

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Матеріали польових досліджень села Руська Іванівка див.: Пригарин А. А., Ганчев А. И., Петрова Н. А., Петров А. Е. Быт и культура русского населения Степной Украины: с. Русская Ивановка Белгород-Днестровский район./Отв. ред. В. Н. Станко. Одесса, 1997. Вып. II. — 38 с., (3 илл.).

2. Лобачева Н. П. Что такое свадебный обряд? (опыт изучения содержания брачно-свадебной обрядности).//ЭО. 1995. № 4. С. 55—64.

3. Чижикова Л. Н. Свадебные обряды русского населения Украины.// Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 159—180; Она же. Русско-украинские этнокультурные связи в южных регионах Украины// Культурно-бытовые процессы на юге Украины. М., 1979. С. 12—74; Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні: історико-етнографічне дослідження. К., 1988. 192 с.

4. Русский фольклор. М., 1985. С. 151—166; Чижикова Л. Н. Свадебные обряды русского населения Украины. С. 159—180; Весілля. У двох книгах. К., 1970.

5. Борисенко В. К. Нова весільна обрядовість в сучасному селі (На матеріалах південно-східних районів України). К., 1979. С. 37.

В. Я. ДЫХАНОВ

ОСНОВНЫЕ ПРАЗДНИКИ КАЛЕНДАРНОГО ОБРЯДОВОГО КОМПЛЕКСА БОЛГАР И ГАГАУЗОВ УКРАИНЫ

1. Гергьовден (Идерлес) и Дмитровден (Касым): Генезис и семантика образов

Для рассмотрения проблем, связанных с традиционными праздниками болгар и гагаузов Украины необходимо ввести понятие календарного обрядового комплекса, который определяется как система календарных циклов, праздников, постов, ритуалов, обрядов и обычаев, среди которых выделяются наиболее значимые, структурообразующие праздники. Комплекс характеризуется устойчивой повторяемостью отдельных элементов обрядности и общим религиозным контекстом важнейших праздников. Использование понятия календарного обрядового комплекса в болгаристике и гагаузоведении прокладывает путь к решению некоторых проблем этногенеза и этнической истории этих народов в свете особенностей их мировоззрения и религиозной практики, а также к выявлению характера и направлений этнокультурных связей и контактов.

Поверхностного знакомства с традиционной календарной обрядностью гагаузов и болгар Украины, которые по боль-

шей части являются выходцами из северо-восточных районов Болгарии, достаточно для того, чтобы обнаружить их сходство как в религиозном содержании и значении многих праздников, так и в отдельных компонентах системы ритуально-обрядовых действий. При ближайшем рассмотрении выявляются большие расхождения между различными вариантами болгарской обрядности, чем между календарными обычаями и обрядами северо-восточных болгар с одной стороны, и гагаузскими — с другой. Данный факт указывает на значительную роль хозяйственно-культурных и социально-исторических факторов в формировании календарного обрядового комплекса, который, таким образом, нельзя считать исключительно этнокультурным феноменом.

Формально большая часть комплекса связана с православной системой праздников и постов. Однако, уместнее говорить о православной религиозной оболочке традиционных праздников, нежели об их православном содержании. По отношению к церковному календарю предварительно можно выделить четыре группы праздников:

- 1) праздники, никак не связанные с христианством;
- 2) нехристианские по происхождению праздники, приуроченные к православному преданию; если учесть, что оно не исчерпывается священным писанием и святоотеческим преданием и включает мощные дохристианские мифологические и ритуальные пласты, то эту группу праздников можно также назвать нехристианской;
- 3) формально православные праздники, но языческие по их культовой семантике;
- 4) праздники, установленные церковью.

Соответственно значимость отдельных праздников в рамках комплекса далеко не совпадает с той ролью, которая отводится им в православном церковном календаре. Начиная с первой половины XIX в., православные официозные круги последовательно выступали за искоренение язычества среди болгар и гагаузов, так как справедливо усматривали в их религиозной практике нехристианскую основу¹.

В отличие от церковного календаря важнейшими праздниками для гагаузов и, в значительной степени, болгар считались даты, совпадающие с православными праздничными днями, установленными в память великомучеников св. Георгия и св. Дмитрия², которые отмечаются соответственно 6 мая (23 апреля по старому стилю) и 8 ноября (26 октября).

По сообщению Метафраста, выходец из Каппадокии

Георгий занимал высокий пост в римской армии. В ходе преследований христиан при императоре Диоклетиане его схватили и обезглавили в Никомедии ок. 303 г. (по позднему преданию — 23 апреля)³. Кроме того, он фигурирует в качестве персонажа множества сказаний и легенд. Древнейшее сказание о св. Георгии содержится в греко-язычном палимпсесте IV—V вв. н. э. Этот апокриф, решительно отвергнутый церковью, повествует о том, что св. Георгий подвергался мучениям в течении семи лет со стороны персидского царя Дадана, в ходе которых он трижды погибал и трижды воскресал, а после его окончательной смерти бог жестоко наказал мучителей⁴. В арабском варианте этой легенды Джирджис (Георгий) подвергался казням и пыткам со стороны царя г. Мосула⁵. В этом предании Георгий приобрел черты некоторых восточных культов воскресающих и умирающих богов, праздники в честь которых также отмечались весной. Другое сказание повествует о том, что Георгий умертвил видом креста змия, который питался до этого людьми, выдаваемыми ему в качестве дани, и тем самым спас девицу. Это предание имело широкое хождение среди греков и южных славян, однако, в народном варианте этой легенды святой воспользовался оружием (мечом или копьем) для уничтожения змия (или дракона)⁶. Интересно отметить, что в данном виде эту легенду во всех деталях поведал нам 86-летний гагауз из с. Дмитровка Болградского р-на. Образ Георгия зачастую сливался с некоторыми языческими персонажами, например, с Хызыром (Хызром, Хидром, аль-Хадиром) на мусульманском Востоке и с Уастырджи у осетин.

Праздник в честь св. Георгия (Георгия Победоносца) был привнесен на Русь Ярославом Мудрым в 1036 г. после победы над печенегами и приурочен к 26 ноября — по преданию, дню победы над драконом и спасения девицы⁷. Два Юрьева (Георгиева) дня — 23 апреля (вешний Георгий) и 26 ноября (осенний Георгий — считались официальными датами начала и конца сельскохозяйственных (преимущественно — земледельческих) работ, когда происходили все взаимные расчеты между землевладельцами и крестьянами, что нашло свое отражение в древнерусском и, позднее, российском праве. Большую роль весенний день св. Георгия играл в земледельческом календаре византийцев (греч. γεωργός — земледелец)⁸.

Однако, у большинства восточных славян св. Георгий почитался в народе как покровитель скота и «пастух волков»⁹,

а Георгиев (Юрьев, Егорьев) день отмечали первым весенним выгоном скота на пастбища. Начало выпаса скота (белорус. запасанне гаўяда) обставлялось многочисленными обрядами¹⁰, нацеленными, по мнению этнографов, на защиту скота от болезней, насекомых-паразитов и хищников, а также на плодovitость скота в текущем году. В некоторых местах России день «Егория храброго» считался конским праздником¹¹. Необходимо отметить, что конец выпаса скота не ассоциировался у восточных славян ни с днем св. Дмитрия (26 октября), ни со вторым Юрьевым днем (26 ноября), между тем как в некоторых районах России отмечался праздник овчар, совпадающий с днем св. Анастасии (29 октября), которая почиталась покровительницей овцеводства и в день которой овцы (и козы) забирались из отары на стойловое содержание, а с пастухами производился расчет¹². И на весенний Георгиев день и на день св. Анастасии готовилось обильное угощение пастухам, эти дни считались скотоводческими праздниками.

Великомученик св. Дмитрий (Дмитрий Солунский) также, по преданию, как и Георгий был военным — стратигом Фессалоник (древнерусс. Солунь, совр. Салоники) — и погиб приблизительно в то же время (306 г.). Не выполнив приказ императора Максимиана о преследованиях и экзекуциях христиан, поскольку сам являлся христианином, Дмитрий был схвачен и пронзен в тюрьме копьями по приказу императора¹³. Почитание культа этого святого было особенно развито на Балканах. Болгары и сербы считали его своим покровителем¹⁴. Эту идею позаимствовали, по-видимому, от них восточные славяне. Великомученик назывался «отечестволюбом» славян. Древнерусский летописец вкладывает в уста византийцам, потерпевшим поражение от руссов, признание в своем бессилии перед св. Дмитрием — помощником славян в сражении¹⁵. Еще в XIX в. в России предпринимались попытки доказать, что св. Дмитрий — славянин по происхождению.

Сходством между обоими святыми можно считать общий для них, а также для некоторых других христианских мучеников — всенных (Федор Стратилат, Федор Тирон, Маврикий и др.), образ воина, победителя над силами зла, что нашло свое выражение в православной иконографии. Св. Дмитрий изображался иногда наступающим на скорпиона — образ сатаны, искушавшего его в тюрьме, а св. Георгий — поражающим змия, который олицетворял собой сатану, ад,

смерть, бесов и все силы зла. Оба святых считались у болгар покровителями скота, иногда — овцеводства»¹⁶.

Гагаузское название этих праздников Идерлес (св. Георгий) и Касым (св. Дмитрий) восходит к турецким и крымскотатарским праздникам — Хыдыреллез и Касым. Эти праздники играют очень важную роль в обрядности данных народов.

Тюркское по происхождению название Хыдыреллез связано с именами двух мусульманских святых — Хызыра и Ильяса (библейский Илья)¹⁷. Об Ильясе повествует всего один отрывок из Корана (сура 37 «ас-Сафат» — «Стоящие в ряд») ¹⁸, вместе с тем, этот персонаж широко представлен в переднеазиатских народных сказаниях и поверьях. Часто его образ сливается с более популярным, внекораническим фольклорным героем Хызыром. Скорее всего, именно дохристианский и доисламский Хызыр послужил прототипом как для всех преданий и сказаний о Георгии (Джирджисе), так и для позднейшего исламизированного образа аль-Хадира-Ильяса ¹⁹. Влияние Хызыра прослеживается в образе Георгия как олицетворения животворящей весны («Зелени Юрай» у хорватов ²⁰). Интересно отметить, что имя Хызыр (Хизр) в переводе означает «зеленый» и ведет свое происхождение от относительно архаичного поклонения силам весеннего пробуждения природы, предшествующего культам воскресающих и умирающих богов.

Православное предание о св. Георгии следует рассматривать как позднейшую попытку адаптировать важнейший языческий праздник к христианскому вероучению. Примечательным представляется тот факт, что древнейшие сирийские источники и народные сказания о Георгии, фактически, никак не связаны с православной версией истории св. Георгия. Псевдоэпиграфический характер православной легенды обнаруживается в датировке мученичества Георгия периодом «Диоклетиановых гонений» — временем, к которому обращается большинство позднейших христианских мартирологов. Евсевий Кесарийский в своем основополагающем для агиографии труде «Церковная история» не упоминает св. Георгия ²¹. Далеко не случайно день св. Георгия (23 апреля) приблизительно совпадает с периодом главных праздников восточных культов умирающих и воскресающих богов, например, воскресение Осириса отмечалось в эти же дни. Образ святого приобрел некоторые черты подобных божеств — Митры, Таммуза, Гора, Осириса, Сераписа и Атгиса.

Вне зависимости от ближневосточных культов умирающих и воскресающих богов праздники, разделяющие год на два сезона — летний и зимний, характерны для большинства скотоводов. что, по-видимому, послужило решающим фактором для наложения мусульманских праздников пришлых тюрок-кочевников на также скотоводческий в своей основе календарь коренного достюркского малоазийского населения и два основных его праздника, претерпевших ко времени тюркской экспансии (вторая половина XI в.) влияние Восточной церкви, — св. Георгия и св. Дмитрия. Отгонное скотоводство представляло собой основу хозяйственной деятельности в Малой Азии и на Балканском п-ове²².

Для турок и крымских татар Хыдыреллез ассоциируется с отгоном скота на летние пастбища, а Касым — на зимние. Совершенно очевидно, что гагаузы позаимствовали названия этих праздников, однако, не под влиянием внешних факторов, а в связи с характером традиционной хозяйственной деятельности, также основанной на отгонном скотоводстве. Необходимо отметить, что позднейшая гагаузская народная этимология этих праздников связывает их названия с началом двух основных для скотоводов сезонов. Название Идерлес выводится из «йаз гелер», «наз гельди», или «йаз йоланер» («лето приходит», «лето пришло», или «лето наступает»), а Касым — из «кыш гелер» и т. д. («зима приходит» и т. д.). Подобное объяснение демонстрирует роль и значение данных праздников для гагаузов, тогда как настоящий смысл их названий неизвестен. Для большинства субэтнических групп болгар Георгьовден и Дмитровден также знаменуют собой начало лета и начало зимы: «Св. Гьорги лято носи, а св. Димитър — зима»²³. Фактически, эти праздники делят традиционный народный календарь болгар на две части — лето и зиму²⁴. До сих пор некоторые гагаузы ведут стечет дней от Идерлеса и Касыма.

Георгьовден определяется болгарскими этнографами как «найголемият пролетен празник в цялата българска етническа територия»²⁵. Для некоторых болгарских сел Бессарабии этот день не только важнейший весенний, но также и «найголемият»²⁶ праздник в целом.

Таким образом, Гергьовден (Идерлес) и Дмитровден (Касым) представляют собой главные, основополагающие для годового цикла праздники, выявление их происхождения и обрядности служит ключом к пониманию всего календарного обрядового комплекса болгар и гагаузов.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Варзопов Ф. Кукеры.//Кишиневские епархиальные ведомости (КЕВ). 1877. № 9. С. 386, 391; Киранов С. Борьба приходского священника с предрассудками и суевериями прихожан — болгар.//КЕВ. 1875. № 21. С. 770; № 22. С. 818—823.
2. Етнография на България. Т. 3. Духовна култура. София, 1985. С. 122; Колев Н. Празднично-обредната система на населението от село Главан.//Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т. 4. С. 353.
3. Кирпичников А. И. Св. Георгий и Егорий Храбрый: Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879. С. 27.
4. Рыстенко А. В. Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературах. Одесса, 1909.
5. Пиотровский М. Б. Джирджис.//Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 66.
6. Кирпичников А. И. Указ. соч. С. 156.
7. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 43.
8. Кирпичников А. И. Указ. соч. С. 170.
9. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 88.
10. Там же. С. 88—91.
11. Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991. С. 362.
12. Там же. С. 363.
13. Дмитрий Ростовский, св. Жития Святых. Т. 2. Октябрь. М., 1992. С. 567.
14. Васильев П. П. Дмитрий Солунский.//Христианство. Т. 1. М., 1993. С. 475.
15. Там же. С. 476.
16. Кульчицкая Е. Село Кулевча (Аккерманского уезда, Бессарабской губернии). Краткий очерк.//Институт рукописей ЦНБ Украины. Ф. 5. Ед. хр. 683. Л. 6.
17. Тенишева А. Э. Празднование Невруза и Хыдыреллеза в Турции (XIX — середина XX вв.)//СЭ. 1991. № 6. С. 76.
18. Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991. С. 126—127.
19. Пиотровский М. Б. Аль-Хадир.//Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 262.
20. Аверинцев С. С. Георгий Победоносец.//Мифологический словарь. М., 1990. С. 145.
21. Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993.
22. Тенишева А. Э. Указ. соч. С. 76.
23. Етнография на България... С. 132.
24. Там же. С. 124.
25. Там же. С. 122.
26. Колев Н. Указ. соч. С. 353.