых, о сословной чести, правах и привилегиях феодальной верхушки, во-вторых, о растущем самосознании угнетённых и бесправных народных масс. Симпатии сказителя, пытающегося адекватно передать противоречивость этой ситуации, несомненно «на стороне героического, благородного и мужественного пастуха – Караджука, богатыря из народа, огузского Микулы Селяниновича, по выражению академика В.В. Бартольда. От его образа воображаемой исторической памятью перекинут смысловой мост к «великолепному», «красивому», «благородному», «смелому» Оглану.

Вместе с тем личностные качества пастуха со временем позволяют ему получить и вести обеспеченную жизнь. Это видно на примере огузов, превращающихся в государстве сельджукидов Малой Азии в класс феодалов. Наблюдая, как живёт султан, некоторые чобаны, сделавшие успешную карьеру, «установили у себя этикет двора, и чем знатнее феодал, тем роскошнее обставлен был у него дом. Во время Крымского похода на Судак желая, очевидно, поразить воображение врага, военачальник сельджукского войска Чобан-бей превратил ставку в сул-

танский дворец: на пути выстроились воины, одетые в золотые латы, они сидели на конях, сёдла и уздечки которых усыпаны были драгоценными камнями» [*Гордлевский, 1941:87*].

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

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

Заключение

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

В статье, опубликованной в Болгарии в сборнике, составленном по материалам конференции «Принципы академического исследования и преподавания этнологии и антропологии», состоявшейся в ноябре 2016 г., Диана Никогло имела серьёзные основания сделать вывод о том, что «Ещё в советские времена песня об Оглане стала визитной карточкой гагаузов, символом их идентичности. Выбор пал именно на эту песню, так как в ней речь идёт об овцеводстве, основном хозяйственном занятии гагаузов, доставшемся им от вероятных кочевых предков (печенегов, узов, половцев). Не приходится сомневаться, – пишет Д. Никогло, – что создатели мифа об Оглане включили в текст имена персонажей, представляющих в культуре гагаузов идеальную семейную пару – мужа и жену – Оглана и Мари-кыз, очевидно, по аналогии с русскими сказками об Иван-царевиче и Василисе прекрасной» [*Никогло, 2018:174*].

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

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

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

который раз, приходится признать скорее, увы, гипотетическими, чем окончательно аргументировано доказанными.

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

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

Гимны движению как локомотиву развития человечества упоминаются и у буджакской части гагаузов, и во многих эпосах тюркских народов, в т.ч. в «Кутадгу-Билиг», самом древнем памятнике мусульманского дидактического содержания, написанным Юсуфом Баласагунским в 1069 г.: «Текущая вода <…> Весь мир движется, идёт и не находится в покое» [*Малов, 1951:285*].

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

Хозяйственно-культурная и поэтическая фактура песенных вариантов Оглана порождала у исполнителей и слушателей смутные воспоминания, отзвуки о

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

«блестящем», «великолепном» неведомом прошлом. Удачливое, даже если не вполне корректное с филологической точки зрения сопоставление элементов повседневной жизни Оглана с цивилизационными ценностями древних и средневековых тюрок, зафиксированными на страницах известных тюркологических памятников*, подпитывало этнокультурное самолюбие гагаузов, особенно их художественной и научной элиты, вместе с признанием кочевого прошлого укоренялось убеждение в хронологической длительности, а, следовательно, и в весомости этнической истории.

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

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

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

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

Ещё одна специфика исполнения Оглана в гагаузском обществе имеет чётко выраженный гендерный аспект. Как мужчины, так и женщины никогда не исполняют песню в присутствии противоположного пола, что связано с общественными и этическими условностями. Как отмечалось ещё на рубеже XIX–XX вв., мужчины не могли себе позволить ненормативную лексику в присутствии женщин. Полвека тому назад, когда мне довелось записать несколько песен, исполнители

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

не ждали и не требовали какого-либо гонорара. Наоборот, предлагали стакан домашнего вина за знакомство. Записи современных профессиональных исполнителей в интернете и под музыкальный аккомпанемент не всегда можно прослушивать бесплатно.

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

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

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

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

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

Примечания:

1. *ал-Кашгари М*. Диван Луга тат-Турк / Пер. и предисл. З.-А.М. Ауэзовой. Алматы: «Дайк-Пресс», 2005.
2. *Ангели Ф.А*. Очерки истории гагаузов – потомков огузов (середина VIII – начало XXI вв.). Кишинёв: Tipografia Centrala, 2007.
3. *Арутюнов С.А*. Традиция жертвоприношения: общее и частное // Расы и народы. Вып. 31. М.: Наука, 2006. С. 13–19.
4. *Бартольд В.В*. Турецкий эпос и Кавказ // Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос / Пер. ак. В.В. Бартольда, М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 109–122.
5. *Бартольд В.В*. Церемониал при дворе узбекских ханов в XVII веке // Соч. Т. 2. Ч. 2. М.: «Наука», 1964.
6. *Бартольд В.В*. Культура мусульманства // Соч. Т. 6. М.: «Наука», 1966.
7. *Бартольд В.В*. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Сочинения. Т. 5. М.: «Наука», 1968.
8. *Белоусов С.Р*. Жэньшэнгуань // Китайская философия. Энциклопедический словарь // URL // www.galactic.org.ua/ DAO (A)
9. *Бернштам А*. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI–VIII веков. Восточно-тюркский каганат и кыргызы. М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1946.
10. *Булгар С.С*. Дев адамын оолу, Масаллар. Кишинёв, 1990.
11. Византийский временник, т. 25:53–76 // URL : http://www.vremennik.biz/ opus/bb/13/ 53618
12. Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. 1. Кишинев; Комрат: Tipographia Centrala 2012. С. 493–536.
13. *Головнёв А.В*. Антропология движения (древности Северной Азии). Екатеринбург: УрО РАН, «Волот», 2009.
14. *Гордлевский В.А*. Государство сельджукидов Малой Азии. Ленинград: Изд-во АН СССР, 1941.
15. *Гордлевский В.А*. Избранные сочинения. Т. 1. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
16. *Губогло М.Н*. Этнокультурные данные о кочевом прошлом гагаузов // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии. Материалы и исследования. Кишинёв: Карте Молдовеняскэ,1968.
17. *Губогло М.Н*. Бинарные оппозиции в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтогенные ресурсы. (Лексико-семантическое исследование) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 2016. № 254.
18. *Даль В.И.* Большой иллюстрированный толковый словарь русского языка. Современное написание. М., 2006.
19. *Дурбайло М.А*. Героико-эпические сказки гагаузов. Комрат, 2014 // URL : https// www.proza.ru/2017/11/01/1189

20. *Жирмунский В.М.* Огузский героический опус и «Книга Коркута» // Книга моего деда Коркута / Пер. ак. В.В. Бартольда. М.; Л., 1962. С. 131–258.
21. *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л.; «Наука», 1974.
22. *Зуев Ю.А.* Ранние тюрки: очерки истории и идеологии, Алматы: «Дайк-пресс», 2002.
23. История Казахской ССР с древнейших времён. Алма-Ата, 1949.
24. *Квилинкова Е.Н.* Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинёв, 2007.
25. *Квилинкова Е.Н.* Гагаузский песенный фольклор // Грамматика жизни. Губогло М.Н. Магия песенного достояния гагаузов Этнология в зеркале филологии (вместо предисловия). Кишинёв: Изд-во «Елан», 2011.
26. *Курогло С.С.* Родословное древо. Стихи. Поэмы, Кишинёв: изд-во «Литература артистикэ», 1988.
27. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.; Л., Изд-во АН СССР, 1951.
28. *Манов А.* Потеклото на гагаузите и техните обычаи и нрави: В 2 ч. Варна, 1938.
29. *Мошков В.А.* Гагаузы Бендерского уезда. Кишинёв: «Tipografia Centrala», 2004.
30. *Никогло Д.* Интердисциплинарен подход в изследването на етноисторическите и етнополитическите митове на гагаузите // Насоки в академичното мизследоване и преподаване по етнология и антропология. София: Университетско издво «Св. Климент Охридски», 2018.
31. *Османов М.* Ногайские и кумыкские тексты, СПб, 1883.
32. *Покровская Л.А.* Песенное творчество гагаузов: автореф. дисс канд. фил. наук. Ленинград, 1953.
33. *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. Т. 1. Ч. 2. Санкт-Петербург, 1893.
34. *Райхл К.* Тюркский эпос. Традиции, формы, поэтическая структура / Пер. с англ. В. Трейстер, под ред. Д.А. Функа. М.: Восточная литература, РАН, 2008.
35. Родословная туркмен. Сочинение Абул-Гази, хана Хивинского / Подг. п пер. А.Н. Кононов. М.: Л., 1958.
36. *Сырф В.И.* Гагаузская народная волшебная сказка. М.: Изд-во Российской христианской гуманитарной академии, 2013.
37. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4х тт. / Пер. с нем. чл.-корр. О.Н.Трубачёва. М.; «Прогресс», 1987. Т. 4.
38. *Фрейд, 1989:94 – Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр. Сумерки богов. М.: Изд-во политич. литературы, 1989. С. 94–142.
39. *Чимпоеш Л.С.* Дастанный эпос гагаузов. Кишинёв, 1997.
40. *Шабашов А.В.* Гагаузы: система терминов родства и происхождения народа. Одесса: «Астропринт», 2002.
41. *Якубовский А.Ю.* «Китаб-и Коркут» и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья // Книга моего деда Коркута / Пер. ак. В.В. Бартольда. М.; Л., 1962. С. 121–130.
42. *Acipaymli Orhan.* Turkiye-de dogumla ilgili adet ve inanmalarin etnologik etudi. Erzerum, 1961. С. 54–56.
43. *Baboglu N.* Uzak yollarim… Pontos: Chishineu, 2009.
44. Gagauz renkleri. Гагаузская палитра / Рук. проекта Марина Семёнова, сост. Н. Пеева, предисловие – М. Губогло. Комрат: Исполнительный комитет Гагаузии, 2018.
45. *Stamatov G.* Gagauzlarin Altin kitabi Gagauzlarin tarihi hem etnogenezi. Komrat, 2002.
46. *URL 1* – URL 1 // https//regnum.ru/news/1751767.html
47. *URL 2* – URL 2 // http://fb.ru/article/231602/enver-pasha-biografya

Использованная литература:

1. *Баев Кр*. Исторически народни песни у гагаузите // Известия на Варненското археологическо дружество. 1964. Кн. XV.
2. *Бенедикт Р*. Хризантема и меч. Модели японской культуры / Пер. с англ. М., «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 256 с.; 2007, 360 с.
3. *Долганов Ю.Н*. Вина и стыд как социальные чувства // Личность, семья и общество: Сб. статей по материалам XXXIII Международной научно-практической конференции (16.09.2013) // URL // http://sibac.info/conf/pedagog/xxxiii/34374
4. *Егоров А.В*. Культура совести (социально-философский анализ). Иркутск, ИРГУПС, 2013. 132 с.
5. *Келар С*. Оглан хем Мари-кыс, Киев, 1990.
6. *Келар С.Ф*. Скарби Буджацького краю: Дещо про гагаузькі народні сказки // Киев: Відроження, 1993. № 10.
7. *Келар С.Ф*. Гюн кыз Уч Ок: гагауз халк масаллары (Дочка Солнца та і невмеруще Кохання). Гагаузки народні сказкі / Упоред та перека. С. Келар., пер. с укр. Киев, 2003.
8. *Корнилов М.Н*. «Культура стыда» и «культура вины» в исследованиях о Японии (обзор западной и японской литературы) // Социальные исследования о Японии. М., 1981.
9. *Корнилов М.Н*. «Культура стыда» и «культура вины» в Японии и на Западе // Человек: образ и сущность (гуманитарные аспекты: совесть, труд, счастье / Ежегодник. М., 1998.
10. *Курогло Х*. Огузский героический эпос. М., 1976.
11. *Пиков Г.Г*. Памяти хана Кучлука (из истории становления Монгольской империи) // Вестник Новосибирского госуниверситета. Исследования по всеобщей истории на гуманитарном факультете, НГУ, 2014. Т. 13, № 1.
12. *Покровская Л.А*. Жанровая классификация гагаузских народных песен // Revista de etnologie si cultorologie. Chisineu, 2008. V. IV.
13. *Покровская Л.А., Чернышёва М.Б*. Народные песни гагаузов. М., 1989.
14. *Сырф В.И*. Гагаузская фольклористика (историографический обзор. Сырф В.И. Гагаузская фольклористика (историографический обзор) Гагаузская фольклористика как самостоятельное научное направление // URL // Lib.knigi-x.ru
15. *Максуди*, Садри (Арсал) Тюркская история и право / Пер. с турецкого Р. Мухаметдинова. Казань: Изд-во ФЭН, 2002. 412 с.
16. *Сатыбалов А*. Социально-политические термины тюркоязычных документов эпохи феодализма в некоторых языках северо-восточного Кавказа // Учёные записки ЦИЯЛ Дагестанского филиала АН СССР. Т. 5. Махачкала, 1958. С. 180–191.
17. *Седов И.С*. Социология совести: крупнейшие «системы» // Вестник Российского государственного торгово-экономического ун-та. 2010. № 11. С. 175–182.
18. *Симонова О.А*. Стыд и бедность // Журнал исследований социальной политики. 2014. Т. 12. № 4.
19. *Фазаллах Рашид ад-Дин*. Огуз-Намэ / Пер. Р.М. Шукюровой. Баку, 1987.

ПЕРЕЧЕНЬ РАБОТ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В СЕРИИ

«ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ПРИКЛАДНОЙ И НЕОТЛОЖНОЙ ЭТНОЛОГИИ»

1990 г.

№1 *Арутюнов С.А., Анчабадзе Ю.Д.* О национальной ситуации на Северном Кавказе.

№2 *Брук С.И.* Немцы в СССР: современная ситуация.

№3 *Калиновская К.П., Марков Г.Е.* Национальная и межэтническая ситуация в области расселения ногайцев.

№4 *Соколова З.П.* Актуальные вопросы современного развития экономики и культуры хантов.

№5 *Арутюнов С.А., Смирнова Я.С., Сергеева Г.А.* Этнокультурная ситуация в Карачаево-Черкесской автономной области.

№6 *Тер-Саркисянц А.Е.* Донские армяне и этнокультурная ситуация в Ростовской области.

№7 *Васильев В.И.* Проблемы национального развития малочисленных народов Ямало-Ненецкого автономного округа Тюменской области.

№8 *Иванова Ю.В.* Греческое население Грузии: современные межэтнические отношения.

№9 *Бушков В.И.* О некоторых аспектах межнациональных отношений в Таджикской ССР.

№10 *Брусина О.И.* О некоторых причинах межэтнического конфликта в Ошской области.

1991 г.

Серия А:

№11 *Сагнаева С.К.* Состояние и перспективы развития межэтнических отношений в г. Уральске Казахской ССР.

№12 *Тишков В.А.* Этничность и власть в СССР (этнополитический анализ республиканских органов власти).

№13 *Иванова Ю.И.* Этносоциальные проблемы греческого населения Грузии.

№14 *Кульчик Ю.Г., Румянцев С.И.* О развитии общественно-политической ситуации в ССР Молдова.

№15 *Брук С.И.* Народы СССР в стране и за рубежом.

№16 *Гурвич И.С., Батьянова Е.П.* Современное развитие межнациональных отношений в Чукотском автономном округе.

№17 *Осипов А.Г.* Межнациональные отношения в Краснодарском крае (в связи с проблемой беженцев).

№18 *Жорницкая М.Я.* Национальная ситуация в Тувинской АССР и Хакасской АО (май–июнь 1990 г.).

№19 *Остроух И.Г., Шервуд Е.А.* Меннониты Оренбургской области.

№20 *Брусина О.И., Осипов А.Г.* К вопросу о состоянии межэтнических отношений в Узбекской ССР.

№21 *Григорьева Р.А.* Некоторые особенности этнокультурных процессов в Восточной Латвии (Латгале).

№22 *Емельянов В.М.* Основные этапы этнополитической эволюции польской национальной группы в Литве в 1990 г.

№23 *Кузнецов А.И., Миссонова Л.И.* Ороки Сахалина: проблемы современного развития.

№24 *Абашин С.Н., Бушков В.И.* Социальная напряженность и межнациональные конфликты в северных районах Таджикистана.

№25 *Молчанов М.А.* Этнополитические предпосылки объявления независимости Украины.

Серия Б:

№1 *Кашуба М.С., Мартынова М.Ю.* Государственная политика и современные национальные отношения в Югославии.

№2 *Крюков М.В.* Политика национальной автономии в Китае.

№3 *Стельмах В.Г.* Самоуправление индейских резерваций в США.

№4 *Кожановский А.Н.* Испания: этничность и регионализм.

1992 г.

Серия А:

№26 *Бушков В.И., Микульский Д.В.* Общественно-политическая ситуация в Таджикистане: январь 1992 г.

№27 *Шинкевич С., Заринов И.Ю.* Поляки Российской империи и СССР: историческая справка и характеристика современной ситуации.

№28 *Сагнаева С.К.* Российское казачество.

№29 *Островидова Е.Ю.* Трансформация СССР: Предпосылки и перспективы суверенизации бывших союзных республик.

№30 *Тер-Саркисянц А.Е.* Современная этнополитическая ситуация в Краснодарском крае Российской Федерации.

№31 *Сатвалдыев А.Н.* К характеристике религиозной ситуации в Шахимардане (Узбекистан).

№32 *Губогло М.Н.* Изменение этнодемографической ситуации в столицах союзных республик в 1959–1989 гг. (по материалам переписей населения СССР).

№33 *Губогло М.Н.* Развитие этнодемографической ситуации в столицах автономных республик в 1959–1989 гг. (по материалам переписей населения СССР).

№34 *Гузенкова Т.С.* Межэтническая ситуация в Калмыкии.

Серия Б:

№5 *Празаускас А.А.* Индия: национальная политика и федерализм.

№6 *Соколова И.В.* Политика официального индеанизма в Мексике (идеология и практика).

1993 г.

№35 *Кузнецов А.И., Миссонова Л.И.* Этносоциальное положение эвенов в Эвено-Бытантайском национальном районе Якутии.

№36 *Малькова В.К.* Проблемы русской диаспоры в ближнем российском зарубежье (по материалам прессы).

№37 *Москаленко Н.П.* Этнополитическая ситуация в республике Тува (1992 г.).

№38 *Бутанаев В.Я.* Этнополитические и этнокультурные процессы в республике Хакасия.

№39 *Батьянова Е.П.* К этнополитической ситуации в Кемеровской области.

№40 *Бушков В.И., Микульский Д.В.* Таджикистан: Что происходит в республике?

№41 *Малькова В.К.* Пресса о современной этнической ситуации в Татарстане.

№42 *Буяхаев С.С.* Этнополитическая и этнокультурная ситуация в республике Бурятия.

№43 *Шнирельман В.А.* Бикинские удэгейцы: политика и экология.

№44 Ногайцы сегодня. [*Калиновская К.П., Марков Г.Е.* Поиски решения проблем в Ногайской степи. *Викторин В.М.* Астраханские ногайцы.

№45 *Бабич И.Л.* Этнополитическая ситуация в Кабардино-Балкарии.

№46 *Кыдыева В.Я.* К этнополитической и этнокультурной ситуации в Республике Алтай.

№47 *Пчелинцева Н.Д., Самарина Л.В.* Современная этнополитическая и этнокультурная ситуация в Республике Адыгея.

№48 *Смирнова Я.С.* Карачаево-Черкесия: этнополитическая и этнокультурная ситуация.

№49 Этнополитическая ситуация на Северном Кавказе.

№50 Современная общественно-политическая ситуация в Средней Азии и Казахстане.

№51 *Тишков В.А.* Русские в Средней Азии и Казахстане.

№52 *Тишков В.А.* Русские как меньшинства (пример Эстонии).

№53 *Лопуленко Н.А.* Правовой статус и самоуправление у аборигенов Аляски.

№54 *Васильев В.И., Малиновская С.М.* Концепция национально-политического, экономического и культурного развития малочисленных народов Севера Томской области.

1994 г.

№55 *Тер-Саркисянц А.Е.* Межнациональные отношения в Краснодарском крае (1993 г.) (основные тенденции развития).

№56 *Жуковская Н.Л.* Республика Бурятия: Этнорелигиозная ситуация (1991–1993 гг.).

№57 *Червонная С.М.* Крымско-татарское национальное движение (1991–1993 гг.).

№58 *Таболина Т.В.* Панорама современного казачества: Истоки, контуры, типологизация.

№59 *Филиппов В.Р.* Этнополитическая ситуация в Чувашии (1988–1993 гг.).

№60 *Григорьева Р.А., Мартынова М.Ю.* Этнокультурная ситуация в Беларуси: история, языки, политика.

№61 *Иванов А.М.* Этнополитическая ситуация в Республике Саха (Якутия).

№62 *Столярова Г.Р.* Этнополитическая ситуация в Республике Татарстан.

№63 *Шаров В.Д.* Этнополитическая ситуация в Республике Марий Эл.

№64 *Бирин В.Н.* Этнополитическая ситуация в Карелии накануне выборов в Федеральное собрание.

№65 *Гучинова Э.-Б.М., Таванец С.Д.* Этнополитическая ситуация в Калмыкии.

№66 *Восходов И.И., Комарова Г.А.* Предвыборная ситуация в Чувашской Республике (осень–зима 1993 г.).

№67 *Шабаев Ю.П., Рогачев М.Б., Котов О.В.* Этнополитическая ситуация на территории проживания народов Коми.

№68 *Аккиева С.И.* Этнополитическая ситуация в Кабардино-Балкарской республике.

№69 *Абаева Л.Л., Крянев Б.П.* Социально-политологический анализ выборов в Республике Бурятия (сентябрь, 1994 г.).

№70 *Хаджибиеков Р., Полякова Т.* Этнополитическая ситуация в Адыгее.

№71 *Зыков Ф.М.* Этнополитическая ситуация в Республике Саха до и после выборов 12 декабря 1993 г.

№72 *Кисриев Э.Ф.* Этнополитическая ситуация в Республике Дагестан.

№73 *Куликов К.И., Христолюбова Л.С.* Этнополитическая ситуация в Удмуртской республике в 1993г.

№74 *Кужугет А., Татаринцева М.* Этнополитическая ситуация в Республике Тыва накануне и после выборов в Федеральное собрание России в 1993 г.

№75 *Зубков А.А., Маресьев В.В.* Демографические процессы, этническая и социально-политическая структура Мордовии.

№76 *Гостиева Л.К., Дзадзиев А.Б.* Этнополитическая ситуация в Северной Осетии.

№77 *Губогло М.Н.* Башкортостан и Татарстан. Параллели этнополитического развития. Очерк I. Плоды суверенизации.

№78 *Губогло М.Н.* Башкортостан и Татарстан. Параллели этнополитического развития. Очерк II. Ростки демократизации.

№79 *Губогло М.Н.* Башкортостан и Татарстан. Параллели этнополитического развития. Очерк III. Урожай дезинтеграции.

№80 *Губогло М.Н.* Башкортостан и Татарстан. Параллели этнополитического развития. Очерк IV. Всходы реинтеграции.

1995 г.

№81 *Дубова Н.А., Комарова О.Д., Ямсков А.Н.* Факторы формирования межэтнических отношений в среде сельского населения южных районов Пермской области.

№82 *Иванова Ю.В.* Проблемы межэтнических взаимоотношений в Северном Приазовье и Крыму: история и современное состояние.

№83 *Ильин В.И.* Республика Коми: этнос и политика.

№84 *Мартынова М.Ю.* Война на Балканах: истоки и реалии (1991–1994 гг.).

№85 *Здравомыслов А.Г., Матвеева С.Я.* Межнациональные конфликты в России и постсоветском пространстве.

№86 *Рубан Л.С.* Развитие конфликтной ситуации в Астраханской области.

№87 *Дубова Н.А., Лопуленко Н.А.* Современные этносоциальные проблемы Кизеловского района Пермской области.

№88 *Смольникова Н.В.* Немцы Поволжья: современные этнополитические проблемы.

№89 *Пчелинцева Н.Д., Самарина Л.В.* Карачай в контексте новой исторической реальности.

№90 *Кульчик Ю.Г.* Республика Узбекистан в середине 90-х годов.

№91 *Мартынова М.Ю.* Национальные меньшинства в странах Восточной Европы в 90-е годы. Поиск мирных решений.

1996 г.

№92 *Исхакова С.М., Валеев Ф.-Т.А.* Сибирские татары: Этнокультурные и политические проблемы возрождения.

№93 *Михайлов С.С.* Положение ассирийцев – вынужденных переселенцев в Краснодарском крае.

№94 Этнический фактор в современном социально-политическом развитии Казахстана. / *Брусина О.И.* Национальная государственность и «русский вопрос» в Казахстане; *Митина Д.А.* Миграционные процессы и тенденции этносоциального развития в Казахстане/.

№95 *Малькова В.К.* Русское население в российских республиках.

№96 *Ямсков А.Н.* Территории традиционного землепользования в Хабаровском крае.

№97 *Лопуленко Н.А.* Американский опыт урегулирования проблем коренного населения.

№98 *Остапенко Л.В., Субботина И.А.* Русские в Молдавии: проблемы занятости и миграции.

№99 *Каган, Микаэлла.* Еврейская эмиграция из бывшего СССР в США.

№100 *Тишков В.А.* Концептуальная эволюция национальной политики в России.

1997 г.

№101 *Червонная С.М.* Крымско-татарское национальное движение (1994–1996).
№102 *Дерябин В.С.* Коми-пермяки сегодня: особенности этнокультурного развития.
№103 *Малькова В.К.* Республиканская пресса России – новая этнонациональная идеология.
№104 *Жуковская Н.Л.* Возрождение буддизма в Бурятии: проблемы и перспективы.
№105 *Аринин А.Н.* Российская государственность и проблемы федерализма.
№106 *Шабаев Ю.П., Пешкова В.М.* Русские в республике Коми.
№107 *Ямсков А.Н.* Русское население в полиэтничных районах Закавказья, Сибири и Урала.
№108 *Поляков С.П., Бушков В.И.* Социально-экономическая ситуация в северокавказском регионе.
№109 *Таболина Т.В.* Казачество на рубеже XXI века: проблемы и возможности.
№110 *Юраш А.В.* Религиозные организации современной Украины.

1998 г.

№111 *Малькова В.К., Остапенко Л.В., Субботина И.А.* Москва многонациональная: конфликт или согласие? (По данным опроса московских школьников).
№112 *Симченко Ю.Б.* Народы Севера России. Проблемы. Прогноз. Рекомендации.
№113 *Червонная С.М.* Крым-97: Курултай против раскола.
№114 *Шнирельман В.А.* Неоязычество и национализм. Восточно-Европейский ареал.
№115 *Малькова В.К.* Москва многонациональная: конфликт или согласие? II. Анализ московской прессы.
№116 *Сирина А.* Современные проблемы малых народов Севера Магаданской области.
№117 *Смольникова Н.В.* Немцы Волгоградской области: Этнокультурная и этнополитическая ситуация в 1995–1997 гг.
№118 *Балалаева О., Уигет Э.* Биосферный резерват как форма сохранения этнической культуры (на примере юганских хантов).
№119 *Дубова Н.А., Лопуленко Н.А., Мартынова М.Ю.* Калининградская область: Современные этнокультурные процессы.
№120 *Абашин С.Н., Бушков В.И.* Таджикистан: некоторые последствия трагических лет.

1999 г.

№121 *Рыжакова С.И.* Dievturiba. Латышское неоязычество и истоки национализма.
№122 *Комарова Г.А.* Люди и радиация: этнокультурные аспекты экологического бедствия на Южном Урале.
№123 *Шнирельман В.А.* Формирование этничности: тлингиты юго-восточной Аляски в конце XX в.
№124 *Кашуба М.С.* Рост национализма в условиях конфликта (пример автономного края Косова и Метохии – Союзная Республика Югославия).
№125 *Козлов С.Я.* Евреи Москвы в 90-е годы XX века: Действительно ли происходит религиозный ренессанс?
№126 *Сирина А.А.* Родовые общины малочисленных народов Севера в Республике Саха (Якутия): шаг к самоопределению?
№127 *Акаев В.Х.* Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе.
№128 *Иванова Ю.В.* Косовский кризис. Этнические аспекты проблемы.
№129 *Червонная С.М.* Карачаево-Черкесия – 1999: Выборы главы республики.
№130 *Мартынова Е.П., Пивнева Е.А.* Современное природопользование таежного населения Нижнего Приобья.

2000 г.

№131 *Бабич И.Л.* Правовой плюрализм на Северо-Западном Кавказе.
№132 Перепись – 2002: проблемы и суждения.
№133 *Бабич И.Л.* Правовой монизм в Северной Осетии: история и современность.
№134 *Ярлыкапов А.А.* Проблема ваххабизма на Северном Кавказе.
№135 *Заурбекова Г.В.* Сепаратизм в Чечне.
№136 *Рыжакова С.И.* Ромува. Этническая религиозность в Литве.
№137 *Козлов С.Я.* Иудаизм в современной России: Основные структуры и направления.
№138 Города Подмосковья: Этнодемографические и гендерные проблемы.

2001 г.

№139 *Зенько М.А.* Современный Ямал: этноэкологические и этносоциальные проблемы.
№140 *Воробьев Д.В.* Жизнеобеспечение и адаптивная стратегия эвенков в конце XX века (север Туруханского района Красноярского края).
№141 *Клоков К.Б., Красовская Т.М., Ямсков А.Н.* Проблемы перехода к устойчивому развитию районов расселения коренных народов российской Арктики.
№142 *Малькова В.К.* Москва многонациональная: конфликт или согласие? III. Русские москвичи и иноэтничные мигранты: Взгляд друг на друга.
№143 *Рыжакова С.И.* Ливы: Опыт возрождения почти исчезнувшего народа.
№144 *Матвеев В.А.* «Украина от Карпат до Кавказских гор!»…? Полемические заметки по поводу одного из современных геополитических проектов.
№145 *Степанов В.В.* Российская перепись 2002 года: пути измерения идентичности больших и малых групп.

2002 г.

№146 *Матвеев В.А.* Сепаратизм на Северном Кавказе: Границы явления на рубеже XIX–XX веков.
№147 *Матвеев В.А.* Исторический опыт противостояния сепаратизму на Северном Кавказе и современность.
№148 *Ситнянский Г.Ю.* Тринадцатый миф о Центральной Азии.
№149 *Силантьев Р.А.* Этнический аспект раскола исламского сообщества России.
№150 *Губогло М.Н.* Мобильность и мобилизация.
№151 *Смирнова С.К.* Права народов в мультиэтничном государстве: Путь России.
№152 *Сирина А.А.* Народы Севера Иркутской области.
№153 *Юраков А.В.* Ресурсы межэтнической толерантности в Башкортостане.
№154 *Смирнова С.К.* Современные социально-экономические процессы в Удмуртии.

№155 *Осипов А.Г.* Идеология «миграционной политики» как элемент конструирования этнической конфликтности (на примере Краснодарского и Ставропольского краев).
№156 *Смирнова С.К.* Современные этносоциальные процессы в Удмуртии.
№157 *Смирнова С.К.* Современные этнополитические процессы в Удмуртии.
№158 *Бабич И.Л.* Основные тенденции постсоветской этнокультурной политики в Республике Алтай.
№159 *Димаева Ф.В.* Ислам в современной Чеченской республике.

2003 г.

№160 *Ситнянский Г.Ю.* Русские в СНГ – «здесь» или «там»: По поводу нового закона «О гражданстве Российской Федерации».
№161 *Тишков В.А.* Историко-антропологический анализ переписи населения.
№162 *Миссонова Л.И.* Остров Сахалин: Современные проблемы жизнедеятельности уйльта (ороченов).
№163 *Заурбекова Г.В.* Ваххабизм в Чечне.
№164 *Аксянова Г.А., Давыдова С.С.* Этнические стереотипы и ценностные ориентации московских школьников (на примере русских и армян).
№165 *Анайбан З.В.* Хакасия в постсоветский период (проблемы адаптации к социально-экономическим преобразованиям).
№166 *Устинова М.Я.* Гражданское общество в Латвийской Республике (1980-е гг. – начало XXI в.).

2004 г.

№167 *Харитонова В.И.* Религиозный фактор в современной жизни народов Севера и Сибири.
№168 *Шлыгина Н.В.* Финны-репатрианты из бывшего Советского Союза на исторической родине.
№169 *Фаис О.Д.* Обычное право в современной Сардинии (по материалам экспедиции).
№170 *Лопуленко Н.А.* Опыт автономии в Канадской Арктике – Нунавут.
№171 *Наумова О.Б.* Казахские животноводы в конце XX века (взгляд антрополога).
№172 *Найденова Е.А.* Поликультурное образование как средство воспитания межэтнической толерантности.
№173 *Ториев Б.Х.* Республика Ингушетия в статистике и экспертных оценках (апрель–май 2003 г.).
№174 *Губогло М.Н., Дубова Н.А.* Социально-адаптивная и этноразрушительная энергия гастарбайтерства.
№175 *Субботина И.А.* Молдавия: Этнические модели адаптации к условиям трансформирующегося общества.

2005 г.

№176 *Пастухов В., Рассел Д., Тишков В., Хопман Д., Шенфилд С.* После Беслана: Дискуссия российских и американских экспертов.
№177 *Грачёв С.В., Мартыненко А.В., Шилов Н.В.* Православное христианство и ислам в Мордовии: Проблемы межкультурного диалога.
№178 *Каландаров Т.С.* Памирские мигранты-исмаилиты в России.
№179 *Питерская Е.* Современные этносоциальные исследования в Канадской и Американской Арктике.
№180 *Субботина И.А.* Гагаузы: трансформация расселения и современные миграционные процессы.
№181 *Мартынова Е.П., Пивнева Е.А.* Коренные народы Обского Севера: Современное положение. Опыт адаптации.
№182 *Олимова С., Олимов М.* Трудовая миграция в Афганистане.
№183 Финно-угорские народы России: Общее положение, проблемы и решения.

2006 г.

№184 *Дубова Н.А., Ямсков А.Н.* Демографическая ситуация в абхазских долгожительских селениях.
№185 *Мартынова М.Ю.* Сербия–Черногория–Косово: одно государство или три?
№186 *Сирина А.А., Фондал Г.А.* Эвенки Северного Прибайкалья и проект строительства нефтепровода «Восточная Сибирь – Тихий океан».
№187 *Новикова Н.И.* Рынок труда и занятость коренных малочисленных народов Севера России: Ханты-Мансийский автономный округ и Сахалинская область.
№188 *Александренков Э.Г.* Индихенизм в Латинской Америке (политика и наука о коренных обитателях).
№189 *Новикова Н.И., Якель Ю.Я.* Судебная защита права на традиционное природопользование: Антрополого-правовые аспекты.
№190 *Остапенко Л.В.* Технологии адаптации к постсоветским реалиям. Русские предприниматели в новом зарубежье.
№191 *Анайбан З.В.* Население Южной Сибири в эпоху перемен: Адаптация к новым условиям жизни.
№192 *Рыжакова С.И.* Латышский язык: исторические преобразования и социокультурные аспекты бытования.

2007 г.

№193 *Череватенко В.И.* Трансформация гендерных стереотипов в чеченском обществе в период вооруженного конфликта.
№194 *Козлов С.Я.* Московские евреи: реалии этнокультурного возрождения (конец XX– начало XXI в.).
№195 *Устинова М.Я.* Латвийская Республика после вступления в Евросоюз: новые вызовы.
№196 *Тишков В.А., Шабаев Ю.П.* Финно-угорская проблема: Ответ Евросоюзу.
№197 *Александренков Э.А.* Аборигены Колумбии и государство.
№198 *Ситнянский Г.* Отношения Юга и Севера Киргизии: История и современность.
№199 *Банаева М.Г.* Бурятская община Москвы.

2008 г.

№200 *Тишков В.А.* 20 лет спустя: Опыт переосмысления теории и практики межнациональных отношений.
№201 *Малькова В.К.* Образы многонационального города в современной столичной прессе.
№202 *Брусина Н.И.* Ставропольские туркмены. Этнокультурное развитие, социальные обычаи, процессы адаптации и интеграции.
№203 *Тер-Саркисянц А.Е.* Современная политическая и этнокультурная ситуация в Нагорном Карабахе.
№204 *Мартынова М.Ю.* Косовский узел: этнический фактор.
№205 *Сирина А.А., Жуковская Н.Л., Инешин Е.М., Рагулина М.В., Тюхтенева С.П.* Газ на экспорт: Этнокультурные проблемы транспортировки.
№206 *Чубарова В.В.* Стереотип поляка в польском и русском восприятии: опыт антропологического исследования.

№207 *Харитонова В.И., Ожиганова А.А., Купряшина Н.А.* В поисках духовности и здоровья (новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм).

№208 *Бабич И.Л.* Духовные ценности и проблемы формирования новой идеологии у народов Северного Кавказа.

2009 г.

№209 *Локшин А.Е.* История российских евреев в школьных учебниках РФ.

№210 *Морозов Д.Ю.* Североафриканская иммиграция во Франции.

№211 *Тер-Саркисянц А.Е.* Адаптация армян к новым условиям постсоветского времени

№212 *Кожановский А.Н., Любарт М.К.* Проблемы западноевропейской иммиграции на примере Франции и Испании.

№213 *Бабич И.Л.* Культура шапсугов Причерноморья и проблема сохранения идентичности в XXI в.

№214 *Эпштейн А.Д.* В плену прошлого: Генезис коллективной памяти как фактор эскалации Палестино-Израильского конфликта.

№215 *Бабич И.Л., Родионова О.В.* Теория и практика мультикультурализма.

2010 г.

№216 *Данилко Е.С.* Маленький провинциальный город в современной России.

№217 *Новикова Н.И., Степанов В.В.* Индикаторы качества жизни коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области.

№218 Европейская языковая Хартия и Россия.

№219 *Заурбекова Г.В.* Технология манипулирования этнополитическим конфликтом в Чеченской республике (1991–1999 гг.).

№220 *Опарин Д.А., Уманская А.И.* Проблемы природопользования саамов Кольского полуострова и инуитов Восточно-Канадской Арктики (Нунавут).

№221 *Шлыгина Н.В.* Традиционные меньшинства Финляндии: формирование и современный статус.

№222 *Зотова Н.А.* Узбекские общины в России: новые диаспоры (на примере Санкт-Петербурга, Астрахани и Красноярска).

№223 *Миссонова Л.И.* Этническая идентификация населения Сахалина: от переписи А.П. Чехова 1890 г. до переписей XXI-го века.

2011 г.

№224 *Устинова М.Я.* Неграждане Латвии: статус и перспективы интеграции.

№225 *Зорин В.Ю.* Государственная национальная политика в России и современность.

№226 *Матвеев В.А.* «Черкесский вопрос»: современные интерпретации и реалии эпохи.

№227 *Анайбан З.В.* Межэтническая ситуация и этнополитические процессы в постсоветской Туве.

2012 г.

№228 *Лопуленко Н.А.* «Исследования по прикладной и неотложной этнологии» (1990–2011 гг.): аналитический обзор.

№229 *Комарова Г.А.* Академическая жизнь: поле междисциплинарных научных исследований.

№ 230/231 Социокультурные последствия Чернобыльской аварии.

№ 232 *Устинова М.Я.* Основные проблемы применения в Латвии Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств.

№ 233 *Малькова В.К.* Полиэтничная Москва 2011–2012 гг.: «тревожные звонки в информационном пространстве.

2013 г.

№ 234 *Мартынова М.Ю.* Школьное образование и идентичность. Отечественные и зарубежные концептуальные педагогические подходы к национальной (общегосударственной) интеграции и культурному многообразию общества.

2014 г.

№ 235 *Малькова В.К.* Новое этнопространство современной Москвы.

№ 236 *Зорин В.Ю., Аствацатурова М.А.* Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации: формирование общероссийской гражданской идентичности и укрепление духовной общности российской нации.

№ 237 *Белова Н.А.* Молодежь русской провинции (на примере города Нерехты Костромской области).

№ 238 *Гаер Е.А., Батьянова Е.П., Шпинев В.Н.* Коренные малочисленные народы Нижнего Амура в постперестроечной действительности (по материалам этнографической экспедиции в Хабаровский край в августе – сентябре 2012 года).

№ 239 *Губогло М.Н., Старченко Р.А.* Языковая жизнь и региональная идентичность крымчан – оплот антиукраинизаци (из опыта этносоциологических исследований в Крыму 2013 г.).

№ 240 *Остапенко Л.В., Субботина И.А.* Армянская диаспора в России: социально-демографические характеристики (вторая половина XX – начало XXI вв.)

2015 г.

№ 241 *Губогло М.Н.* Симбиоз этнической и региональной идентичности.

№ 242 *Тишков В.А.* Ярость благородная… Великая победа и советский народ (антропологический подход).

№ 243 *Малькова В.К.* «Крым наш!» в российском информационном пространстве.

№ 244 *Снежкова И.А.* Армянская церковь в Москве.

№ 245 *Эпштейн А.Д.* Европейское еврейство в начале XX начале XXI вв.: исчезающие этнокультурные общности?

№ 246 *Остапенко Л.В., Старченко Р.А., Субботина И.А.* Русская молодежь вне России: Киргизия.

№ 247 *Григулевич Н.И.* Опыт исторического и этноэкологического анализа Верхневолжского региона.

2016 г.

№ 248 Перемены в самосознании и жизненном укладе европейцев на рубеже XX–XXI веков (Австрия, Исландия, Испания, Сербия) / Кол. авт.: Р.Н. Игнатьев, А.Н. Кожановский, И.А. Кучерова, Е.В. Холлер.

№ 249 *Агеева Е.А., Данилко Е.С.* Казаки-уральцы – этнолокальная группа русских в Средней Азии и Казахстане.

№ 250 *Соколовский С.В.* Политика признания коренных народов в международном праве и в законодательстве Российской Федерации.

№ 251 *Губогло М.Н.* Гагаузия и Приднестровье – юго-западные форпосты Русского мира (по итогам этносоциологических исследований).

№ 252 *Бабич И.Л.* Особенности межрелигиозной жизни в современной Москве.

№ 253 *Зорин В.Ю., Аствацатурова М.А.* Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации (три года спустя).

№ 254 *Губогло М.Н.* Бинарные оппозиции в культуре гагаузов: миротворческие и конфликтогенные ресурсы (лексико-семантическое исследование).

2017 г.

№ 255 *Малькова В.К* Трехлетняя годовщина присоединения Крыма и ее медийная актуализация в России: за и против.

№ 256 *Любарт М.К*. Миграционный кризис в Евросоюзе 2015–2016 гг.: Этнокультурный аспект. I – Франция.

№ 257 *Кожановский А.Н*. Миграционный кризис в Евросоюзе 2015–2016 гг.: Этнокультурный аспект. II – Испания: Стремительное превращение из страны эмиграции в страну иммиграции.

№ 258 *Керимова М.М.* Миграционный кризис в Евросоюзе 2015–2016 гг.: Этнокультурный аспект. III – Хорватия:

№ 259 *Толмачева А.Ю*. Миграционный кризис в Евросоюзе 2015–2016 гг.: Этнокультурный аспект. IV – Германия.

№ 260 *Григорьева Р.А., Мартынова М.Ю.* Молодёжь в городах Калининградской области.

№ 261 *Губогло М.Н.* Этничность как истина и как правда (Опыт лексико-семантического исследования).

№ 262 *Бабич И.Л.* Особенности межрелигиозной жизни в современной Адыгее

2018 г.

№ 263 *Зорин В.Ю., Аствацатурова М.А.* Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации: институциональный и инфраструктурный аспекты.

№ 264 *Малькова В.К*. «Горячие события» в центральных российских медиа и интерес к ним в регионах России.

№ 265 *Царёва Т.В, Чабиева Т.С*. Некоторые аспекты антитеррористической политики России в республиках Северо-Восточного Кавказа.

№ 266 *Керимова М.М.* Миграционный кризис 2015-2016 гг.: политический и этнокультурный аспекты.

№ 267 *Григулевич Н.И., Дубова Н.А., Остапенко Л.В Сабинина Д.С. Субботина И.А., Ямсков А.Н.* Население малого города Центральной России в XXI веке. Первые результаты комплексного исследования в Белёве и Старице.

2019 г.

№ 268 *Малькова В.К*. Мигранты, диаспоры и интернет.

№ 269 *Зорин В.Ю., Орешин С.А.* Государственная национальная политика России: от традиций к инновациям.

№ 270 *Губогло М.Н.* Декодирование элементов традиционной культуры как способ исследования нравственных основ мировидения гагаузов.

Для авторов:

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ПРИКЛАДНОЙ И НЕОТЛОЖНОЙ ЭТНОЛОГИИ

Институт этнологии и антропологии Российской Академии наук издаёт в виде отдельных выпусков материалы, главной тематикой которых являются современные межэтнические и межнациональные отношения в России, в регионах бывшего СССР и в других странах мира. На основе полевых материалов и документальных источников анализируются особенности этнического состава, демографические характеристики, миграционные процессы, культурная инфраструктура населения, положение этнических меньшинств, деятельность этнических общественных и политических организаций, социальный и национальный состав политических движений, их влияние на массовое сознание. В выпусках содержится информация о межэтнических конфликтах, отражении их в средствах массовой информации, даются рекомендации по прогнозированию и ликвидации межнациональной напряжённости.

Текст в Word (.doc или .docs). Объём – до 2-х п.л. Сноски автоматические. Иллюстрации и графики – чёрно-белые. Цветные иллюстрации и графики могут быть даны только в Приложении.
Если работа будет принята к печати, от автора потребуются: аннотация на рус. и англ. языках, текст «об авторе» на рус. и англ. языках (два-три предложения – научная степень, должность, место работы, область научных интересов, до трёх основных работ), фотография.

Подписано к печати 8.06.2019 Тир. 200 экз. 2,7 п.л. Заказ № 161

Участок множительной техники ИЭА РАН, Ленинский пр., 32 А.

Губогло Михаил Николаевич – Заведующий ЦИМО ИЭА РАН. Сфера научных интересов: этносоциология, этнополитология, тюркология, социолингвистика. Автор более 550 публикаций в области этносоциологии, этнополитологии, тюркологии, социолингвистики, в том числе книг: «Энергия памяти» (1983), «Современные этноязыковые процессы в СССР» (1984), «Мобилизованный лингвицизм» (1993), «Развивающийся электорат России» (1996), «Языки этнической мобилизации» (1998), «Может ли двуглавый орёл летать с одним крылом. Размышления о законотворчестве в сфере этногосударственных отношений» (2000), «Идентификация идентичности» (2003), «Русский язык в этнополитической истории гагаузов» (2004), «Именем языка» (2006), «Феномен Удмуртии» том 9 «Траектории деинфантилизации» (2006, в соавторстве), «Антропология повседневности» (2013), «Страсти по доверию» (2014), «Энергия доверия» (2014).
Публикации в серии «Исследования по прикладной и неотложной этнологии»: №№ 32. 33 (1992), 77, 78, 79, 80 (1994), 150 (2002), 174 (2004, в соавторстве), 239 (2014, в соавторстве), 241 (2015), 251 (2016).

Guboglo Mikchael Nikolaevich – Head of the Centre for the Study of Interethnic Relations IEA RAS. Scientific interests: ethnosociology, ethnopolitology, turkology, sociolinguistics. Author of more than 550 publications in the field of ethnosociology, ethnopolitical science, Turkic studies, sociolinguistics, including books: "Energy of memory" (1983), "Modern ethnolinguistic processes in the USSR" (1984), "Mobilized lingvitsizm" (1993), "Developing electorate of Russia" (1996), "Languages of ethnic mobilization" (1998),"Can the two-headed eagle fly with one wing. Reflections on the law-making in the field of ethnic-state relations" (2000), "Identification of identity" (2003),"Russian language in the ethnopolitical history of the Gagauz" (2004), "In the name of language" (2006), "Udmurtia phenomenon" volume 9 "Trajectories of deinfantilization" (2006, co-authored), "Anthropology of everyday life" (2013), "Fervors on trust" (2014), "Energy of trust" (2014).
Publications in a series "Studies in applied and urgent ethnology»: №№ 32, 33 (1992), 77, 78, 79, 80 (1994), 150 (2002), 174 (2004, co-authored), 239 (2014, co-authored) , 241 (2015), 251 (2016).

ISBN 978-5-4211-0239-7
9 785421 102397